



**UNIVERSIDAD MICHOCANA DE SAN
NICOLÁS DE HIDALGO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

**DE LA ALTERIDAD A LA COMUNIDAD EN LA
OBRA DE LUIS VILLORO**

**TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA**

PRESENTA

L. F. WALKIRIA TORRES SOTO

ASESOR DE TESIS

DR. MARIO TEODORO RAMÍREZ COBIÁN

MORELIA, MICH., OCTUBRE, 2012



ÍNDICE

DE LA ALTERIDAD A LA COMUNIDAD EN LA OBRA FILOSÓFICA DE LUIS VILORRO

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO 1. EL INDIGENISMO: DOMINACIÓN E IDEOLOGIA	17
1.1 Alteridad y otredad	17
1.2 Alteridad cultural e indigenismo	19
1.3 Momentos del indigenismo	22
1.3.1 Primer momento	25
1.3.2 Segundo momento	29
1.3.3 Tercer momento	37
1.4 Dialéctica de la alteridad cultural negada	47
1.5 Indigenismo e ideología	50
CAPÍTULO 2. DEL MONOLÓGO RACIONALISTA A LA RAZÓN DEL OTRO	54
2.1 Distinción entre ideología y figura del mundo	54
2.2 Desencuentro de mundos	57
2.3 El renacer de la modernidad	63
2.3.1 Hombre, cultura e historia en el Renacimiento	64
2.3.2 Alma, naturaleza y ciencia en el Renacimiento	67
2.3.3 La nueva figura del mundo moderno	74
2.4 El derrumbe del mundo moderno	77
2.5 El pensamiento disruptivo	81
2.6 El renacer de lo razonable	86

CAPÍTULO 3. ENTRE COMUNIÓN Y COMUNIDAD	90
3.1 Las vías del indigenismo	91
3.2 Entre la soledad, el misterio y la comunión con el otro	95
3.2.1 Entre la soledad y el amor	101
3.3 Indigenismo: símbolo y fascinación	104
3.4 Comunión, libertad y comunidad	109
3.4.1 De la libertad y de la comunidad	110
3.4.2 La comunidad indígena	116
3.5 Entre comunión y comunidad	121
CAPÍTULO 4. ALTERIDAD E INTERCULTURALIDAD	125
4.1 Después del indigenismo	126
4.2 Autonomía de los pueblos indios	128
4.3 Hacia el Estado plural	132
4.3.1 Derechos humanos vs derechos de los pueblos	132
4.3.2 Autodeterminación de los pueblos y el poder del Estado	134
4.4 Multiculturalismo e interculturalidad	137
4.4.1 Universalismo y relativismo	137
4.4.2 Hacia una ética universal abierta a la interculturalidad	140
4.4.3 Principios interculturales	142
4.4.4 Comprensión y valoración de las culturas	145
4.5 Ante la diversidad cultural	148
CONCLUSIÓN	150
BIBLIOGRAFÍA	172

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo titulado: “De la alteridad a la comunidad en la obra filosófica de Luis Villoro” tiene como objetivo indagar cómo el pensador mexicano ha reflexionado, a lo largo de su trayectoria, el tema de la alteridad intersubjetiva e intercultural.

Para precisar el tema de investigación se señalará brevemente la distinción entre los términos alteridad y otredad: la alteridad es el descubrimiento que hace un yo de lo que no es él. Es lo otro en sentido amplio, engloba todo aquello que aparece como extraño. Lo que equivale a reconocer la existencia de una oposición entre un yo (lo propio, lo conocido y seguro) con lo otro (presencia desconocida, desconcertante e incierta). Este enfrentamiento entre lo idéntico, lo dotado de significado, y lo extraño es el devenir bajo el cual se crean distintas imágenes de lo que es el yo, el mundo, lo sagrado y los otros seres humanos. Así, por alteridad (Ramírez, 2010) nos remitimos a “lo otro” en general, refiriéndonos con ello al ser, lo sagrado, un ente, una cosa, la naturaleza, el tiempo, etc. En cambio, por otredad se hace referencia al otro humano; es decir, se limita a la dimensión de las interrelaciones humanas. Ya sea que un yo perciba la presencia de otro yo (relación intersubjetiva) o entre un nosotros y los otros (relación intercultural). La distinción entre alteridad y otredad es que el primero nos remite a la posibilidad que tiene todo cuanto existe para ser otro. Y la otredad se remite exclusivamente al encuentro interhumano.

El hombre sólo se constituye a sí mismo al enfrentarse a lo que no es él, es decir, frente a la alteridad, debido a que no es capaz de crear nada si no tiene experiencias de lo otro o de los otros. Pues sin el contacto con el mundo, el yo – en su pensamiento – estaría vacío de contenido. La relación dialéctica entre el yo y la alteridad hace posible que la vida humana cobre sentido, experimentarla es un ir y venir entre el contagio de distintos otros, incluido el propio yo. La forma más apropiada para explicar el establecimiento de la

identidad individual y colectiva es a través de la relación intersubjetiva, cada hombre o mujer desde que nace se encuentra ya en correlación con otros. La tradición, el lenguaje, la moral y las creencias son el resultado del desarrollo e interacción de un grupo humano a lo largo del tiempo. Por lo que, la conformación de la identidad individual sólo es posible dentro de una cultura y a través del contacto con la alteridad.

La alteridad es el extrañamiento que trastoca, sacude lo más íntimo de nuestra existencia, cuestiona el significado que le hemos dado al mundo; en cambio, la identidad cultural dota las acciones individuales y colectivas de seguridad y sentido. Cada pueblo entreteje su historia al conformar y renovar su identidad colectiva, en este devenir no puede pasar indiferente ante la presencia de otros pueblos. Reflexionar sobre este encuentro es una de las principales tareas que decidimos emprender en esta investigación. Pues, cuando un individuo o un grupo cultural reconocen la presencia de otros seres que le son extraños ¿de qué dependerá el significado que se dé a ese encuentro?, ¿cómo asumirse frente a los otros? y ¿cuál es la conducta que prevalecerá ante lo extraño?

Un problema fundamental que surge ante la presencia de la alteridad es que de acuerdo con la imagen que se configura sobre lo propio y los otros, sean hombres, naturaleza, cosas, etc. es el comportamiento que se asumirá frente a él. Algunas veces la imagen que nos hacemos de los otros puede ser de integración y de libertad, pero también la imagen puede ser de inferioridad o subordinación, por lo tanto justificar acciones violentas y de dominio. ¿Qué diferencia hay entre ambas posibilidades? La primera postura significa reconocer un vínculo, una unión entre el hombre y el todo. Es decir, un humano no pierde su individualidad, pero se reconoce como parte de algo más, ya sea una familia, un grupo social, una cultura e incluso puede rebasar el campo humano y lograr que la común unión se dé con la naturaleza y/o lo divino; esta forma de interactuar con la alteridad nos conduce al sentido de comunidad porque conlleva una conciliación entre la alteridad y el yo; conciliación con la naturaleza, entre las diversas culturas y entre los hombres.

No obstante, se debe precisar que toda comunidad humana mantiene la tensión entre la unión al todo y la libertad. Pues, la comunidad se puede tornar ideológica y falsa cuando un grupo de hombres se impone a los demás apelando a la tradición, o al bien común. Así, una segunda postura sobre la relación con la alteridad justifica la violencia y el dominio, esta actitud corresponde con un individuo o un grupo que se asume como el único que puede dotar de sentido al mundo, a la naturaleza y a los hombres. De ahí que el hombre se erige, se da su propio ser, al imponer su logos a los demás entes, al convertirlos en objetos bajo su control que manipula de acuerdo a sus intereses. En este sentido, el humano no es parte de un todo, no es un trozo del mundo natural sino que es su dueño, su conquistador. De esta forma un modelo cultura se instituye como arquetipo de civilización y se colonizan a otros pueblos; el orden social se impone y no se forman una comunidad sino un conjunto de individuos que luchan por someterse entre sí.

La significación que damos al encuentro con la alteridad puede conducirnos al camino cerrado de la dominación o al camino de la comunidad. El primero, el de la dominación es una vía cerrada, unilateral ya que un individuo, una cultura o un grupo social establecen lo qué es el otro, cuál es su valor e incluso implementa estrategias para explotar, coaccionar o subordinar a los otros, asimismo enmascara el interés individual en bien común. En el caso de la comunidad establecemos una relación con el otro, la cual no será siempre armónica, ni fácil de conseguir, pero tiene como principio la reciprocidad y la interdependencia.

Para abordar el tema de la alteridad y de la comunidad, la presente investigación se remitirá exclusivamente a la obra filosófica del mexicano Luis Villoro y se tomará como referente el caso concreto de México porque nos permitirá hacer un análisis de los modos en que la otredad ha sido asumida a lo largo de la historia de nuestro país. Si la alteridad comprende lo otro en sentido amplio (dios, naturaleza, hombre, entes) y la otredad se remite a un modo de la alteridad. El presente trabajo tratará dar cuenta de la alteridad a través de la otredad intersubjetiva e intercultural en el pensamiento de Villoro.

La realidad mexicana nos ofrece el panorama adecuado para remitirnos a los significados, ideas, acciones y consecuencias que ha tenido el encuentro, y en muchas ocasiones desencuentro entre grupos humanos, sociales y culturas. Pues, desde el descubrimiento y colonización de América hasta nuestros días tenemos una larga historia sobre cómo se ha dado la interrelación entre los representantes de la cultura occidental y los distintos pueblos indígenas; específicamente los grupos indígenas que habitan este país han sido negados en tanto seres humanos con prácticas culturales diferentes, lo que significa que occidente ha reivindicado su hegemonía por medio del dominio, la imposición o incluso a través del exterminio. Pero, también a lo largo de la historia de nuestro país los distintos grupos sociales que manifiestan distintas ideologías han luchado por imponer unilateralmente su visión del orden jurídico y estatal.

En paralelo a las posturas teóricas cerradas, que no buscan interactuar con los otros sino imponer su visión del mundo y sus intereses por encima de los demás, han surgido movimientos sociales y pueblos que conservan prácticas tradicionales que reivindican el sentido de comunidad. Ejemplo de ellos son los pueblos originarios que han conservado creencias, usos y costumbres que asumen la alteridad y la otredad bajo la noción de comunidad, pues se consideran parte de la naturaleza y manifiestan respeto y cuidado hacia ella; en relación a la esfera humana, las poblaciones indígenas se rigen a través de un consejo y por medio de asambleas discuten las acciones colectivas que se habrán de emprender. De esta forma dentro del espectro social persiste una relación de corresponsabilidad entre los distintos miembros de la colectividad. También, es el caso de algunos movimientos populares como el encabezado por Hidalgo y Morelos en la guerra de independencia o el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, entre otros, que han intentado reivindicar en su lucha el establecimiento de un orden social y político que sea más comunitario y justo.

Cabe resaltar que los pueblos indígenas y los movimientos populares no están exentos de una revisión crítica por parte del filósofo mexicano. Pues, la

lucha social que reivindica su causa a través de la imposición violencia o la comunidad que imponga el bien colectivo a costa de la libertad individual, se torna también falsa y opresora. Gran parte la obra de Villoro indaga las implicaciones ontológicas, epistémicas, políticas y éticas del encuentro con la alteridad y las relaciones que establecemos con los otros. Además que el pensador mexicano ha estudiado de los pueblos indígenas sus formas de vida colectiva, señalando que algunas de las creencias, prácticas y valores de dichas comunidades pueden adaptarse a las sociedades neoliberales. Así, la otredad que revisaremos en Villoro abarca la relación con el otro yo, la relación con los otros que pertenecen a una misma sociedad, la otredad cultural y la correspondencia entre comunidad y alteridad.

Reflexionar acerca de la alteridad intercultural y humana es una tarea imprescindible para los estudiosos de la cultura. El devenir histórico ha evidenciado la imposibilidad de someter a la diversidad de pueblos que componen el mundo actual a un solo modelo de cultura. A la par con el acelerado proceso de globalización se han dado diversas luchas por la reivindicación, por exigir el derecho a la diferencia y el reconocimiento de varios pueblos, etnias y grupos sociales que conforman un Estado; por lo que se ha descubierto que las naciones no son tan homogéneas como se suponía, el desarrollo global debe estar acompañado del ejercicio libre de los individuos dentro de una sociedad, de la integración sin dominación de grupos humanos diferenciados y de los distintos pueblos.

Ello hace relevante indagar: qué resultado ha traído la confrontación entre pueblos conquistados y conquistadores; qué relación subsiste entre la conceptualización que se hace de los otros y las implicaciones éticas y políticas producto de dichas concepciones; cómo se ha entablado la interrelación entre distintas culturas y/o grupos sociales que se confrontan al compartir un mismo territorio; cómo es posible crear un marco de referencia común al reconocimiento de la diversidad cultural y a la vez al interior de una cultura o de una sociedad.

El tema de la otredad y sus implicaciones filosóficas es una inquietud que ha permanecido latente a través del tiempo en Villoro y se ha reflejado ampliamente en su trabajo. A su vez, al ser partícipes del mismo contexto nos es posible comprender mejor las problemáticas que aborda y las alternativas que propone. Lo cual no significa que el pensamiento de Villoro, ni que los resultados de la investigación sean exclusivos para la realidad mexicana. Más bien es la posibilidad de ofrecer, desde la obra filosófica del pensador mexicano, y a través de la historia y cultura mexicana, una forma de entender la dinámica humana en relación con la alteridad.

De acuerdo con Mario Teodoro Ramírez (2010) los rasgos del estudio de Villoro sobre la alteridad se caracterizan por ser pluralista, crítica y propositiva. La reflexión en relación al tema de la alteridad es plural porque nos encontramos con una multiplicidad de formas de comprender y experimentar ese fenómeno; los estudios que sobre este tema hace Villoro, se pueden ordenar de la siguiente manera: en el primero, tenemos que la otredad surge de la relación intersubjetiva producida por el encuentro inesperado de dos subjetividades; el segundo, se refiere a la otredad cultural, en este estadio se analiza ¿cuál ha sido la experiencia y el significado del encuentro con el indígena para occidente? El tercero, es una reflexión de la experiencia metafísica – religiosa de la alteridad; por último, es posible distinguir un cuarto estadio que trata de la vivencia en comunidad y en donde el autor estudia las relaciones que establecemos con aquellos que compartimos un suelo en común, es decir, los otros dentro de una misma sociedad.

Para Ramírez (2010) la filosofía de la otredad en Villoro es crítica de la racionalidad occidental porque cada estadio está acompañado de una crítica a las estructuras racionales egocéntricas de occidente, bajo las cuales es imposible reconocer al otro. En las reflexiones de Villoro encontramos la oposición a todo intento por poseer, conceptualizar, capturar al otro bajo las categorías exclusivas de la razón. Apoderarse del tú, del yo, del indio, de Dios o de la naturaleza es irrealizable debido a que las imágenes que elabora la razón son representaciones, ideas que describen parcialmente lo que creemos es el

otro; es decir, la razón determina, convierte a los seres existentes en conceptos, objetos manipulables, trátase de la naturaleza o de los seres humanos. El acercamiento sólo es posible en la vivencia existencial de abrirnos a la otredad, el intermediario en este encuentro es la empatía, la comunión, el amor o la fascinación que se mantiene fuera de la lógica racional y se instala en la experiencia estética y en la fraternidad. Finalmente, las reflexiones de Villoro acerca de la otredad es propositiva porque intenta constituir un pensamiento racional capaz de acceder al encuentro con la diversidad a través de una postura menos ególatra. La crítica que Villoro hace a la racionalidad hegemónica de occidente tiene como finalidad reformular sus preceptos y hacer posible el reconocimiento de la alteridad a través de una razón plural, abierta al encuentro dialógico ante la diversidad.

Aunque la investigación se haya delimitado a las reflexiones que ha dado el filósofo sobre la alteridad humana y cultural no deja de contener diversa contribuciones, pues el tratamiento que le da a dicho fenómeno es desde distintos campos de la filosofía como es la epistemología, ontología, incluso la estética, la ética y la política. También, es relevante retomar sus planteamientos en tanto que presenta distintas alternativas opuestas al dominio ideológico. Muestra una crítica y a la par una reformulación de las ideas que fundaron el pensamiento moderno occidental, que además enriquece con el acercamiento a las formas culturales de los pueblos indígenas.

El contexto filosófico y cultural en el que se desarrolla Villoro podría considerarse plasmado en su obra, como ha escrito Ramírez es “un modelo en pequeña escala del desarrollo, de las aventuras y los avatares de la filosofía y la cultura mexicana del siglo XX y hasta nuestros días” (2010, p.9). Debido a que la trayectoria del filósofo ha estado presente en cada una de las etapas contemporáneas de la filosofía en México. Ramírez (2010), nos dice, que la labor filosófica en México en el siglo XX se puede dividir en tres momentos y de ahí que la obra de Villoro se encuentre presente en cada uno. Pero además dichos momentos se hacen acompañar de un desarrollo dialéctico: el primero consistió en una crítica de lo universal y reivindicación de lo propio; el segundo,

en una crítica al particularismo y retorno a lo universal; el último momento es una síntesis de lo particular y lo universal. Bosquejemos brevemente y por etapas la trayectoria del pensador mexicano.

La trayectoria filosófica de Villoro tiene su inicio a finales de los años 40's y durara hasta mediados de los 60's. En ese período formó parte del grupo Hiperión conformado por un grupo de jóvenes filósofos, como: Emilio Uranga, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín MacGregor, Salvador Reyes, y Leopoldo Zea. Su actividad fue relevante dentro de los estudios sobre la filosofía de lo mexicano; debido a que sus reflexiones implicaron una continuidad y crítica a los planteamientos que realizaron Antonio Caso, José Vasconcelos, y posteriormente Samuel Ramos con su psicoanálisis del mexicano. Acerca de los hiperiones, nos dice Hurtado (Villoro) que: "Este grupo se propuso dos metas ambiciosas: por una parte, filosofar de manera estrictamente profesional, con el nivel más alto de originalidad y rigor; y por otra parte, filosofar desde y sobre su realidad circundante, filosofar sobre México, sobre América Latina, no sólo como un interés académico más, sino con el fin de transformar esa realidad, de sacudirla, de liberarla" (2008, p. 14) El marco conceptual para dicha tarea fue la fenomenología, el existencialismo francés y el pensamiento historicista de Ortega y Gasset. El momento histórico en que aparecen las reflexiones de los hiperiones es posterior a la Segunda Guerra Mundial, mientras que en México se vivía la consolidación de la Revolución Mexicana ante este panorama se tenía como prioritario comprender nuestras circunstancias. De ahí la relevancia y pertinencia de las reflexiones en torno "al ser del mexicano". La ambición de los hiperiones estaba motivada por las enseñanzas de su maestro José Gaos que fue el impulsor de los estudios sobre la historia de las ideas en México donde colaboró Villoro con su obra *Los grandes momentos del indigenismo en México* y *El proceso ideológico de la revolución de independencia*. Cabe destacar que el filósofo transterrado dejaría profunda huella en él, al grado de considerarlo como su único maestro. En este momento de la historia de la filosofía mexicana, los trabajos de Villoro abordaron principalmente estudios de carácter histórico y filosófico sobre el

indigenismo y la guerra de independencia en México, junto con numerosos ensayos donde aborda el pensamiento existencialista francés, principalmente de Gabriel Marcel y al fenomenólogo alemán Max Scheler. Dentro de esta etapa hay un paulatino alejamiento del existencialismo, por lo que es posible incluir sus investigaciones que realiza sobre el pensamiento de Descartes y los estudios acerca de Husserl.

En el segundo período de la filosofía en México, Villoro rompe con las posturas existencialistas y se convierte en su crítico, puesto que él estaba en búsqueda de un pensamiento filosófico – que a su juicio – fuera más riguroso y racional. De ahí que tuviera un acercamiento con el neopositivismo y la filosofía analítica. Este período abarca la segunda mitad de la década de los 60's hasta mediados de los 80's. En esta época México pasaba por un proceso de modernización y de integración al orden mundial; existe un alejamiento de los intelectuales del país frente al nacionalismo mexicano porque se descubre como ideológico y autoritario. Por lo que se desarrollan en México dos corrientes filosóficas de corte universal: el marxismo y la filosofía analítica. En 1967 inicia en México el desarrollo de la filosofía analítica representada por el mismo Villoro y sus colegas Alejandro Rossi y Fernando Salmerón. Fundan la revista *Crítica* del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Su propósito era llevar a cabo una reflexión rigurosa y una actitud crítica que los llevó al análisis conceptual. En 1974, Villoro funda la División de Humanidades y Ciencias Sociales de la sede de Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), para la conformación del profesorado en el área de filosofía contrató por igual a marxistas como analíticos, lo cual da muestra de su imparcialidad y pluralismo filosófico. De su incorporación a la analítica destacan sus obras *Creer, saber y conocer* y *El concepto de ideología y otros ensayos* en la que es palpable la depuración del significado del concepto de ideología y de los problemas concretos de las formas ideológicas.

La última etapa de la historia de la filosofía en México inicia en la década de los 90's y continúa hasta la actualidad. En este período Villoro ha abordado las problemáticas en torno a la alteridad intercultural que de cierta forma ya se

encontraban al inicio de su formación. Sin embargo, estos problemas fueron matizando a lo largo de su desarrollo. Ya desde la obra *El concepto de ideología y otros ensayos* podemos señalar su interés por definir una cultura auténtica en oposición a una ideológica. Su preocupación por esclarecer el dilema entre la preservación de una cultura particular y el proceso de occidentalización sin que ello implicara la negación de la primera. En lo sucesivo sus reflexiones filosóficas se enfocan a la diversidad cultural, la ética y la acción política. Estas últimas aportaciones se encuentran contenidas principalmente en los siguientes títulos: *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* y *Estado plural, pluralidad de culturas*. Las últimas reflexiones del filósofo mexicano están íntimamente relacionadas con acontecimientos nacionales y de orden mundial. Un suceso fundamental en el ámbito nacional fue el levantamiento del EZLN que puso en evidencia una vez más las condiciones de desigualdad y marginación que sufren los indígenas de nuestro país; por lo tanto, no existe una cultura homogénea en el país sino una diversidad cultural. A ello se suma el fenómeno de globalización que conlleva un constante contacto entre culturas. Ante tal panorámica Villoro se ha detenido a reflexionar si este proceso global puede conducirnos a una ética transcultural que sea producto del diálogo intercultural.

A través de la trayectoria del pensador mexicano observamos que su obra ha sido un desarrollo paralelo con el de la historia de la filosofía en México; es posible constatar como las primeras obras de Villoro forman parte del proyecto por reflexionar sobre el ser del mexicano, después al formar parte importante del grupo de analíticos en México se inserta en el segundo momento, y posterior a ello, su reflexión sobre la interculturalidad y la ética política lo incluyen en la última etapa de la filosofía en México. Por lo que, desde el inicio de su trabajo filosófico sus contribuciones han sido constantes, en relación con la histórica del pensamiento en México, atendiendo a diversos problemas, intereses y retomando distintas corrientes filosóficas.

El problema central de la presente investigación es revisar a lo largo de la trayectoria de Villoro el tema de la alteridad. Por lo que indagaremos ¿cuáles

son las forma en que ha explicado el tema de la otredad a lo largo de su pensamiento?, a su vez nos centraremos en los siguientes aspectos: ¿qué relación subsiste entre la conceptualización que se hace de los otros y las implicaciones éticas y políticas producto de dichas concepciones?, ¿qué relación se establece entre la crítica a la racionalidad moderna con el tema de la otredad?, ¿cómo Villoro entiende la noción de alteridad en relación con el sentido de comunidad?, y finalmente ¿en qué medidas sus planteamientos logran escapar de las propuestas unilaterales para relacionarnos con los otros, hombres y mujeres con quienes compartimos el mundo, ya sea que pertenezcan a una misma cultura o a una diferente?

El problema que se ha planteado nos conducirá al estudio de la filosofía de Villoro, específicamente a reconstruir sus reflexiones en torno a la alteridad y a revisar la crítica que dirige al pensamiento moderno e idealismo filosófico, al ser estas últimas, posturas sesgadas para las interrelaciones que se establecen con el otro o con los otros. A su vez, nos será posible recuperar las aportaciones que hace al tema de la racionalidad y el sentido ético de la comunidad. Lo que finalmente nos permitirá valorar el trabajo filosófico de este pensador mexicano en lo que respecta a la posibilidad de mantener un encuentro con la otredad en sentido abierto, sin imposición y siempre dialógico.

A lo largo del trabajo del filósofo mexicano podemos señalar dos momentos diferenciados en los que el tema de la otredad ha sido abordado. En un primer período se encuentran dos reflexiones relevantes: una, es sobre la otredad intersubjetiva en las que Villoro muestra la tensión amorosa entre dos subjetividades que se quieren reconocer como libertad. Y otra intercultural en la que hace una revisión histórica de los modos en que la otredad indígena ha sido significada por europeos, criollos y mestizos en la realidad mexicana. En el segundo período, de igual forma hay dos reflexiones en torno al tema de la otredad. En la primera aborda nuevamente la interculturalidad pero ya no está centrada exclusivamente en el indígena sino el problema que existen entre la diversidad de culturas en un contexto contemporáneo, que ha cuestionado fuertemente la expansión colonizadora de la cultura europea. Dentro de este

mismo período, la segunda reflexión que hace sobre la otredad se refiere a los otros dentro de un mismo orden social. Tomando en cuenta la crisis de los Estados nacionales, la caída de los sistemas socialistas y el auge del sistema neoliberal.

Ahora bien, la hipótesis de trabajo es la siguiente: en la obra de Villoro la alteridad es entendida como indeterminable e inaprensible a las categorías racionales abstractas. De la alteridad podemos decir más cuando la experimentamos y la reconocemos en la vivencia, en el encuentro con la otredad y en la intermediación directa con el Ser, los entes, la naturaleza, lo sagrado y los humanos concretos. ¿A qué se debe que se experimenta más que se racionalice la alteridad? a que la tensión latente entre el yo y los otros siempre es posibilidad, apertura e influencia recíproca; en cambio, ante un yo racional el otro queda olvidado y más que tenerlo nos quedamos con una imagen, una idea de lo que es. Al quitarle a la experiencia su carácter de encuentro y convertirse en denominación se da paso fácil a la subordinación, cosificación y la explotación.

De acuerdo con Villoro, la relación que se establece entre comunidad y alteridad es la apertura y la posibilidad del encuentro con los otros. Esto se debe a que hay algo en común, es decir, ambos seres están participando, comunicando y significando. Así, más que determinar al otro estamos siendo juntos. El filósofo mexicano ha señalado que la relación intersubjetiva amorosa se sostiene por un frágil hilo, porque hay dos libertades que apelan a la voluntad y a la libertad del ser amado para que corresponda. Y lo mismo sucede con los otros dentro de un orden social, una verdadera comunidad implica la autonomía de cada uno de sus miembros para ligarse a los otros, para incluirse, para actuar conforme al bienestar común. El sentido de comunidad que plantea Villoro privilegia la racionalidad dialógica, abierta a los otros en lugar de una racionalidad abstracta e instrumental que responde al pensamiento filosófico que tiene su origen en la Modernidad.

El resultado de nuestro estudio está estructurado en cuatro capítulos. En el primero, señalamos la reflexión que elabora Villoro sobre el indigenismo

como otredad cultural que ha sido conceptualizada, pero no reconocida y más bien subordinada. En el segundo, se estudia la valoración y crítica que hace Villoro al pensamiento moderno; también, se revisa la reformulación sobre lo racional a través del concepto de ideología, pensamiento disruptivo y lo razonable. En el tercer capítulo, se analiza la crítica que hace Hurtado al trabajo de Villoro sobre el indigenismo; se retoma los trabajos que hace el filósofo mexicano sobre el rechazo a la substancialización del cogito cartesiano y la recuperación ontológica del ser como existencia y comunión con los otros. En este mismo capítulo – a través de la interpretación de Ramírez – estudiamos la transición del sentido de la comunión al de la comunidad. En el cuarto, y último capítulo, revisamos la propuesta intercultural del filósofo mexicano y la contrastamos con las ideas que sostuvo en su primera etapa en la que abordó el tema del indigenismo.

CAPÍTULO 1

EL INDIGENISMO: DOMINACIÓN E IDEOLOGÍA

En este capítulo se explicarán las primeras reflexiones filosóficas de Villoro sobre el tema del indigenismo, que dan como resultado una crítica al pensamiento mestizo – occidental en el que subyace una serie de nociones sobre el indio que en realidad justifican la dominación del otro. Para ello, se tratará de precisar la relación entre los conceptos: alteridad, otredad, indigenismo e ideología; asimismo, se hará un análisis extenso de la obra *Los grandes momentos del indigenismo en México* para establecer que el indigenismo es una imagen ficticia de lo que se supone es el indio. El indígena es alteridad inaprensible que no fue reconocida por los representantes del pensamiento occidental, porque cada momento del indigenismo descrito por Villoro, es incapaz de reconocer el carácter de otro al indígena y más bien ha consistido en una determinación ficticia e ideológica para someterlo, expropiar sus territorios y negar el valor de su cultura.

1.1 Alteridad y otredad

La alteridad es el descubrimiento de lo otro, constituye todo aquello que nos desafía, nos hace frente y nos muestra un rostro desconocido, ¿qué hacer ante la presencia perturbadora de lo inasible? Eso que hace resbaladizo el suelo que pisamos es una fuente inagotable de incertidumbre, que nos muestra la fragilidad de la condición humana y su civilización. Su presencia nos resulta incómoda, pues la alteridad irrumpe y hace temblar el orden conquistado. El estado de extrañeza logra subsanarse a través de la razón, esta capacidad humana para poseer las certezas en un mundo incierto. Gracias a ella, la humanidad puede arreglárselas con su libertad y con aquello que se presente como desconocido.

El afán de querer entender el mundo ha conducido a la transformación de la naturaleza, la construcción de diferentes culturas y diversas formas de pensar. De tal manera, que es posible entender por razón todos aquellos atributos de la

inteligencia que hacen posible la comprensión y la significación del mundo. Estas cualidades de la razón permiten crear una personalidad, o como lo entendían los náhuatl la construcción de un rostro y un corazón. También, configuran una cultura que es una red de significación que permite que la humanidad tenga un hogar. La cultura ya instituida se convierte en una morada segura. Cuando llegamos a esta vida nos reciben dentro de un mundo con sentido; los antepasados nos arrojan con las certezas conquistadas, nos han legado sus costumbres y sus valores. Todo ello producto de un arduo trabajo reflexivo, que permite que nos identifiquemos, que naveguemos seguros en el viaje de la vida.

Sin embargo y pese a las conquistas de la razón, el humano oscila entre la certeza y la incertidumbre de sus propias convicciones; cuando más seguro se siente repentinamente se le muestra el rostro de lo inabarcable. Aquello que embiste a la razón y a la vez le resiste, es la presencia de la alteridad que es múltiple e informe, puede tratarse de la extrañeza ante la naturaleza, la divinidad, la diversidad humana o la multiplicidad del yo, etc. Lo que significa que dentro de cualquier sistema de creencias aparece la alteridad, es decir, la sospecha de que hay algo aún velado, que se escapa al ejercicio racional; ante lo incierto es necesario sobreponerse para volver a configurar el orden. Por ello, la presencia de lo otro se presenta en los lugares más comunes, pues radica en el corazón de los seres humanos, es el reflejo más fiel de su naturaleza. La conformación del yo y la configuración de un mundo con sentido sólo es posible con la presencia de los otros que son percibidos, comprendidos u ordenados. Así, condición de racionalidad es la alteridad, de lo contrario la razón no tendría nada que descubrir y orden.

La otredad es cuando identificamos la alteridad (lo inaprensible) en un humano, sea hombre o mujer, o sea un grupo cultural. Ahora bien, el contacto con la alteridad está plagado de diversas manifestaciones de la otredad que van “desde el otro como objeto, confundido con el mundo que lo rodea, hasta el otro como sujeto igual que yo, pero diferente de él, con un ínfimo de matices intermedios” (Todorov, 2005, p. 257). Por lo tanto, el contacto con la otredad no siempre es un encuentro amistoso, que transcurre con tranquilidad o que conlleve

un enriquecimiento recíproco entre distintas subjetividades. En muchas ocasiones, el otro se convierte en un objeto del cual se dispone, al cual es posible examinar, sacrificar o esclavizar. El encuentro con la alteridad que determina conceptualmente al otro, que encierren un significado negativo y que tengan por función justificar el sometimiento o explotación del otro, es una vía cerrada e injusta porque nos conduce a la dominación. Ya se trate de la naturaleza, un ser vivo u otro humano, la característica principal es que el encuentro es unilateral porque ese otro jamás es escuchado.

1.2 Alteridad cultural e indigenismo

Los rasgos distintivos de la falta o reconocimiento de la alteridad cultural, radica en el tipo de imágenes, concepciones o representaciones que elabora un individuo, un grupo social o una cultura frente a otra que le resulte ajena. El contacto con «otros» que son asumidos como tales, conlleva una determinada manera de percibirlos y, al mismo tiempo, una opción de cómo interactuar con ellos. Por lo tanto, uno de los problemas fundamentales que surgen ante la presencia de la alteridad cultural es que el “yo” genera una imagen de los seres humanos, antes desconocidos, y de acuerdo con esa proyección es el comportamiento ético que se asumirá con el otro; por lo que, si la representación de la cultura extraña no es de reconocimiento, no es abierta a lo otro y no es dialógica la realidad subjetiva e idiomática de un grupo cultural será negada.

Un caso histórico trascendente sobre el encuentro intercultural es el “descubrimiento” del continente americano, dicho suceso implicó una experiencia radical con la otredad porque es el encuentro con un mundo completamente distinto. El europeo, frente a los nativos americanos, los juzga inferiores, por encima sólo un poco de las bestias y las acciones que llevará a cabo serán congruentes con la imagen que se ha hecho del aborigen americano. Ésta es la de un ser anómalo, problemático e inferior; por consiguiente, el camino a seguir es la aniquilación o bien la colonización. Las categorías negativas sobre el americano muestra la relación entre percepción y valoración, entre teoría y praxis porque si la

imagen de ese otro es peyorativa, el comportamiento moral y político en perjuicio del otro está justificado. Al respecto, nos dice Ramírez que en el caso de América latina: “La colonización consistió en un proceso de desconocimiento y negación del otro, del indígena, mediante un mecanismo de construcción y definición de su ser desde los marcos ideológicos y las estrategias políticas de colonización” (2007, p. 154). La historia nos demuestra que los europeos no estaban preparados para aceptar una realidad cultural distinta, los esquemas occidentales estaban determinados de tal modo que se erigían como parámetros universales de civilización. Todo aquello que no fuera congruente con sus categorías tendría que ser corregido, es decir, pre – existe una razón dominante e intolerante a todo lo que no es ella misma. Estamos ante una cultura que se impone sobre otra, sin tratar de entender las formas de vida de los pueblos sometidos y que cuenta con los instrumentos necesarios para lograrlo.

A partir de este encuentro cultural surgirán dos vocablos para designar a los habitantes naturales del continente recién descubierto: el indio y el indígena. El término indio surge del error geográfico que sufre Cristóbal Colon al encontrarse con los nativos de Guanahamí que llamó indios al creer que eran habitantes de las “Indias” (lugar al que pretendía llegar). Los naturales de América fueron presentados al resto del mundo con la palabra indio y a través de esta categoría, predeterminada por los europeos, se enmascaró e uniformó a todos los pueblos del continente porque se encubrió su alteridad concreta y humana, y se omitió la diversidad cultural, de lenguas, religiones, mitos e historia de cada población que existía antes de la llegada de los españoles. Es decir: “La palabra indio no explicaba al antiguo y ahora dominado habitante de América, sólo lo nominaba a partir de la unificada imperialidad hispana como categoría social sometida.” (CIELC,s/f)

Por otra parte, el término indígena tuvo un uso más frecuente después de la colonia con la finalidad de suavizar la carga peyorativa que llevaba el vocablo indio. Etimológicamente, la palabra indígena significa: nativo de un país, del latín *indígena*, “el que es de allí”, procedente del país de que se trata, autóctono. Lo cual, significa que toda persona nacida en un lugar determinado es indígena de

ese lugar. Si nos apegamos a esta definición: indígena es el nativo antes de la llegada de los europeos, como el criollo, mestizo o cualquier otra casta o persona nacida en América; sin embargo, el uso del término se aplica exclusivamente a las etnias heredadas de las culturas prehispánicas. Indio e indígena a lo largo del tiempo se han utilizado de manera indistinta y refieren a los habitantes o descendientes de los pobladores antes del descubrimiento del territorio americano. Dichas categorías encierran una carga significativa y compleja que ha suprimido la diversidad étnica de los distintos pueblos americanos, e interpretan al nativo americano como un ser que debe ser civilizado; además es una representación asimétrica y más bien ficticia de lo que ha sido el americano.

A partir de estos vocablos es posible establecer lo que es y ha sido el indigenismo: es un término cambiante a lo largo del tiempo, que sirve para designar a un sujeto problemático llámese indio o indígena y que va acompañado de varias tareas: socioeconómicas, políticas y culturales. Villoro (1996) denominó indigenismo al proceso de construcción de discursos ideológicos que justifica y proporcionan estrategias para oprimir al indígena. Estas concepciones inician con la conquista y la colonia de Latinoamérica y continuaran a lo largo de la historia. Lo que significa que el otro culturalmente distinto se presenta como un asunto que debe de ser regulado. Villoro explica que:

Sobre la cultura del indio, sobre su vida, su mentalidad, su comportamiento, en una palabra sobre su mundo histórico, levántase un constante proceso de conceptualización, en el doble sentido que tiene este término en castellano: como elevación del mundo indígena a conceptos, y como valoración del mismo. A lo largo de la historia, español, criollo y mestizo han expresado en concepciones unitarias este proceso de conceptualización de lo indígena (Villoro, 1996, p. 13)

El indigenismo pasó a convertirse en un proceso que a lo largo del tiempo ha configurado teóricamente al indio, bajo el cual, se le valora y se instituyen estrategias para subordinarlo y adaptarlo a la cultura occidental. Las descripciones teóricas y las estrategias políticas argumentan tener como finalidad buenas intenciones, ayudar al indígena a su desarrollo espiritual, cultural o económico; pero contrariamente, existe un desconocimiento y una negación de la diversidad

étnica que ha arrojado al indoamericano a la marginación, pobreza y exclusión. En el encuentro con los pobladores del continente americano el occidental se sitúa como sujeto hegemónico y cuando “la relación (con el otro) es asimétrica se presentan alternativas como el exterminio físico, («genocidio»), la esclavitud, la creación de «reservaciones», la segregación espacial, el establecimiento de leyes especiales. Una de estas alternativas es el indigenismo” (Krotz, 1998, p. 163)

Ante tal panorámica, es posible establecer que el indigenismo es una forma no reconoce la alteridad cultural porque implica representaciones ficticias, descripciones unilaterales, en las que el mediador no es el reconocimiento recíproco. Así, aunque en algunos casos la definición del indígena no sea de desigualdad, si se mantiene una relación de subordinación, es decir, que de antemano queda negado el reconocimiento y valor de su diferencia cultural. El indigenismo se vuelve una vía inaceptable porque niega al otro en tanto diverso, presupone como anomalía la diferencia cultural y por lo tanto, justifica el uso de la violencia para homogenizar a todos los miembros de una sociedad. Por lo que, en el siguiente apartado, se mostrará cómo es que el estudio de Villoro sobre el indigenismo nos muestra que la realidad indoamericana ha sido negada en lo que respecta a su otredad a lo largo de la historia.

1.3 Momentos del indigenismo

En 1950 Villoro publica *Los grandes momentos del indigenismo en México*. En esta obra, el pensador mexicano, encuentra en las circunstancias peculiares de nuestro país una nueva categoría conceptual para reflexionar el encuentro intercultural, y al mismo tiempo enfrentar filosóficamente un problema que concierne a los mexicanos de forma íntima: el conflicto del mestizo frente al indígena. La obra pertenece a una época que se caracteriza por un renovado entusiasmo y revaloración por lo mexicano. Filosóficamente, surgen líneas de investigación que buscaban recuperar la historia del pensamiento en México, y a partir de esa recuperación crear un pensamiento auténtico que surgiría de las

circunstancias propias. Al mismo tiempo existe un interés por el pasado indígena y se busca la integración de éste al proyecto nacional.

La obra de Villoro responde a las inquietudes filosóficas del período en el que surge, en ese sentido, es congruente con su época, porque su investigación era consistente con los intereses que estaban encaminados a la reflexión histórico – filosófica de la realidad sociocultural de México; Villoro, junto con un grupo de jóvenes, discípulos de José Gaos, constituyeron el grupo Hiperión que buscaban fundar una filosofía auténtica, un pensamiento autónomo y racional que indagara el ser del mexicano, para ello se sirvieron del idealismo alemán y el existencialismo francés con algunos tintes marxistas.

Los grandes momentos del indigenismo en México también se anticipó a las formas del pensamiento mexicano que surgieron después; por lo que, es posible destacarla como una obra precursora e innovadora. Al respecto Sánchez Prado (s/f) señala que el libro contiene: una crítica – de manera intuitiva – a las limitaciones del proyecto nacional que buscaba la configuración de la identidad mexicana, que en esa época se encontraba en su mayor auge. También es una crítica al aparato ideológico que sustentaba el Partido de la Revolución Institucional (PRI) bajo la noción de mestizo, pues Villoro deconstruye esa categoría develando su carácter ideológico; es precursor del auge del comunitarismo, particularmente del Neozapatismo; y desmonta dos siglos de construcción de discursos del mexicano, adelantándose a las descripciones de una condición posmexicana.

Desde la perspectiva metodológica podemos destacar que el trabajo histórico está regido por un ejercicio riguroso y abierto a nuevas formas de comprender el pasado, y configura una nueva estrategia para abordar el estudio histórico del pensamiento del mexicano. Usualmente, el estudio sobre el indígena se realizaba a partir de su realidad inmediata, en cambio, Villoro se propuso indagar cómo concebían al indoamericano los que no lo eran. “Su atención se concentró en las manifestaciones de la alteridad de la historia mexicana, en las expresiones que revelaban cómo unos seres humanos dotados de identidad étnica, social y cultural, evaluaban a otros seres humanos distintos” (Flores, 1993, p. 290) Villoro,

se planteó ahondar sobre la alteridad indígena “a través de una genealogía de los modos en que esta alteridad ha sido negada y reconstruida a lo largo de la historia de nuestro país” (Ramírez, 2007, p. 154) lo que significa descubrir: “¿cuál es el ser del indio que se manifiesta en la conciencia mexicana?” “¿Cuáles son las estructuras conciencales que responden a cada tipo de concepción de lo indígena?” (Villoro, 1996, p. 13). Se trata de un estudio de los aparatos conceptuales y las creencias básicas que estaban detrás de esas nociones sobre el indio. Para ello utilizó las siguientes estrategias:

Divide la historia del indigenismo en México en tres momentos: el primero corresponde al periodo de la Conquista y Colonización; el segundo, abarca desde el momento previo a la Independencia hasta el Positivismo del siglo XIX; El tercero abarca desde el indigenismo antes de la Revolución Mexicana hasta el momento en que se escribió el libro.

Configura y describe cada momento del indigenismo al elaborar una comprensión de las bases teóricas, epistemológicas que configuran la conceptualización del indoamericano. Posteriormente, identifica los juicios de valor sobre el indígena que surgen de ese aparato epistémico; y por último, elabora un análisis crítico de esa construcción indigenista. En este paso encontramos que el proceder de Villoro es cuidadoso, pues trata de alejarse, lo más posible, de la postura prejuiciosa, no existe la confrontación acrítica. Para lograrlo, elaboró un examen específico de algunos autores y sus obras, a los que trata de explicar de acuerdo a su contexto; por lo que es posible observar la reconstrucción minuciosa de cada uno de los argumentos que entrelazan su concepción y valoración de lo indígena. Posterior a la comprensión vemos un capítulo donde ofrece una perspectiva crítica de las consecuencias de dicho indigenismo.

A través de estos pasos es que el tema del indigenismo se convierte en un análisis sobre la alteridad negativa, pues descubre que en los resortes discursivos que han constituido al indígena, en la mente de los mestizos y occidentales, se ha justificado su sometimiento. Esto significa que por primera vez el análisis reflexivo en torno al indígena da un vuelco, pues ya no es el indio y su esencia lo que hay que discutir sino el papel que se ha asumido ante él. A continuación, se describirá

cada uno de los episodios históricos que manifiestan la representación sobre el indígena y porque cada uno de ellos son vías negativas para el encuentro con la alteridad.

1.3.1 Primer momento

La reconstrucción del indigenismo, realizada por Villoro, inicia con el primer momento denominado: “Lo indígena manifestado por la providencia” (1996) en el cual analiza las concepciones que se tuvieron sobre el indígena a partir de la conquista y colonización de América latina. Para ello investigó las figuras de Hernán Cortés y Fray Bernardino de Sahagún y sus obras *Cartas de relación de la conquista de América e Historia general de las cosas de la Nueva España* respectivamente.

Sobre Cortés, Villoro (1996) nos describe a un personaje que oscila entre el hombre renacentista y el caballero medieval porque al enfrentarse a un territorio nunca visto por el europeo se asume como el investigador o científico curioso, encargado de develar los secretos que guarda el territorio recién descubierto, no oculta su admiración por la tierra y los pueblos que a sus ojos cobran vida, y a la vez, los considera suyos; pues él es el encargado de descubrirlos y presentarlos al mundo occidental. También Cortés se asume como el conquistador capaz de argüir astucias militares para lograr la victoria al enfrentarse a los infieles que habitan el continente, ya que “él es el cruzado que defiende la fe con la punta de su espada. Brazo de Dios contra el pagano, es portador de una excelsa misión divina: castigar al infiel para aumentar el reino de Cristo.” (Villoro, 1996, p. 31). Es posible determinar que las valoraciones de Cortés ante el indígena son contrapuestas porque coincide la admiración por su cultura, por su alto grado de civilidad, y al mismo tiempo con la desconfianza ante unos seres humanos que han sido presa del demonio. De esta postura ambivalente establece como tareas posteriores a la conquista: conformar un reino y una iglesia poderosa en América que reafirmará y fortalecerá el dominio universal de la cristiandad.

Como ya se mencionó, el segundo personaje analizado por Villoro es Fray Bernardino de Sahagún; al igual que en Cortés, identifica dos perspectivas en la forma de concebir al indígena:

La primera, “Perfil sobrenatural de América”, el indio americano es juzgado a través de la religión católica, es decir, la guía para valorarlo son las Sagradas Escrituras y los cánones establecidos por la Iglesia Católica. Ante el fraile, el pueblo americano es adorador de Satanás, por ello, la civilización indígena es antagónica del cristianismo: mientras una es un pueblo al servicio de Dios la otra es sierva de su peor enemigo, tal antagonismo hace imposible cualquier conciliación; por lo tanto, el pueblo en pecado debe redimirse, y, para ello, Dios ha enviado a los españoles. En la otra perspectiva, “Perfil natural de América”, se contempla al indígena en sus circunstancias y creaciones propias, bajo este enfoque son catalogados como un pueblo con un estricto código moral, una rígida educación capaz de instaurar una civilización ordenada, con grandes virtudes y conocimientos. La religión bajo el enfoque natural muestra una faz menos monstruosa, “la idea de la divinidad que se desprende de las oraciones transcritas por Sahagún parecen contradecir totalmente su previa interpretación, la filosofía moral del indio, sus conceptos sobre el mundo y vida, mal podrían acoplarse con un pueblo endemoniado.” (Villoro, 1996, p. 70) ¿A qué se debe puntos de vista tan contrarios en Sahagún?

La aparente contradicción responde a una finalidad práctica, pues el misionero busca que su obra sea más un arma en contra de la idolatría que un testimonio histórico. Por ello, trata de desvirtuar la religión del indígena, prevenir sobre los ritos para que los evangelizadores los identifiquen y castiguen a sus ejecutores; al mismo tiempo intenta describir las prácticas más afines a las cristianas para que los frailes las retomen y las usen en su provecho, pues de acuerdo con la perspectiva natural, la civilización prehispánica contiene un elevado código moral que puede preservarse.

Ante las dos valoraciones que se hacen sobre el indio, triunfará el polo sobrenatural porque, aunque Sahagún explora las formas de vida de los habitantes del Anáhuac para adaptar algunas costumbres indígenas a las

prácticas de evangelización, esta supuesta adaptación no fue una concesión recíproca sino una táctica que propone el fraile para instaurar la nueva religión. Por lo tanto, la descripción de costumbres e ideas morales de los indígenas no tiene como meta un entendimiento recíproco; el conocimiento tiene como objetivo exterminar o curar a los indígenas de su religión satánica. La sustitución de la tradición indígena por otra ajena trajo consigo la caída del indio, pues este nuevo orden es más individualista y permisible; por lo que los indios, no encuentran el ambiente acostumbrado para mantener la virtud, por ello el misionero propone instaurar un régimen que sea semejante al que estaba habituado el indio, es decir, austero, una educación rígida y comunal, que "... será posible por la conversión de las formas culturales del mundo del pecado en sus formas más semejantes en el mundo de la gracia... la traducción tomará, pues, las formas sociales indígenas vaciándolas de su contenido pagano" (Villoro, 1996, p. 93). Sin embargo, tal adaptación resulta ineficaz porque el estricto código moral que le daba fortaleza a la sociedad azteca estaba consolidado por su religión, al desaparecer ésta la sociedad entera decayó. Ante tal fracaso, Sahagún considera que la cultura indígena no puede ser preservada y debe desaparecer para dar lugar a la nueva sociedad novohispana.

En la lectura que hace Villoro de este primer momento del indigenismo identificará en Cortés, en Sahagún y en los novohispanos en general una paradoja fundacional en la forma de concebir al indígena: la contraposición entre las valoraciones natural y sobrenatural. La perspectiva natural conlleva un reconocimiento anticipado a una tierra, un humano, o cultura que se manifiestan como desconocidos; pero que son manifestaciones de una otredad que es vista como unidad plena, dotado de sentido en sí misma; en cambio, desde la perspectiva sobrenatural el indio se encuentra indefenso "su mundo adquiere significación distinta a la que él le había prestado porque ahora son otros propósitos e intenciones los que lo vertebran. Se le revela que toda su vida y su cultura iban en contra de la dirección que proseguía la historia universal" (Villoro, 1996, p. 99). Por lo cual es culpable y su rostro se revela pecaminoso y demoníaco.

El ser del indio adquiere una dimensión maligna que efectivamente le corresponde, pues va en contra de la dirección de la humanidad regida por Dios mismo. Esa es la dimensión de su ser que resalta a los ojos del hombre que lo descubre y, a la vez, de la misma providencia que utiliza al descubridor (Villoro, 1996, p. 100)

La mentalidad responsable de la aparición simultánea de dichos opuestos es el colonialismo español, hijo del Renacimiento, que tendrá una concepción del indoamericano muy particular, pues ve en el otro una expansión de occidente y no la presencia de un otro absoluto. Es decir, los españoles se consideran como un instrumento de la divinidad para corregir a estos nuevos paganos y expandir su Reino. Por lo que Villoro cataloga este primer momento del indigenismo como un encuentro trágico, porque aunque el indio a los ojos de los españoles es culpable de idolatría, su pecado es por ceguera, son pecadores por inocencia. “El pecado no pertenecerá a la conciencia reflexiva aunque se mostraba presente en una dimensión real, aunque oculta, de su ser. Al igual que el rey Edipo, el indio pecaba sin saberlo” (Villoro, 1996, p. 103). Su culpa no es de carácter ético porque ésta juzga de acuerdo a la recta intención sino que pertenece a una realidad supraindividual que sumerge al indio en una realidad que lo trasciende: la esfera religiosa. La única salida ante la ambigua situación del indígena es la destrucción de su cultura y expiar su culpa por medio de la conversión. El indígena debe de negar su propia cultura, para reconciliarse con Dios. De esta trágica renuncia surgirá el pueblo mexicano.

El proyecto colonial de América y la relación que establecen los españoles con la alteridad indígena estarán marcados por estas polaridades contrapuestas con las que el indígena fue valorado. Debido a ello:

La historia de esa época refleja la inquietante conciencia de quien se enfrenta a un mundo de doble fondo... la aparente incoherencia en todos los juicios teóricos y actitudes prácticas de quienes vivieron en ella. El amor y la protección hacia el indio sucédanse al desprecio y la condenación, el respeto a su libertad trastuécase en la peor esclavitud; la utopía más generosa vacila en los más hirientes desnudos (Villoro, 1996, p. 109 - 110)

1.3.2 Segundo momento

El segundo momento denominado: “Lo indígena manifestado por la razón universal” surge después de tres siglos de colonización. Ahora el europeo cuenta con una perspectiva distinta para juzgar nuevamente al continente americano y sus habitantes. La Ilustración y posteriormente el positivismo serán los paradigmas encargados de llevar a cabo esa nueva tarea. Sin embargo, ahora el criollo alzaré la voz para reivindicar el pasado indígena con los mismos recursos teóricos que le proporciona la cultura occidental. Los personajes que analiza Villoro en este segundo período del indigenismo son: Francisco Javier Clavijero, Fray Servando Teresa de Mier y Manuel Orozco y Berra.

A partir de la Ilustración la razón se convierte en un instrumento infalible y universal para conocer, validar y juzgar todo lo que este a su alcance; América y sus habitantes no serán la excepción. Bajo este nuevo paradigma el nuevo continente ya no es valorado bajo la perspectiva sobrenatural, no obstante, el polo natural que antes reivindica a los indios y su tierra, ahora, a la luz de la razón denuncia que América es una tierra maldita.

El primer defensor de las interpretaciones elaboradas por los europeos es un criollo jesuita llamado Francisco Clavijero. Los objetivos que persigue están encaminados a desacreditar una serie de imágenes distorsionadas que se han tejido alrededor de la geografía de América, la naturaleza y capacidad intelectual del indígena y su cultura para ello procederá su defensa con el mismo criterio que ha usado el europeo: la razón. De ahí que Villoro (1996) señale que en realidad Clavijero inicia una contienda contra todo un sistema de ver el mundo y la historia, pues la razón universal proclamada por muchos europeos en realidad es en apariencia, ya que ésta, sólo ha servido como instrumento de dominio para occidente. La racionalidad europea ha consistido en la conversión de todo objeto a su imagen y semejanza, rechazando aquello que le sea irreductible; todas las calumnias en contra de América se derivan de tal punto de vista.

Ante la arrogancia de Europa se levanta la voz del criollo en protesta ante una cultura que se erige como arquetipo de civilización y racionalidad. Clavijero

procede su defensa con respecto a la geografía del continente al aplicar el mismo criterio que el hombre occidental: si se juzga que las especies de América son defectuosas por diferir en algunos rasgos de las especies que se encuentran en Europa o África este mismo criterio se puede aplicar de forma inversa, es decir, que bajo el mismo argumento es posible sostener que el defecto puede encontrarse en las especies conocidas por el antiguo continente.

El jesuita también se dio a la tarea de elaborar una historia del pasado indígena tratando de hacer propia la mentalidad de los personajes y su cultura. El relato sobre el pasado indígena está lleno de héroes épicos y enseñanzas morales. Cuando la narración llega a la conquista trata de mostrarnos como vivieron e interpretaron estos sucesos los indígenas; de esta manera, la conquista cobra toda su dimensión humana al presentarse como un trágico acontecimiento para un pueblo valeroso y noble que después de alcanzar la cima como un gran imperio cae vencido por la cobardía de su soberano. Su caída traerá consigo la del resto de los pueblos del Anáhuac, pues al someter los aztecas a sus hermanos de raza forjó su servidumbre y la de los demás pobladores.

Ante esta nueva perspectiva ¿Cuál es el criterio que utiliza el jesuita para valorar al indio y su cultura antes de la llegada de los españoles? “Las naciones americanas eran... poco evolucionadas, en un estado inicial de desarrollo, como tales habrá que juzgarlas. Estúpido sería pretender equipararlas a las modernas y bien desarrolladas civilizaciones europeas, pero no menos lo sería compararlas a pueblos bárbaros o semisalvajes” (Villoro, 1996, p. 141) El criterio que establece Clavijero desmiente cualquier inferioridad, física o moral que se le atribuían al indígena. La diferencia en todo caso estriba en que los europeos tienen un grado más desarrollado de cultura, lo que se traduce en una mejor educación. Así la distancia que separa a estos seres humanos no es esencial sino accidental, puede corregirse. No obstante, la tarea de instruir al indígena es de carácter político en tanto que su estado de subordinación, el tutelaje que ha ejercido el occidental, ha sido la causa de que el indio se encuentre en estado de decadencia. De manera, que Clavijero vislumbra que la inferioridad supuesta en el indio no está en él sino en el régimen político creado por España.

A su juicio la civilización mesoamericana es elevada dentro de su particularidad histórica, al ser un pueblo en etapa infantil de desarrollo, tenía en germen todos los elementos necesarios para alcanzar las alturas de cualquier gran civilización antigua. Juzgar sin tomar en cuenta lo anterior resulta anti – histórico e inmaduro. Pero ¿qué nos puede decir Clavijero con respecto a la religión y sus ritos sanguinarios?, ¿se seguirá pensando qué es obra del demonio? Al respecto Villoro refiere que la duda siempre acecha al jesuita, sin embargo, se muestra prudente, pues “admite la posibilidad de algunas directas intromisiones demoniacas, pero se rechaza la constante influencia del diablo en todos los actos de la vida azteca” (Villoro, 1996, p. 147). De tal manera que la religión del indígena queda desvinculada de un ente maligno sobrenatural que la dirige y más bien los excesos responden a un exacerbado fanatismo y desvaríos de la razón humana desprovista de la luz de la revelación. Por fin, la religión azteca deja de ser diabólica para ser calificada ahora de supersticiosa, al ser equiparable con otras religiones antiguas como la griega, romana o egipcia atestiguamos en ellas también la superstición y desvaríos e incluso sacrificios dedicados a algún dios. Así, aunque el estigma maligno ha desaparecido no deja de ser la religión mesoamericana extremadamente sanguinaria y cruel en comparación con las otras.

El momento del indigenismo que inicia con Clavijero es una reconciliación con el pasado antes negativo y culposo que se transforma en una continuidad que dota de sentido el porvenir. Pues la colonización ya no se explica como un acto de la Providencia para castigar a los indígenas por ser un pueblo hereje sino que la conquista es resultado del cuidado velado de la divinidad. El pasado indígena queda menos culposo, pero aún América y sus pobladores son presa del juicio que lance occidente sobre él. Su ser es dependiente de esa valoración externa que determina sus cualidades, derechos o posibilidades. ¿Cómo escapar del tribunal europeo que le arrebató toda posibilidad de autonomía? Clavijero, al respecto, negará que el punto de vista europeo sea el único válido y se atreve a juzgar a su juez aplicando una lógica común a ambos. Lo que significa apelar a un criterio que no puede ser otro que la razón universal. De esta manera:

El criollo ha separado el criterio que lo revelaba, de la instancia europea, para colocarla en la impersonal lejanía de la razón. Por este movimiento América, trascendida por Europa, trasciende a su vez a ésta. Pues ahora ya puede ella también acotar al otro, al constituirse como intermedio y depositario de aquel criterio universal. Ella participa de la razón y, por su medio, mide y juzga al viejo mundo. (Villoro, 1996, p. 157)

Este camino emancipatorio inaugurado por Clavijero es parcial porque sólo le devuelve a occidente su propio punto de vista, así América se convierte en espejo de Europa e incapaz de darle algo propio. La única salida es encontrar un contenido substancial inalienable, que escape a cualquier clase de determinación europea y dote a América de una autoridad independiente, que no simule los juicios europeos, es decir, una realidad con sentido auténtico. Esa instancia intransferible es la imagen simbólica del indígena que “es lo más diverso de lo occidental, es lo único que da especificad y consistencia propia al punto en que las categorías ajenas regresan a su punto de partida” (Villoro, 1996, p. 159). El indigenismo de Clavijero nace del deseo de independencia que lo encuentra en la realidad muda del indígena que es irreductible, incapaz de ser trascendida.

El jesuita logra esta emancipación al convertir la historia antigua del indio en ejemplo clásico. Esta reconstrucción logra la comunión entre el pasado y el porvenir, vemos realizado en el héroe épico nuestra propia libertad, su acto singular se convierte en un ideal normativo, por consiguiente, universal. Presentación de lo propio y de lo universal a un mismo tiempo. Aun así el indigenismo de Clavijero es incapaz de un reconocimiento íntegro del indígena debido a que éste revive únicamente como recipiente de las proyecciones del criollo. No obstante, el criollo a través del indio puede presentar a Europa un ser distinto que trasciende cualquier categoría que intente determinarlo.

Por otra parte, Fray Servando Teresa de Mier replanteará en este segundo momento una metamorfosis con respecto a la interpretación del pasado indígena. Considera que la religión del indígena es de corte cristiano, que se había transfigurado con el paso del tiempo. Antes de la llegada de los españoles, la palabra sagrada fue revelada a los indígenas con la llegada de Santo Tomás y que en el Nuevo Mundo es conocido como Quetzalcóatl; a su vez la deidad

Huitzilopochtli es Jesucristo, pues es designado como el hombre – dios que naciera de una virgen. Sin embargo, el celo de los misioneros y la codicia de los conquistadores ocultaron a sus ojos la realidad y juzgaron que los habitantes de América eran adoradores de Satán. Por lo tanto, la reinterpretación de Fray Servando ha cambiado radicalmente el significado del mundo azteca, este pueblo ya no es abandonado ni castigado por la Providencia sino que ésta siempre ha velado por él a través de su emisario Santo Tomás.

El juicio despectivo del europeo impulsa a Teresa de Mier a reestructurar el pasado precolombino con la intención de desvirtuar el papel redentor de occidente ante la historia americana. Pues el europeo justifica el tutelaje y sometimiento del nuevo continente porque al descubrirlo le da luz y destierra el pecado. Por lo tanto, la vía de liberación elegida por Mier es negar que el evangelio y la conquista sean sucesos paralelos. Al suponer que la palabra sagrada era conocida por los indios antes de la conquista hace que el descubrimiento del continente pierda todo significado primordial y sea visto como una hazaña militar motivada por el interés de dominio. Finalmente, indio y europeo se encuentran en el mismo plano ante Dios y la historia universal, ya no existe subordinación porque ya América no necesita ser salvada. La igualdad ante Europa se radicaliza cuando Teresa de Mier rechaza todo el pasado de la Nueva España y dibuja la reinstauración del pasado precolombino.

Sobre el indigenismo manifestado por Teresa de Mier, Villoro (1996) señala que se desprenden dos consecuencias: “se otorga a América un ser – ante - la - historia anterior a la venida del español y se desliga a éste de la misión reveladora que le concediera la providencia” (p. 173). Sobre esta inversión valorativa suprime el papel de intermediario del Viejo Mundo entre América y la Divina Providencia, en lugar del europeo, la verdad del evangelio llega por una vía directa: Quetzalcoatl, es decir, Santo Tomas.

Teresa de Mier y Clavijero instauran una vía emancipatoria para América y sus habitantes, análogamente reestructuran el pasado y lo dotan de un nuevo sentido, pero a su vez mantienen algunas diferencias. Mientras Clavijero funda la igualdad entre Europa y América en la razón universal; Teresa de Mier, en cambio,

la supone en la misma Providencia por lo que la emancipación no está en la racionalidad sino en lo religioso, de esta forma su indigenismo se acerca más al primer momento a través de una vuelta romántica de los valores del pasado.

Manuel Orozco y Berna es el tercer personaje analizado por Villoro dentro del segundo momento del indigenismo. Sobre él destaca su carácter ecuánime, es el científico que aplica con toda objetividad las leyes del desarrollo de las civilizaciones al estudio de la cultura indoamericana. A través de este método podrá explicar la religión azteca que se destaca por ser terriblemente sanguinaria; al respecto señala que es necesario aplicar una ley valida que nos dé razón del extraño suceso, por ejemplo, los sacrificios aztecas se explican por una evolución paulatina en la eficacia y número de las víctimas, hasta llegar al sacrificio humano que era “la consecuencia forzada de una lógica inflexible, torcida en sus principios” (Orozco y Berna, citado por Villoro, 1996, p. 179). El sacrificio humano podría darse en cualquier pueblo animado por la razón, incluso observamos que en todo pueblo existe la idea común de la inmolación. La falta que se le adjudica al indígena se puede explicar por medio de un proceso lógico al que pudo llegar cualquier otro pueblo. Cuando el hecho queda inteligible a la razón el indio queda libre de toda culpa, de ahí, es posible derivar que la ley general que rige a toda civilización es una constante dialéctica entre lo civilizado y lo salvaje que se hace presente a toda cultura como motor que las conduce hacia el progreso.

Bajo el criterio científicista de Orozco y Berna el pasado indígena deja de ser valorado bajo un enfoque sobrenatural pues la intromisión de datos bíblicos rompe con la objetividad y autenticidad de cualquier dato histórico. La estricta objetividad da por terminada cualquier intromisión divina, para cualquier explicación es necesario recurrir a los esclarecimientos racionales. Al respecto de la interpretación científicista de la historia que desarrolla Orozco, Villoro menciona: “Al abandonar el hilo religioso que sostenía su historia, se revela patente la entrega total del indio a la pura razón objetiva. Nada sustituirá el criterio sobrenatural para juzgarlo, nada sino otro criterio, más práctico y útil quizás, pero mucho menos humano: el criterio científico racional” (1996, p. 187)

Bajo el criterio cientificista el pueblo indígena es catalogado como semicivilizado, es decir, salvaje como muchos otros pueblos. La objetividad que persigue Orozco deshumaniza la historia, la vuelve más real y la convierte en una descripción desapasionada del pasado. Ya la imagen ideal del indio no existe, los personajes épicos que cumplían una función pedagógica en Clavijero dejan de ser considerados para atender ahora a los hechos reales: el pasado indígena es un tema arqueológico como cualquier otro.

Ante la opinión falaz del extranjero Orozco deja de lado el tono sereno en las últimas páginas de su obra para transformar su actitud de frío investigador a la del defensor del indio a través de un fervor nacionalista – que a diferencia de Clavijero – no puede apelar a una tradición cultural sustentada en un pasado glorioso. Sin poderlo evitar Orozco ha desarticulado la imagen simbólica del indio, porque lo ha convertido en un dato de la ciencia. Tratará de llenar ese vacío que él mismo abrió a través de una narración patriótica de la conquista. Así “La victoria española aparece como resultado de todo género de traiciones y perfidias, de asesinatos premeditados, de crueldades inconfesables” (Villoro, 1996, p. 200); en cambio, el indígena es un aguerrido defensor de su patria por la que lucharon sin tregua. Lejos queda el científico desapasionado, la descripción científica del pasado histórico empieza a presentarse como arma de combate y defensa ante el occidental.

Los indigenismos de Clavijero, Teresa de Mier y Orozco se caracterizan por ser una oposición al punto de vista del europeo y para ello reinterpretan el pasado indígena. Cada personaje analizado por Villoro le corresponde un paradigma del pensamiento europeo moderno: Ilustración, Romanticismo, Positivismo. Una semejanza básica entre el pensamiento de Clavijero y Orozco es que para huir de la acotación europea recurren a la razón como criterio universal. El caso de Teresa de Mier es distinto porque se suspende la apelación racionalista y se da un regreso al criterio sobrenatural que – bajo la interpretación de Mier - se antepone a la llegada misma del europeo al Nuevo Continente, es decir el indígena y su cultura tenían rasgos cristianos a los cuales sería apropiado retornar por lo que hay que suprimir cualquier trascendencia supuesta al período colonial.

Las diferencias entre Clavijero y Orozco son más bien de grado, el criterio usado por ambos es la racionalidad, sólo que en el primero es una razón ilustrada y en Orozco la racionalidad positivista que es llevada al límite porque “la razón todo lo penetra, todo lo revela. No hay nada misterioso ni oculto ante ella. El indio frente a su criterio inquisidor, encuéntrese sin defensa. No puede aferrarse a ninguna dimensión oculta de su ser” (Villoro, 1996, p. 202). Así desaparece la oposición entre la historia para sí (enfoque natural) y la historia universal que prevalecía en el primer momento del indigenismo analizado por Villoro. Porque si la historia para sí salvaba al indígena y le daba valía a partir de su singularidad frente a Europa, desaparece bajo el argumento formulado por Orozco que se empeña en desaparecer cualquier diferencia. Cualquier trascendencia reconocida anteriormente debe de ser clarificada bajo el análisis objetivo de los hechos. Bajo este enfoque el pueblo indoamericana deja de ser trágico, pero no porque desaparezca el juicio ajeno que lo determina y lo trasciende, pues este prevalece, pero ya no es la Providencia sino la razón universal que aplasta totalmente cualquier singularidad o enigma que pueda reconocerse en el indígena. Ya el nativo americano es igual a cualquier hombre.

Finalmente, Orozco logra una escapatoria emancipadora para América y esta tiene que recurrir al interés subjetivo que bajo los datos recabados en su análisis científico de la historia de América logra acumular armas para buscar la liberación ya que ante la razón universal nadie puede revelarse. Sin embargo, el camino elegido implica la muerte de ser del indígena como instancia irrevelable.

Los indigenismos del segundo momento muestran la imposibilidad de los paradigmas occidentales para comprender y dar un lugar al otro. No existe una instancia salvable de la otredad indígena pues esta pasa a ser una cosa – objeto que el criollo decodifica para oponer al juicio occidental, mas el indio concreto desaparece. El pasado indígena es una instancia que libera del juicio europeo y hace posible la constitución de un mito fundacional que proporciona unidad nacional. La historiografía constituida en el segundo momento legitima lo propio frente al extranjero a través de la exclusión del otro. Es decir, la legitimidad de la nación americana se funda a partir de su distinción con Europa, sin embargo, esa

legitimidad se ayuda de un aparato conceptual surgidos de occidente: Ilustración, Romanticismo o positivismo.

1.3.3 Tercer momento

En el tercer momento del indigenismo: “El indígena manifestado por la acción y el amor” examina el pensamiento que se desarrolla entre finales del siglo XIX y la primera parte del siglo XX. Este momento del indigenismo se caracteriza por dejar el pasado indígena para ocuparse del indio concreto y el papel marginal en que se encuentra dentro de la sociedad mexicana. El marco de comprensión ya no es histórico sino socio – económico, el objetivo es lograr su inserción dentro de la cultura nacional. Villoro divide este momento del indigenismo en dos partes; una que analiza a los precursores del indigenismo de principios del siglo XX, y la última parte del libro donde estudia a los pensadores indigenistas hasta llegar a la década de los cuarentas, período en que se escribió el libro.

¿Cuál es la perspectiva que separa a estos precursores del indigenismo del siglo XX con las representaciones anteriores del indígena? poco antes y posterior a la independencia de México el indígena se presentaba al criollo como la instancia que daba fundamento y sentido a la historia nacional, por lo que, el juicio del americano sobre sí servía para oponerse al europeo. Pero en este tercer período, hay un cambio de perspectiva porque el americano se encuentra por fin solo con sus propios problemas. Ahora arroja su mirada a su propia realidad y descubre que se encuentra desgajada, dividida entre la sociedad mexicana y los pueblos indios. Los descendientes de ese pasado glorioso se encuentran en total miseria y degradación, alejados psicológica y espiritualmente, apartados del resto de la población. De este tercer indigenismo, Villoro identifica como precursores a Francisco Pimentel, Francisco Bulnes y Molina Enríquez, ellos consideran que la causa de que el indio se encuentre en estado de miseria está en su segregación, pues la colonización sobre el indígena fue incompleta, al aislarlo para protegerlo en realidad impidió su incorporación a la sociedad. Por lo que, mientras esa escisión persista México no podrá alcanzar el rango de nación. Comienza a

transformarse la forma del ver al indígena debido a que si se arroja la mirada sobre la propia nación es posible observar que el indoamericano constituye una realidad aparte, alejada, se presenta como alteridad.

En este momento precursor la interpretación del papel del indio americano está en manos del mestizo. El indoamericano cobrará un sentido político, pues representa un aliado dentro de la lucha de intereses de dos grupos que pugnan por el control nacional: el primer grupo representa a la clase social más privilegiada que tiene el control económico y político, a los que se les puede denominar como criollos nuevos. El segundo, representa un grupo social excluido del control político que es posible designar como mestizo. De tal forma que encontramos un paralelismo entre raza y clase social: el pertenecer a la clase social que mantiene el poder está relacionado con la cercanía racial con el español por lo que entre más cercano se esté sanguíneamente con el indio mayor será la exclusión social. Sin embargo, el intermedio entre indio y español se encuentra el mestizo, que cobra conciencia de sí como grupo social y racial que enfrenta la misión de lograr la unidad nacional y para ello necesita del indio.

Desde esta perspectiva el mestizo representa la aspiración de la homogeneidad nacional. La unidad de la patria requiere la disolución del criollo porque éste sólo tiene conciencia de grupo y procura defender sus intereses, mas también es necesaria la disolución del indio que por su situación de exclusión se encuentra incapacitado para lograr la unión. Lo que significa, que el mestizo simboliza el ideal de unidad ya que él es el agente del cambio, el impulso que transformará a la sociedad mexicana y al mismo tiempo es el lugar de llegada. El mestizo representa la unión frente a la oposición racial y cultural que sostienen indios y criollos.

La integración del indio a la vida nacional sólo será posible cuando la clase mestiza incorpore al indígena al mundo occidental, cuando logre que éste abandone la propiedad comunal, sus costumbres y formas de vida. Lo cual significa que la salvación del indio está en dejarse dirigir por el mestizo, perder su especificidad racial y cultural. Con respecto a esta primera fase del tercer momento, Villoro (1996) señala que este indigenismo se constituye a través de la

distinción del yo frente a lo otro, lo que significa que el mestizo recobra conciencia de sí a través de su oposición con el indio y encuentra su propio destino. Pero la misión que se ha dado el mestizo adquiere significación real sólo si el indígena acepta ser conducido por él. De lo contrario, es una proyección vacía, una ilusión producto de la conciencia o de la imaginación. Para que la unión con el indígena recobre dimensión real es preciso reconocer al otro como persona, es decir, como trascendencia.

“Debe ser Otro – persona y no otro – cosa, un ente activo, real, presente, capaz de rebasar constantemente su situación propia, capaz de abrirse a las cosas y a los otros. Por eso no interesal el indígena como simple haber sido, como objeto muerto de la historia. Y el indigenismo traslada su centro de gravedad del remoto pasado al momento actual... Porque ya no interesa la realidad que fue sino la que es, personal y capaz de trascendencia” (p. 225).

No obstante, aún no es posible determinar un reconocimiento mutuo, pues el indio es capaz de encontrar su fin en el otro, pero él no es reconocido por el mestizo. La trascendencia del indoamericano es exterioridad, lo que significa que es aceptable en la medida en que su comportamiento reitere el papel que el otro le otorga. El indio se salva por medio de la transformación que consiste en negar la peculiaridad y la autonomía y trabajar para lograr su inserción en el mundo occidental.

En la segunda fase del tercer momento del indigenismo se encuentra distintas variaciones de indigenismo, pero en todas es posible identificar el amor por el indígena aunque los aspectos teóricos sean distintos. Los autores que analiza Villoro (1996) en este período son: Manuel M. Gamio, Antonio Caso, Miguel Othón de Mendizábal, Agustín Yáñez, Echánove Trujillo, entre otros. Para este grupo de indigenistas el punto de partida es la preocupación por la segregación de la raza indoamericana, ya que todavía existe una división entre dos culturas, es decir, el mundo previo a la conquista y el mundo hispánico. Así, por ejemplo, Yáñez señala que pervive lo indígena con sus rasgos específicos a lo largo de toda la historia. Es posible determinar que la conversión del indígena a la cultura hispana sólo fue posible en un nivel muy superficial, a nivel administrativo.

La distinción de esta nueva etapa del indigenismo es que el reconocimiento de la segregación del indígena no conlleva una distancia radical con el mestizo porque el indio es al mismo tiempo lo que nos constituye biológica y espiritualmente frente a otras culturas. Para Gamio la cultura europea es la cultura importada que durante varios siglos a tratado inútilmente de arraigarse debido a que la raíz de nuestra propia especificidad se encuentra en el elemento indígena. Esta adaptación forzada de la cultura europea ha provocado una sociedad cismática en la que sólo unos cuantos se sienten identificados. El papel del indígena es recordarnos nuestra especificidad frente a lo exterior, núcleo auténtico de lo americano.

Sin embargo, nos encontramos ante un contrasentido debido a que el indígena se presenta como lo más auténtico frente a lo extranjero y al interior es lo más alejado de la sociedad mestiza. Por lo que, esta clase de indigenismo no busca desaparecer al indio sino recuperar su espíritu, fuente de donde emana lo mexicano. El mestizo reconoce en el indio su desgarramiento constitutivo: conformación de elementos heterogéneos al interior de su ser (lo indígena y lo español). Así, el panorama que se nos presenta es una antinomia con respecto al indio y su cultura pues “la exigencia de peculiaridad choca con la exigencia de progreso” (Villoro, 1996, p. 239), ¿cómo rescatar de la pobreza y de la discriminación al indígena sin que este pierda su especificidad, sin que renuncie a su ser? El medio que encuentran –los pensadores de esta época– es una occidentalización no violenta sino paulatina, lo que significa tratar de adaptar los sistemas educativos y sociales de occidente a las características de los pueblos aborígenes. Lo que conlleva, mantener el equilibrio ante las dos exigencias: “el respeto a la personalidad indígena y la necesidad de su progreso” (p. 241).

Villoro (1996) señala que la antinomia cultural encierra en el fondo otra oposición más radical: la liberación o el sometimiento del indio. Si se deja al indio en libertad con respecto a sus costumbres y cultura implica dejarlo libre de escoger para sí la ignorancia y el atraso; en cambio, si elige el sometimiento es abolir completamente su libertad e imponerle modelos de vida occidental que son responsables de gran parte de su condición actual. Por lo que: “El indianista

fanático trata al indio como hombre libre, pero, en el fondo, quiere que permanezca esclavo. El occidentalista, exaltado quiere al indio libre, pero, de hecho lo trata como esclavo” (p. 242). La solución a la antinomia esta en tratar de preservar la libertad del indígena aunque sea necesaria la transformación. Por ello, su liberación debe ir acompañada de su aprobación. Esta antinomia y su posible solución señalan que el mestizo frente al indígena se encuentra dentro y fuera. Sólo alejado del indio es posible ver su necesidad de occidentalización; y dentro, porque al colocarse en el punto de vista del indígena entiende la necesidad de conservar su especificidad y plena libertad frente a lo extraño.

El indigenismo de este tercer momento está conformado por dos preocupaciones fundamentales: la primera que busca rescatar al indígena del rezago social y económico y la segunda consiste en buscar en el pasado y en el presente el espíritu del indoamericano que pervive oculto en toda la cultura mexicana.

Con respecto a la primera está caracterizada por la acción, se busca mejorar las condiciones sociales y económicas de los pueblos indígenas y de cualquier grupo social que se encuentre excluido o en condiciones de explotación. En México los grupos indígenas son los que en su mayoría se encuentran en estado de miseria, de ahí que el indigenismo sea accidental porque la preocupación inicial es por el explotado, independiente es su raza; al respecto Villoro (1996) señala que “la raza culturalmente oprimida corresponde aproximadamente a la clase económicamente desposeída; de ahí que se remplace el segundo concepto por el primero. Así el interés dirigido a primera vista exclusivamente hacia lo indio oculta, en el fondo, un interés más profundo hacia la clase social oprimida” (p. 245). El paralelismo entre indigenismo y clase social oprimida estará presente en los pensadores indigenistas de esta época. De ahí que las reflexiones sobre el indio y sus condiciones socio-económicas desemboque en lo político en un sentido profundo; es decir, una política que tenga como misión mostrar los problemas sociales concretos del indígena y del excluido.

El nuevo indigenismo transforma la noción de mestizo y de indio porque ya no es posible diferenciarlos por medio de la raza. Antes se suponía al mestizo

como un grupo social determinado, pero en realidad existen grupos con diversos intereses, algunos más cercanos al indio, se identifican con él, y tratando de recuperar el elemento aborigen que subyace en ellos; otros, en cambio, buscan mantener un ideal de vida burgués y liberal. El intelectual es el que se encarga de expresar a este nuevo mestizo que trata de unirse al indígena y es el que nos ofrece el punto de vista del explotado. Así, el mestizo-indigenista es revelado porque el intelectual le da voz, pero en él se conjunta también al indio, el campesino y el trabajador urbano porque se sienten unidos por vivir una misma opresión y perseguir la emancipación. Sin embargo, existe una distancia entre el hombre de la urbe y el campesino indígena en tanto que su contexto y función es distinta dentro del sistema productivo, ya que el rezago económico que vive el hombre del campo se refleja en su estado cultural. Al respecto Villoro nos dice:

“El indigenista quiere doblar su alianza con el indio con un ideal cultural que les fuera común y reflejará su mutua lucha. Pero educación y mentalidad los separan. Precisa respetar a su aliado y a la vez encontrar lazos espirituales que los una y rompan su alejamiento; de ahí la doble necesidad de respetar lo indígena y de occidentalizarlo” (1996, p. 252).

El mestizo-indigenista sobrepone la voluntad a las diferencias biológicas y de mentalidad para buscar la unidad con el indio. El indigenista sabe que subyace un interés común, un afán de liberación que lo une al indígena, por lo que descubre que el pensamiento separa, pero la acción los une. Se gesta un nuevo mito nacionalista que integra al indígena como fundamento, es decir, se proyecta un nuevo mestizaje más cercano a las raíces indígenas. Tanto Echánove como Gamio sugieren una especie de renacimiento de la cultura indígena que se reintegrará a los tiempos modernos logrando un mestizaje más auténtico. Finalmente, es posible decir que el nuevo indigenismo presupone como un nuevo ideal de unidad cultural que no recae en ninguna raza ni en un grupo social sino que está por realizarse en una sociedad nueva. Por lo que “no se logrará la homogeneidad por el acercamiento progresivo a una clase ya existente, sino por la

convergencia y conversión final hacia un tercer elemento aún no existente” (Villoro, 1996, p. 257).

Otro aspecto a considerar es el sentido histórico del pasado indígena. Para Gamio la arqueología y la historia prehispánica adquiere valor ante su utilidad para el presente. Hay que negar el pasado sin vida, hay que transformarlo para la actualidad, de manera que se convierte en un instrumento de concientización y educación. La historia hará posible la unidad y solidaridad con el indio; por fin, el mundo indígena deja de ser pasado, arqueología exhibida en los museos, ahora el indio y su cultura es el porvenir. Asimismo, Mendizábal enlaza el presente con el pasado a través de una interpretación económica del devenir histórico. Nos muestra que desde la era precolombina hasta la actualidad persisten luchas políticas o religiosas que encubren intereses de dominio y de poder económico.

La historia de América nos muestra como la religión sirve para dominar a los pueblos. En un primer momento ésta hizo prevalecer el imperio Azteca, pero también fue un arma para los españoles que justificaron el sojuzgamiento económico social y político de los pueblos indígenas. Por ello, en la colonia el indio es la fuerza productiva y el sujeto explotado por el español. En la época de la independencia nos encontramos bajo la misma situación. La única diferencia está en que el amo es distinto. La historia, por lo tanto, se revela como una lucha permanente entre español, criollo o mestizo por la posesión de la tierra. ¿Cuál es el papel del indio en este discurrir de la historia? Al respecto Mendizábal señala que el devenir de la historia apunta al indígena como la fuerza social que ilumina los episodios del pasado como sujeto explotado y que al organizarse como clase se orienta hacia el futuro liberador. Al reconocer al indio como clase explotada es posible dejar de ver a la cultura indígena como un pasado glorioso, pero ya muerto. Ahora es necesario recuperar al indio como fuente de acción del presente que se dirige a la emancipación.

La segunda preocupación dentro de este tercer momento del indigenismo consistía en determinar la recuperación del ser espiritual del indígena. Al respecto, Villoro (1996) muestra que esta nueva vertiente es un intento de recuperación del otro en su alteridad misma, es decir, devolver a los pueblos indoamericanos su

sentido propio. La guía para iniciar la recuperación es el arte, tratando de captar en estas obras el sentimiento que lo creará, pero también identificando los elementos espirituales del indio que aún perviven. El pasado recobra vida auténtica, es decir, se trata de revivir el sentido que el indígena daba a su entorno. Iluminar esa parte de nuestro espíritu que estaba en la oscuridad a través del acto creador del mestizo (ensayo, poesía, pintura) que retoma la fuerza arcana del mundo indígena. Sin embargo, este renacer del indígena aún es parcial porque “sólo es posible en el seno de la conciencia del mestizo, como producto libre de su imaginación. Así, el indígena, aun cuando recupera su propia visión, sólo lo consigue en el seno del mestizo.” (p. 270)

El indígena mestizo hace converger la acción social y el amor. Por el sentimiento amoroso a su raíz indígena es capaz de recuperarlo dentro de su espíritu, pero también es capaz de emprender la reivindicación económica y social del indígena del presente. Al respecto es necesario preguntar si esta etapa del indigenismo logra recuperar al indio en tanto un ser cultural diferente. Para ello, se tendrá que mostrar la interpretación que hace Villoro de este tercer momento.

El primer aspecto que resalta es la búsqueda de la unidad interior, debido a que el mestizo indigenista vive dentro de su propia carne la presencia del otro, en su interior emerge el indio como alteridad que desgarrar la unicidad del yo. En este esfuerzo por aprehenderse a sí mismo el mestizo hace un movimiento reflexivo que tiene como intención poseer su propio yo, pero en dicho proceso el yo y lo otro se contienen en el interior de su espíritu. Trata de captarse como objeto, mas sólo logra una imagen parcial y coexiste una esencia inaprensible que no es otra que el elemento indígena.

La tarea de dar cuenta del ser propio tiene su origen en la tradición occidental, debido a que su cultura, educación y lengua tiene su raíz en el pensamiento europeo. Y lo indígena permanece en el interior del hombre mestizo con una fuerza profunda, pero velada como una “misteriosa fuerza”. Por lo tanto, cabe cuestionar ¿sí el ser indígena permanece como fuerza interior que pervive dentro del mexicano será ésta suficiente para recuperar la alteridad cultural de cuño indoamericano? podemos sostener que en este tercer momento del

indigenismo es un esfuerzo para recuperar la esencia del indio dentro de la cultura nacional. Sin embargo, el reconocimiento aún no está completo porque el principio occidental se erige como juez y en cambio el principio indígena nunca juzga ni dice nada con sus propias palabras. “El mestizo, por más que quiera, no puede resucitar el tipo de reflexión indígena, ni puede expresarse en el indio; si quiere juzgar toma prestados los conceptos occidentales...” (Villoro, 1996, p. 274).

El mestizo reflexivo del yo consiste en un proceso racional que busca conocer al otro mediante el ejercicio de reflexión unilateral de un sujeto que trata de aprehender a los otros y que obtiene de ello una representación ideal, es decir, un objeto de la conciencia. El ejercicio reflexivo del mestizo es de corte europeo, de ahí que la razón y todo intento de entendimiento del mundo circundante sean identificados con la tradición occidental. En oposición el elemento indígena simboliza todo aquello que se niega a ser revelado por la razón. De tal forma que el indígena es reconocido como fuerza inaprensible dentro del ser de mestizo, nunca apresable dentro de categorías conceptuales, apenas nombrable. Por lo que es posible señalar que hay una apropiación y reconocimiento del componente indoamericano como fuente interior, legado ancestral, que está más en la sangre que en la razón.

El indigenismo en esta etapa es una expresión simbólica de dos principios que componen el alma del mexicano (lo indio y lo europeo). Por lo tanto, es un proyecto por reconciliar los opuestos que componen su ser y el medio para conseguirlo no está del todo en el campo de la reflexión racional por lo que la recuperación se da a través de dos vías alternas: la acción y el amor.

El mestizo se reconoce en la praxis. “Pues el Yo, después de su fracaso reflexivo, si puede encontrarse en tanto se ve a sí mismo realizándose en el mundo; al comprometerse en él por su acción, se reconoce en sus conductas, en su comportamiento y en los entes mismos en que su acción queda impresa.” (Villoro, 1996, p. 275). Al arrojarse a la acción el nuevo indigenista se confunde con el indio en tanto se reconoce en él como clase explotada. El mestizo indigenista se especifica junto al indio frente al explotador sea extranjero o criollo,

su ingreso a la acción implica negación frente a lo otro para posteriormente borrar toda distinción.

El mestizo indigenista proyecta en el futuro la desaparición de distinciones, es decir, la abolición de todo dominio entre razas; lo que significa la renuncia del mito del mestizaje que aparecía en la primera etapa del tercer momento y que expresaba la idea de que el fin último del porvenir nacional estaba en él; ahora es necesario el movimiento dialéctico destinado a negar la especificidad tanto del indio y del mestizo. Se afirma el valor del indígena en el advenir de una sociedad que reconozca a todos los seres humanos por igual sin importar su clase social o pertenencia étnica. De manera que el indio es recuperado en la praxis al identificarlo e identificarse como clase social explotada al asumirse bajo la categoría de proletario se encuentra con la universalidad de lo humano. Sin embargo, el indio como tal debe desaparecer.

La segunda vía de recuperación es la vía del amor que persigue una recuperación espiritual. Para ello se necesita retornar el pasado siendo consciente de que le es propio. Anterior a este momento el pasado era objeto-cosa determinada, ahora es existencia. A lo largo del tiempo han existido dos formas de abordar la historia: la primera a través de la perplejidad, enfrentándonos a un enigma y esperando que los hechos hablen por sí mismos. La segunda consiste en acercarnos al hecho histórico con una estructura formal, por medio de un método científico. Estamos ante dos actitudes opuestas una conlleva la entrega al pasado y la otra a dominarlo. Si optamos por el análisis histórico científicista el pasado queda convertido en puro objeto, como cosa externa. Y si elegimos dejarnos guiar por el enigma entonces descubrimos que esa dimensión oculta habita en nuestro ser provocando con ello su continuidad significativa en el futuro. Para Villoro (1996) apropiarse del ser del indio por la vía del enigma es rechazar la actitud dominadora e inquisitiva y en su lugar entregarnos a su misterio que no es otra cosa que impulso amoroso que hace posible su recreación del pasado. Lo que hace posible experimentarlo en todas sus posibilidades originarias de manera tal que “el amor, lejos de reiterar lo indígena como definitivamente realizado y muerto, lo recrea como posibilidad permanente de lo inesperado” (p. 283).

En resumen, el mestizo indigenista busca recuperar su ser por medio de las dimensiones de la acción y del amor. La acción sin amor fácilmente puede conducir a la violencia sobre el indio, tratarlo como objeto, coartar su libertad. En cambio el amor sin acción cae en la inercia, apatía, añoranza y la complicidad con aquellos que explotan al indio. Por lo tanto, ambas dimensiones, integran un solo movimiento: la pasión que es amor extendiéndose en actividad, y a su vez es actividad embebida de emoción.

Aunque en el tercer momento del indigenismo existe un intento por recuperar al indoamericano ésta sólo es parcial, pues no se plantea la posibilidad de reconocer al indio como sujeto culturalmente diferenciado dentro de la sociedad mexicana. Debido a que en vía de la acción el indio para sobrevivir debe desaparecer en su especificidad y en la vía del amor el indio retorna como pasado que sea hace presente; sin embargo en ninguna de estas dos vías aparece el indio con realidad propia, aún no hay un reconocimiento a su diferencia cultural.

1.4 Dialéctica de la alteridad cultural negada

Al finalizar el estudio histórico sobre el pensamiento indigenista qué se puede concluir con respecto a la negación del otro como sujeto que pertenece a una cultura diferente. De acuerdo a los episodios que se revisaron ninguna interpretación de la alteridad indígena ha logrado salvarlo como sujeto capaz de realizar plenamente su propia cultura. Por ello la única manera de recuperarlo es que se vuelva aliado del mestizo y renuncie a su propio ser. Lo indígena persistirá sólo como fuerza que encarna en un nuevo hombre que ya no puede ser indio o mestizo, en lugar, de un despertar que reconozca a la cultura indígena como entidad plenamente válida.

Los momentos del indigenismo son explicados por el filósofo mexicano como un movimiento dialéctico bajo el cual advendrá la recuperación del indoamericano. Veamos cómo se constituye esa dialéctica y porque no se logra plenamente una recuperación de la alteridad cultural indígena. En el caso del primer momento tenemos que el indígena se encuentra próximo y su valoración es

negativa. La tesis que sostiene el movimiento dialéctico inicial es la reconciliación del indígena como un hombre nuevo en tanto que niegue su cultura. En el segundo momento es la antítesis del primero porque da una valoración positiva a la cultura del indoamericano, pero la entiende como una entidad lejana, que se ha quedado en el pasado. A este momento lo componen dos etapas y la diferencia entre éstas estriba en que en la primera el pasado es glorioso porque es propio debido a que nos dota de identidad frente a Europa y el criterio relevante es la propia razón. En la segunda, el pasado es impropio pero conservable en tanto que se instituye su valía a través del estudio científico imparcial y objetivo, por ello el criterio es una razón impersonal. El caso del tercer momento del indigenismo es la síntesis de los momentos anteriores ya que se niega el pasado como lejano y nos muestra un rostro del indio cercano y positivo. También se conforma de dos etapas, en la primera fase el ser del indígena es conservable si éste se deja conducir por el mestizo, de tal forma que comparte el presente, pero no le pertenece y la acción para recuperarlo es impersonal. Con respecto a la segunda fase, el ser del indígena es conservable – de acuerdo con Villoro – presente y futuro propios a través de la acción y el amor.

Villoro identifica en la segunda etapa del tercer momento del indigenismo como el proceso de recuperación del indoamericano por medio de la acción amorosa. Si identificamos al indigenismo como el devenir de la conciencia mestiza por incorporar el elemento indio como constitutivo de su ser y de su cultura es claro que el movimiento reflexivo sobre lo indígena está por llegar. Sin embargo, en este momento no se logra un reconocimiento total de la alteridad del indoamericano porque dentro de este advenir el indio como especificidad cultural independiente del mestizo no existe. ¿A qué se debe que no sea posible reconocer la otredad cultural del indoamericano? Al respecto es posible establecer que el esfuerzo por recuperar al indio respetando su especificidad cultural no es un tema ajeno al pensador mexicano, es más bien, una preocupación que no logra salvar plenamente. Ante el dilema de dejar al indígena libre pero condenado al olvido y la marginación o recuperarlo dentro del proyecto del mestizo es preferible

la segunda opción. No será sino hasta principios de los 90 que el filósofo proponga otra alternativa a esta oposición y que se expondrá más adelante.

Por otra parte, Villoro (1996) concluye su estudio con una enumeración de los rasgos comunes que subyacen en las formas históricas de conciencia en que se manifestó el indigenismo y que resulta importante mencionar:

Lo indígena aparece como instancia siempre revelable, jamás reveladora. Lo que significa que el europeo, criollo o mestizo interpretan y valoran al indio usando distintas instancias: Providencia, razón, acción o amor. En cambio el indoamericano nunca aparece como un sujeto que juzga y determina al otro, subsiste para nosotros como objeto que determinamos y regulamos. El que se le conceda cierta trascendencia depende de su adecuación con el fin que le hemos asignado en nuestro propio mundo. Pues "...siempre somos nosotros los que organizamos y constituimos su mundo fuera de él; y nunca sentimos la sensación de que sea él quien constituya y organice nuestro mundo fuera de nosotros. Y si alguna vez llegamos a sentir que nos mira y juzga es porque, ante nuestros ojos, ya no aparece como indio" (Villoro, 1996, p. 293).

El indio aparece inmerso en el proceso de la historia mexicana aunque no como individuo activo sino como un recurso que da sustento a las luchas que libran españoles, criollo o mestizos, puede ser un enemigo o un aliado, pero ninguno de estos grupos espera una respuesta de él. De esta manera resulto "enemigo del español a la luz de la providencia, aliado del criollo a la luz de la historia, y del mestizo a la luz de la sociología" (Villoro, 1996, p. 294). El indígena se mantiene en silencio, sumido en un mundo que le es ajeno, pero que no deja de acusarlo o absolverlo.

En los distintos momentos del indigenismo se manifiesta el indio como una realidad "en la que puedo reconocerme, sin que por ello deje de ser distinta de mí. Es alteridad y a la vez indica hacia mí" (Villoro, 1996, p. 294). El encontrar al indígena como parte del yo es descubrir mi capacidad de trascendencia y libertad. En algunas ocasiones el elemento indígena aparece como una realidad que da consistencia y me distingue de los demás seres humanos.

Los rasgos comunes en los distintos indigenismos muestran la historia de una alteridad cultural negada y los intentos de recuperación del indoamericano en el proyecto de integración de la cultura mestiza. A partir de los distintos indigenismos que identifica y analiza Villoro en su obra es posible dilucidar su propio pensamiento sobre la alteridad indígena; al respecto podemos señalar que su reflexión atiende fundamentalmente dos preocupaciones. La primera es de interés sociopolítico, donde establece que la única manera de salvar al indio de su condición marginal dentro de la sociedad mexicana es que éste renuncie a su especificidad cultural. La segunda, es una preocupación por el carácter trascendente de la presencia indígena, y su alternativa es la recuperación de esa esencia espiritual por parte del mestizo.

La única posibilidad de recuperar el indígena en su verdadero ser está en la experiencia de lo indeterminado. Lo que significa reconocer que la dimensión humana es mirar de frente la alteridad, es decir, encontrar en el otro lo que de extraña forma también subyace en nuestro interior: lo inaprensible. Ante el mundo del indoamericano nos sentimos atraídos y a la par atemorizados porque presentimos una realidad incapaz de poseer plenamente, es una realidad misteriosa y fascinante. Lo que significa que “por más que iluminemos con nuestras categorías concienenciales, permanece un sentido personal, desconocido y no realizado en la superficie que muestra ante nosotros: su capacidad de trascendencia.” (p. 296)

1.5 Indigenismo e ideología

El indigenismo como falsa imagen del otro imposibilita la interacción entre culturas, pero a la par podemos señalar que es una ideología porque los episodios del indigenismo arrojan como resultado una configuración conceptual para someter al otro. Si hacemos un análisis cuidadoso de nuestra historia podemos dar cuenta de que nuestro contacto más inmediato con la alteridad ha sido el indígena, ante él, se han configurado distintas concepciones que han servido para justificar la

conquista de su territorio, su sometimiento, negar su cultura y condenarlos a la miseria y marginación.

Para Villoro (1985) las creencias ideológicas dentro de una sociedad son aquellas que: “1) no están suficientemente justificadas; es decir, el conjunto de enunciados que las expresan no se fundan en razones objetivamente suficientes. 2) cumplen la función de promover el poder político de un 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.” (p. 29) La validez de las creencias ideológicas dependen de una proceso de mitificación que consiste en deformar en la práctica una creencia, es decir, encubrir el beneficio de una clase social bajo el supuesto de realizar acciones a favor de un bien común. De acuerdo con estas condiciones, no todas las creencias falsas son ideológicas porque es preciso que éstas cumplan una función de dominio y que se presenten justificadas a través de un proceso de ocultación o mitificación. Ideología es entonces, para el filósofo mexicano, todas aquellas creencias insuficientemente justificadas que preserven una desigualdad social. A su vez este concepto es multidisciplinario porque integra nociones epistemológicas y sociológicas; por una parte, descubre supuestos falsos o incorrectos, y por otra, muestra la función social de estos supuestos.

Para mostrar la relación entre indigenismo e ideología se expondrá porqué las distintas formas de indigenismo son creencias falsas y de qué manera han encubierto una situación de dominio. Se ha determinado que el indigenismo es el conjunto de concepciones que se han usado para designar a lo largo del tiempo a un sujeto problemático y establecer una posible solución. El indioamericano es un ser anómalo porque dentro de la estructura de la sociedad, que se ha instaurado después de la conquista, no hay un lugar para su cultura. A partir de la independencia, se ha intentado integrar al indígena al sistema social vigente, de manera que desaparezca la distinción entre éste y el resto de la sociedad. Por lo que, en el fondo de cada una de las formas de indigenismo, subyace el supuesto de que la cultura occidental es superior a las demás y de ahí que sea necesario imponerla a la realidad mexicana. La consecuencia no puede ser otra que

extinguir la civilización indoamericana, el progreso de la nación depende de que el indio desaparezca.

Sin ahondar demasiado en las características de la racionalidad de occidente (puesto que se desarrollará en el siguiente capítulo) es posible establecer que dentro de los marcos de comprensión europeo la evolución de la civilización humana tiene sus raíces en la antigua Grecia y en el cristianismo. El pensamiento moderno hace emerger la razón “universal” que es una y es la misma en todos los seres humanos, así todo aquello que sea ajeno a occidente tiene su valor como estadios de evolución hacia esa cultura superior. Si a esta idea le sumamos el desarrollo científico y tecnológico es indudable que los europeos hayan supuesto su preeminencia. Sin embargo, la racionalidad europea no es la única, pues cada pueblo ha establecido diversas formas de interactuar con su entorno y circunstancias adversas para sobrevivir; lo que sin duda responde a esquemas de racionalidad, en lo que no subyace inferioridad, pues la superioridad que establece occidente se mide en su capacidad instrumental, es decir, la posibilidad de apropiación, dominio y explotación, pero si se juzga bajo otros parámetros de valoración el resultado no puede ser el mismo. Por ejemplo, en muchos pueblos indios subyace un pensamiento más propenso a preservar el hábitat y la fortaleza de lazos sociales, por lo que, su racionalidad se enfoca más hacia el mantenimiento y el cuidado, en este sentido su racionalidad puede resultar superior. Con ello, no se quiere establecer que una cultura sea mejor que otra sino exponer que la aparente superioridad depende de la jerarquía de valores que se establezca.

De tal forma que la inferioridad del indígena no es una creencia suficientemente justificada porque las razones en las que se funda carecen de una verdadera objetividad, puesto que el marco de referencia es occidente y el que juzga dicha valoración sigue siendo el hombre occidental. Bajo esa supuesta inferioridad las manifestaciones del indigenismo han encubierto a lo largo de la historia su sometimiento y la explotación de su territorio; también, ha sido un recurso que se dirige a los no indios y que bajo el aparente bienestar del indio y la nación se justifican guerras, se coloca un grupo en el poder, se imponen leyes o

acciones políticas que mantiene los privilegios de unos cuantos. El indigenismo se vuelve ideológico en tanto que cada noción acerca del indio es un discurso que legitima la opresión sobre él, suprime la libertad de ejercer su cultura y mantiene el poder de un grupo o de un sistema político. Al mismo tiempo es una forma negativa de interacción con la alteridad cultural debido a que es un proceso unilateral en el que una cultura determina quién es el otro, cuál es su valor y destino e incide en la realidad sociopolítica para su dominación.

Para concluir señalaremos que la finalidad de este capítulo fue esclarecer en el trabajo filosófico de Villoro lo que sería una vía negativa para el encuentro del otro. En resumen se puede concluir que: el indigenismo es una vía negativa porque a través de este sendero nos encontramos con el rechazo a la diversidad a través de un discurso ideológico que oculta la exclusión o el abuso de poder hacia un grupo social o una cultura. El rechazo es producto de una falsa conciencia de certidumbre, el que excluye pretende erigirse como ente de razón u hombre civilizado. Los argumentos de quienes niegan al otro son: el bien común, el progreso, mantener el orden, evitar la degeneración. Todas estas respuestas invitan a la realización de valores como la igualdad, la libertad, el progreso, etc. Sin embargo, este camino que niega la pluralidad usualmente se justifica en una mitificación que apela a un sentido de justicia, pero que en realidad legitima una ideología.

Asimismo, en el estudio que hace el filósofo mexicano acerca de las representaciones ideales que se han tejido a lo largo de la historia sobre el indígena podemos descubrir que: 1) existen dificultades para reconocer legitimidad a otra cultura porque los marcos referenciales bajo los cuales se juzga niegan esta posibilidad; 2) la existencia de un constante proceso de encubrimiento ideológico que justifica la subordinación a los otros; 3) la acción sociopolítica y el amor hacia el otro son los medios que pueden coadyuvar las diferencias y posibilitar el encuentro con la alteridad; 4) establece la imposibilidad de la determinación abstracta de un ser humano, pues la dimensión humana es inaprehensible.

CAPÍTULO 2

DEL MONOLÓGO RACIONALISTA A LA RAZÓN DEL OTRO

Si el indigenismo no reconoce la diferencia cultural se debe en gran parte a que en el pensamiento europeo y mestizo subyace una configuración previa para subyugar al otro sin conocerlo. Y aunque lo anterior no es exclusivo de occidente, el interés en reflexionar sobre los sistemas de pensamiento europeo es porque la empresa colonizadora de occidente ha sido determinante en la historia de la humanidad. Por ello, en este capítulo se expondrán – siguiendo las aportaciones de Villoro – que es una figura del mundo y su diferencia con la ideología. Para enseñar la incidencia de la figura del mundo en el reconocimiento cultural se mostrará como ejemplo el encuentro de los españoles con los americanos. También, se explicaran las creencias esenciales que configuraron el pensamiento moderno y la crisis de esta forma de pensamiento. Para finalmente, retomar las aportaciones del filósofo mexicano para reformar la racionalidad occidental.

2.1 Distinción entre ideología y figura del mundo

Aunque el interés económico y de poder desempeña un papel importante para negarle reconocimiento a la diferencia cultural no es la única razón, pues además de la ideología existe lo que Villoro (1993) denomina: figura del mundo. Ésta constituye los marcos de referencia que dan sustento a una cultura o época histórica y además juega un papel fundamental en la interacción con el otro. Las figuras del mundo son: “creencias ontológicas acerca de lo que se considera razonable admitir como existente en el mundo, de supuestos epistémicos, acerca de lo que debe valer como razón para justificar cualquier proposición, de adhesiones valorativas sobre lo que debe considerarse como altamente valioso.” Toda cultura o época histórica “expresa un complejo de creencias acerca del hombre, del mundo y de lo que vale en él.” Las creencias pueden ser de dos tipos: unas se caracterizan porque se puede dar razones de ellas, es decir, que se

justifiquen en otras creencias o en experiencias vividas. Otras son creencias en las que no existen razones suficientes para sustentarlas, de tan evidentes que nos parecen. Estas últimas son las que componen una figura del mundo, son herencia de la sociedad a la que pertenecemos, son compartidas por todos sus miembros y están supuestas en todas las demás. “Las creencias del primer tipo pueden ponerse en cuestión, sin cambiar, en lo esencial, nuestro mundo; las del segundo género, en cambio, no pueden rechazarse sin poner en cuestión todas las demás y sacudir, por ende, la totalidad de nuestro mundo.” (Villoro, p. 24)

En el capítulo anterior se señaló que ideología es cuando una creencia falsa se encubre como verdadera para preservar una función social que sirve para proteger el interés de un grupo que sustenta un poder o pretende conseguirlo. Así la diferencia entre una ideología y una figura del mundo es que una ideología es posible porque existe una figura del mundo ya que ésta no sólo muestra el mundo tal como conviene a un grupo social sino que va más allá; permite para quienes la comparten ver efectivamente la realidad, interpretarla y comprenderla dentro de un marco conceptual determinado. La existencia de una ideología es posible porque se forma dentro de una realidad mayor, nadie puede llegar a comprenderse si no es a través de esa figura. Una clase social puede servirse de la configuración que subyace en la realidad a la que pertenece para mantener su poder a través de un proceso de mitificación, pero este grupo no funda las bases de dicha cultura. Por lo que es importante hacer una distinción: una creencia básica por sí misma puede negar el reconocimiento a la diversidad cultural sin ser necesariamente ideológica.

Por otra parte, desarticular una creencia ideológica de acuerdo a la definición que nos propone Villoro (1985) puede tener dos resultados: 1) rectificar una distorsión porque puede desenmascarar creencias falsas y su relación con situaciones de dominio. 2) poner en duda una creencia básica.

En el primer caso, las creencias ideológicas se dan mediante un proceso de mitificación, lo que significa, que cuando un enunciado o valor tienen un significado claro y se le asocia otro que resulta erróneo. Por ejemplo, es evidente que el significado de democracia es el de un gobierno efectivo del pueblo, pero suponer que la democracia es sólo posible dentro del sistema capitalista es una

creencia errónea. Otro ejemplo, es usar el término paz políticamente para inducir a la represión o a la resignación ante una situación de sujeción. Rectificar consistirá en mostrar la falsa relación entre un enunciado válido y la creencia falsa que se le ha aducido.

El segundo resultado conlleva el primero porque el descubrir formas ideológicas pueden en un inicio desarticular creencias de segundo orden, pero la consecuencia siguiente, si se persiste en esta tarea, es hacer temblar el suelo que pisamos, es decir, cuestionar nuestra figura del mundo. Un ejemplo de lo anterior puede ser la expropiación de una reserva ecológica con el fin de construir una autopista, y a través de una mejor infraestructura carretera se mejorará las vías de comunicación y las condiciones de vida de las poblaciones aledañas. En un primer momento podemos cuestionar si la infraestructura beneficiará exclusivamente a un grupo social o político. Pero si vamos más a fondo podemos cuestionar si es válida la creencia de que la naturaleza está al servicio del hombre, sin importar el daño al ecosistema, a las especies que habitan, etc., también podemos cuestionar si el bienestar de ser humano está en el alejamiento con la naturaleza y su dependencia cada vez más creciente de la tecnología. Estas últimas críticas ponen en duda la figura de mundo a la que se pertenece. Poner en tela de juicio las creencias básicas que sustentan una cultura o una época es una tarea radical y no siempre posible, se requiera la vocación del filósofo y experimentar un mundo en crisis.

Las formas de indigenismo que se presentaron en el capítulo anterior están ligadas a las creencias básicas que conformaron el pensamiento moderno y que hicieron imposible el reconocimiento de la realidad indígena. Por ello, se pretende en este capítulo explicar la figura de mundo que establece Europa a partir del Renacimiento y evaluar estos supuestos básicos con respecto al reconocimiento recíproco entre culturas. Antes de analizar los componentes del pensamiento moderno se mostrará un ejemplo histórico que analizó Villoro (2002) sobre la relación entre figura de mundo y la imposibilidad de reconocer la diferencia cultural: nos referimos al descubrimiento y conquista de América.

2.2 Desencuentro de mundos

La figura del mundo a menudo se presenta de forma inconsciente dentro de una cultura porque las creencias básicas que la comprenden son la fuente de distintas actitudes y comportamientos de un pueblo. En ocasiones se expresan en conceptos, pero también en imágenes y emociones compartidas. “Constituyen el núcleo de la «figura» que una cultura se forma del mundo y del hombre, el cuadro en que se encuadran sus creencias y actitudes. Para comprender cualquier hecho nuevo, una cultura debe poder encuadrarlo en ese marco.” (Villoro, 2002, p. 176) Por ello, el encuentro entre el occidente y las civilizaciones americanas nos revela la enorme dificultad que existe para que una cultura pueda rebasar su propio marco de creencias básicas y pueda asimilar esa realidad extraña que se le opone.

A la llegada de los españoles a México por primera vez quedan atónitos porque encuentran un mundo donde belleza y horror se confunden. El resultado de ese encuentro es que la civilización azteca queda reducida a ruinas: ¿Qué sucedió?, ¿a qué se debe que esa cultura que era considerada elevada y compleja fuera necesario asesinarla?, Las respuestas de estas interrogantes requieren explorar las figuras del mundo de las culturas azteca y española.

La cultura azteca era profundamente religiosa donde lo sagrado forma parte de la vida cotidiana, por lo que, lo sagrado no era lejano, ni distante. La vía de comunicación con lo divino es el líquido a través del cual toda la vida está hecha: la sangre. El quinto sol, «sol de movimiento» nació del sacrificio de los dioses. Los hombres desde entonces alimentan el movimiento cósmico con el sacrificio, ofrecen su sangre a la tierra. Es decir, si los dioses se han sacrificado para darle movimiento al cosmos, el orden divino le impone a los humanos un mismo destino: “Sólo la savia de los corazones abiertos permite que la vida continúe; sin ella, el sol se detendría... Por la sangre entran en comunión con lo sagrado, se unen a él, se divinizan.” (Villoro, 2002, p. 171) Para los aztecas lo sagrado es tan cercano que puede tocarse, sentirse e ingerirse, lo que significa que en el mundo azteca los dioses están en los ríos, montañas e incluso en las actividades cotidianas. El

mundo para los aztecas no es un objeto que está al servicio del hombre sino a la inversa los seres humano están al servicio del orden cósmico. El habitad no es la realización de proyectos humanos, las obras que se realizan son para servir a los dioses y preservar el cosmos.

Otra dimensión del mundo indígena es la vivencia que tienen del tiempo y de la historia. Para los habitantes del Anáhuac el tiempo es cíclico: el universo ha pasado por cinco soles, periódicamente el mundo nace y se destruye. Al finalizar cada sol se vuelve al caos y recibe de los dioses un orden y un movimiento nuevo. Cada sol se precipita a su fin, morirá para renacer en uno nuevo. Cuando los españoles se encuentran con los aztecas viven en el tiempo del quinto sol y son conscientes que este tendrá su fin. Al respecto Villoro (2002) recalca que ninguna civilización experimentó tan hondamente lo efímero de la existencia. El mundo está en constante peligro de muerte, equilibrio inestable, compuesto de vida y muerte. Incluso el poder político en la tierra es un préstamo que el dios Quetzalcóatl hace al Tlatoani que rige el imperio Azteca, pero regresará y reclamará su trono.

El sentido de la historia en los antiguos mexicanos era insipiente, existen algunas descripciones de gobernantes, guerras o conquistas, pero en la mayoría de esas narraciones se mezclan los hechos reales con relatos legendarios. Además esta historia insipiente no ha remplazado a la narración mítica. Lo que significa que todo acontecimiento puede comprenderse en una estructura mitológica que la dota de sentido porque logra que se corresponda con el orden sagrado. Cada hecho histórico debe de actualizar un mito originario. La violencia también es un elemento crucial para entender la figura del mundo azteca. La crueldad: “tomó un cariz bárbaro y sangriento: las mortificaciones practicadas cotidianamente sobre sí mismos, las hecatombes humanas para ofrecer a los dioses corazones vivos, la presencia constante de la muerte en el seno de la vida, hacían un ingrediente continuo del mundo indígena.” (Villoro, 2002, p. 174) No obstante, el sentido de estas práctica eran rituales; quien ejerce la violencia no lo hace arbitrariamente, lo hace para entrar en comunión con la totalidad de lo sagrado.

Con respecto a la figura del mundo que acompaña a los conquistadores: se observa que la religión católica apela a un único dios trascendente. Dicho dios se hace hombre, deja su mensaje en la tierra y se sacrifica por la salvación humana. A partir de este acontecimiento, en la misa se conmemora este sacrificio, el creyente ingiere simbólicamente la carne y la sangre de Cristo, que se encarna en el pan y el vino. Bajo esta religión triunfa una concepción espiritual de la divinidad, pues estamos ante un dios separado de sus criaturas. Con el monoteísmo trascendente comienza la desacralización de la naturaleza y de la sociedad. A partir del Renacimiento “la naturaleza empezó a verse ya no como huella y signo de la divinidad, sino como objeto manipulable, destinado a ser dominado y modelado por el hombre.” (Villoro, 2002, p. 172)

Entre occidentales y aztecas las diferencias religiosas son insondables, puesto que para los nativos americanos no hay diferencias ontológicas entre las fuerzas divinas y las fuerzas que animan los seres humanos, la divinidad está en la naturaleza, en los hechos humanos, en todo. Sin embargo, a los españoles aterra esta proximidad con lo sagrado, principalmente porque les recuerda el acto de comunión donde ellos conmemoran el sacrificio de su dios. En el azteca el acto de la ingesta del dios se potencializa, la ingesta del cuerpo y sangre no encarna en el pan y el vino sino en el humano que se sacrifica, la divinidad está ahí. Bajo esta perspectiva, la religión de los antiguos mexicanos es una aberración, una desfiguración e inversión antagónica de la religión católica.

La visión del mundo en los conquistadores se distancia notoriamente de las creencias del mundo prehispánico. Los conquistadores ya prefiguran la actitud del hombre moderno: individualista y movido por el afán de dominio. La naturaleza y la historia son el escenario donde los seres humanos llevan a cabo sus proyectos, todo alrededor está a su disposición para llevar a cabo su acción transformadora. La victoria de los hombres está en imponer su voluntad a la naturaleza o a la fortuna. En cambio para la civilización azteca las metas de los seres humanos son diferentes, se busca la armonía con el cosmos, la naturaleza, y la integración en la comunidad social. Lo que significa, establecerse dentro del orden universal.

La cultura española tenía una perspectiva ambivalente con respecto a la violencia. Una de ellas era de rechazo, sostenida principalmente por órdenes religiosas, pues glorificaban la piedad, la misericordia y la caridad. La otra era sostenida por los conquistadores que ejercían y justificaban la violencia para alcanzar cualquier fin. Mientras para el indígena la violencia se realizaba como un acto de comunión, una ofrenda a las divinidades, el español usa la violencia para afirmarse a sí mismo frente a la naturaleza y para convertir a otros hombres en su instrumento.

En relación con la concepción histórica los conquistadores tienen una concepción lineal del tiempo, acorde con la visión judío – cristiana del advenir de la humanidad. La historia es profana porque se constituye de las acciones de los hombres, pero a la par, tiene como meta final cumplir los designios divinos. Lo que significa que se mezclan las acciones libres de los hombres y los propósitos de Dios. Acorde con su perspectiva religiosa, la meta final de la humanidad está en la predicción del evangelio en todas las naciones y la obtención del imperio mundial del rey católico. Por lo que, para la mayoría de los españoles la conquista de América significó la instauración del reino de Cristo entre los infieles.

Las creencias que componen la figura de mundo de aztecas y españoles son en gran medida inconciliables. Las ideas que sustentan el papel del hombre en la tierra y su relación con el cosmos parte de principios opuestos en cada una de las civilizaciones. Para los occidentales el mundo natural y social está al servicio de su capacidad racional y de dominio; para los aztecas – en cambio – el mundo, es sagrado, lo divino es inmanente, está en la naturaleza y en las actividades sociales. Ante el enfrentamiento con la alteridad cultural cada una de las dos civilizaciones se hizo una imagen del otro acorde a sus creencias básicas. Al respecto ¿qué significado le dio cada cultura al otro?, ¿por qué el resultado de este encuentro fue la destrucción del mundo indígena?

De acuerdo con Villoro (2002) los aztecas comprenden a los invasores de la siguiente forma: “La llegada de los extranjeros es un hecho insólito que parece romper el orden. Son distintos a todo lo conocido por los indios, sus acciones son imprevisibles” (p. 177) La interpretación inmediata sobre los extranjeros es la de

seres de otro mundo, son dioses, pues tienen la piel distinta, raramente vestidos, montan animales desconocidos y vienen del mar. La extrañeza se incrementa cuando interactúan directamente con los extranjeros, escuchan sus palabras incomprensibles; estos seres les hablan de un dios desconocido, observan el estruendo de sus armas, etc. A esta interpretación ayuda un viejo mito que narra sobre el retorno de Quetzalcóatl, el sumo sacerdote y dios que antes de partir a oriente y cruzar el mar anunció que regresaría a tomar posesión de su reino; mientras los tlatoani gobernarían en su nombre. Así cuando al emperador Moctezuma ve a Hernán Cortés piensa que él puede ser Quetzalcóatl. Los aztecas para poder entender la novedad histórica tuvieron que recurrir a la explicación mítica que ordena el suceso nuevo al tiempo cíclico. En ese momento los mexicanos reinterpretan su pasado y suponen la existencia de muchos augurios apocalípticos que anunciaron la llegada de los extranjeros. El estudio de Todorov (2005) y *La versión de los vencidos* constatan la comprensión que elaboran los aztecas de sus conquistadores. Sobre este mismo tema Villoro (2002) refiere que:

Es posible que esos anuncios de la llegada de los extranjeros y de la inminencia de la propia destrucción hayan sido inventados después de los hechos. Pero eso mostraría justamente que para conjurar lo incomprensible, los aztecas hayan tenido que incorporarlo en una estructura narrativa en la que ese acontecimiento pudiera ser predicho. (p. 178)

Poco a poco se modifica la imagen divina que habían elaborado los indígenas sobre los conquistadores porque contemplan que son mortales, dan muestras de crueldad y acompañadas de un interés desmedido por el oro. Lejos están estos extranjeros de ser dioses, no vienen a reafirmar el orden sagrado sino a destruirlo. Por lo cual, la segunda interpretación de los aztecas será entender la llegada de los extraños como el fin del tiempo cíclico. Si la alteridad se niega a ser integrada al orden cósmico conocido es porque están fuera de él, no pertenecen a la era del quinto sol y quizá se avecine la destrucción final. Las acciones que llevan a cabo los conquistadores confirma ese presentimiento: destruyen todo a su paso, humillan a los dioses, más terrible aún, es el silencio de lo divino ante tal

sacrilegio. Los antiguos mexicanos intentaron integrar al otro dentro de su marco cultural, mas éste se le resistió, se opuso y se manifestó como fuerza destructora de su mundo.

La interpretación de los españoles sobre la cultura extraña es hacerla encajar en los proyectos y fines de la civilización occidental cristiana. Lo anterior no implica que encuadrar a los indígenas dentro del mundo europeo fuera una labor sencilla. Pues los europeos están frente a un pueblo que reúne la más alta refinación, belleza y orden social que se hace acompañar de las prácticas más abominables, crueles y sangrientas, jamás vistas. La manera de comprender las prácticas religiosas de los aztecas es presentarla como la imagen invertida de la religión católica que no puede ser otra que la religión de Satán y los indígenas sus siervos. “Los indios creían adorar a la divinidad y, en realidad, rendían homenaje al diablo. Es el hombre occidental quien revela ahora, a la luz de la Escritura, su engaño.” (Villoro, 2002, p. 179) La única alternativa que ofrece el conquistador al nativo americano es que renuncia a su propio mundo si quiere sobrevivir.

Otro rostro más amable que muestra el español es la faz del misionero, estos personajes vieron a los indígenas como hermanos a los que debían de salvar. Después de la conquista, se convirtieron en sus protectores y trataron de enseñarles los valores cristianos, incluso algunos frailes – como Sahagún – intentaron adaptar algunas costumbres aztecas que fueran favorables y no contravinieran los preceptos evangélicos. Incluso como ya se narró en el capítulo anterior la valoración de la cultura indígena – desde la perspectiva natural – es positiva; por ello, algunos religiosos trataron de preservar toda aquella información que sirviera de memoria histórica de la grandeza de esa civilización. Sin embargo, esta cara de la conquista tampoco podía dejar con vida a la cultura indígena porque la visión religiosa de los españoles no podía dar cabida a otra forma de religiosidad.

Finalmente, la conquista de los pueblos americanos se debe a la incompatibilidad de creencias. Para que se diera una comprensión entre estas culturas era necesario que cada una rebasara su propio marco de referencias e incluso pudiera transformarlo. Villoro (2002) subraya que la cultura de los

mexicanos tenía más posibilidades de hacerlo debido a que "...su actitud inicial fue de invitar al otro a ocupar un lugar privilegiado en su propio mundo. El dios cristiano podía ser integrado en su creencia en la universalidad de lo sagrado; además la religión cristiana presentaba rasgos que los sabios indios podían comprender por analogía con su propia religión." (p. 179) Asimismo, su cultura estaba basada en la integración y la armonía, su idea de la temporalidad les daba la posibilidad de renacer y configurar un orden nuevo. Fue el hombre occidental el que asumió una postura cerrada ante el otro ya que se impuso destructivamente; toda acción emprendida por el conquistador tenía como intención que el mundo indígena se extinguiera, por eso el azteca no puede integrar al extranjero.

La figura del mundo occidental no tenía un lugar para la pluralidad, dicha figura no es capaz de suponer que tengan la misma validez diferentes perspectivas de la realidad. Sólo existía un sentido para lo bueno y verdadero y es el que recorre el hombre occidental. Por lo que en el pensamiento europeo se puede hablar de un monismo en el conocimiento que se traduce en un monismo cultural. El encuentro con los americanos se hace más crudo al advertir la incompatibilidad entre el monoteísmo de los católicos que interpretan lo sagrado como manifestación verdadera dentro de una sola cultura (la occidental) y el politeísmo de los aztecas que podía otorgar un lugar al dios de los extranjeros, de igual forma, era posible un espacio para las culturas diversas. En conclusión: la figura del mundo de los antiguos mexicanos era más abierta a la pluralidad, pues incluso lo extraño, lo otro puede ser entendido como manifestación de lo divino; en cambio para el pensamiento occidental el dios universal es trascendente y cualquier otra forma de manifestación de lo sagrado no puede ser más que engaño. La aniquilación de los pueblos americanos es el resultado de la figura del mundo de los españoles que era incapaz de aceptar la alteridad cultural.

2.3 El renacer de la modernidad

En el apartado anterior establecimos algunos rasgos generales de la figura del mundo del pensamiento español al llegar al continente americano. Por lo que en los siguientes apartados se abordará la obra *El pensamiento moderno. Una*

filosofía del Renacimiento donde Villoro (1992) muestra con mayor profundidad las creencias básicas que consolidaron la racionalidad moderna de occidente.

Para hacer la descripción de la época moderna Villoro (1992) inicia con el estudio del pensamiento del Renacimiento que se da entre los siglos XV y XVI. Los conceptos principales que se transformaron en dicho contexto son: Hombre, cultura, historia, alma, naturaleza y ciencia. Hay que destacar que la transición del Medievo a la Modernidad no es un remplazo abrupto de una mentalidad nueva, pues estas ideas que van a consolidar la figura del mundo moderno tiene su expresión definida hasta el siglo XVIII y estas mismas ideas se prolongaron hasta el siglo XIX y gran parte del XX. Los cambios de las creencias básicas requieren de la actividad crítica que interrogue sobre su propio marco de referencias. Esta labor no puede ser otra que la filosofía, que cuando es radical hace explícitas todas aquellos supuestos que sustentan una época y logra ponerlas en duda. De manera que para llegar al pensamiento moderno se requirió del ejercicio reflexivo de distintos hombres que despejaron el camino de las antiguas creencias.

2.3.1 Hombre, cultura e historia en el Renacimiento

El papel del ser humano de acuerdo a las creencias del Medievo está determinado dentro de un orden establecido. El cosmos está limitado y tiene su centro en la tierra, a cada cosa se le ha asignado un sitio. De igual forma, el hombre es un ente como cualquier otro, vive en un mundo finito y una sociedad jerarquizada en la que es imposible que los humanos cambien el lugar que ocupan dentro del orden social. Dios premiará aquel que cumpla con el papel que se le asignó. “La sociedad es un edificio donde cada persona, al ocupar su lugar, está a salvo de la novedad radical pero también de la angustia. El hombre está situado, seguro, sabe dónde está, su morada lo acompaña desde su nacimiento hasta su muerte”. (Villoro, 1992, p. 16)

En cambio el Renacimiento dará entrada a una nueva imagen del hombre entendido como un microcosmos. Lo que significa que cada hombre reproduce el todo, es decir, un pequeño mundo que contiene el orden del universo. Existen tres rasgos esenciales que componen la idea de hombre en esta época: El primero

señala que la naturaleza de los seres humanos no es la misma que la del orden natural y animal. Pues éste no goza de una esencia determinada, todo lo que el humano es depende de sus acciones, el hombre es libertad. El segundo rasgo es que si la condición humana está en el campo de la posibilidad; al hacerse a sí mismo también transforma su naturaleza y establece una cultura. El tercero es que al enfrentar la libertad no sabe con certeza que esperar. El individuo enfrentado a lo indeterminado puede caer en la tentación de perderse en determinaciones fijas que le den una falsa certidumbre. En lugar de proyectar con autenticidad su vida se refugia en la autoridad, la costumbre, los prejuicios, etc.

En suma, para el pensamiento renacentista el ser humano se asigna su propio puesto dentro del cosmos. La idea nueva de hombre escinde el mundo en dos reinos: el del orden natural compuesto de objetos para contemplación y transformación por el hombre; y el reino humano que es un conjunto de libertades individuales que al transformar el primer reino, crean el propio. Por eso los humanos descubren otro tipo de trascendencia que se logra con “el paso del orden de las naturalezas fijas al mundo de la posibilidad; trascendencia de la naturaleza a la cultura.” (Villoro, 1992, p. 34)

¿Cómo se transformará la noción de cultura bajo esta nueva figura del mundo? si el hombre es posibilidad de crear su propia habitad entonces la humanidad es opuesta a la naturaleza. Por ejemplo, crea sus propios instrumentos para protegerse de las inclemencias del tiempo, usa su capacidad creadora para convivir con otros humanos. A través del *studium* (conocimiento racional de las leyes de la naturaleza) y *virtus* (capacidad creadora, esfuerzo) los humanos vencen a la naturaleza. Si el hombre es un macrocosmos es porque se asemeja a Dios en el proceso creador, es decir, usa su razón, imagina, idealiza y por medio del trabajo le da nuevas formas a los objetos de la naturaleza. Una alegoría interesante para entender la noción de cultura en esta época es la simbolización del ojo y la mano:

El ojo es una alegoría de la capacidad cognitiva; pero por sí misma no tiene poder transformador, tiene que ordenar a otra capacidad humana, la mano. La mano es el símbolo del poder activo del hombre, de su práctica transformadora. El ojo ordena a la mano cambiar el mundo que él contempla. Así el conocimiento está

ligado a la práctica, y está carece de sentido si no está guiada por el conocimiento.
(Villoro, 1992, p. 38)

Las formas en que el ojo ordena a la mano transformar el mundo son el arte y la ciencia. La primera deja de percibirse como mera imitación de la naturaleza, es recreación, lo que significa crear espacios nuevos. En el caso de la segunda: la ciencia, siempre está ligada a la práctica (tecnología) porque se descubren las leyes de la naturaleza y después se aplica a nuevos inventos.

La condición humana es paradójica porque aunque es la creatura más débil, la menos dotada de atributos físicos para sobrevivir dentro de la naturaleza, es la única capaz de ordenar el mundo a su conveniencia. Se vale de su astucia e inteligencia: fábrica armas y puede cruzar los mares, construye ciudades e impone leyes. En el pensamiento medieval los humanos trascendían sólo espiritualmente porque Dios los dotó de esa esencia; en el Renacimiento no sólo se trasciende por designio divino sino por sus intervenciones creadoras que deja en este mundo. Por ello el hombre es la más extraña creatura, es el “otro” de la naturaleza. Cultura significa el auténtico hogar de la humanidad, pues gracias al arte y a la ciencia el mundo está compuesto de espacios y objetos bellos, de cosas racionales y útiles al hombre.

El papel del hombre en la historia será reflexionado en el pensamiento renacentista porque si la esencia del hombre está en transformar el mundo entonces sus proyectos quedan registrados en el transcurrir del tiempo. En esta época surge la crítica histórica como una forma de liberación de las convicciones establecidas. El sentido de la historia es la lucha por la libertad, por ejemplo, los protestantes recurren al pasado para recobrar el verdadero sentido del cristianismo que se encontraba corrompido por el poder de la Iglesia romana.

Así la interpretación del pasado da un vuelco: su estudio es para conocer las causas del desarrollo de cualquier sociedad. Maquiavelo piensa que la historia puede ser estudiada con la finalidad de prever el futuro, pues el transcurrir del tiempo también depende de la *virtú* que es el resultado de las acciones humanas. La *virtú* se opone a la fortuna, ésta última, conjunta los designios divinos o circunstancias irracionales, es decir, todo aquello que no está en el poder del

hombre controlar. La historia es el resultado del antagonismo entre la *virtú* y la fortuna, por ello, Maquiavelo insistirá en la necesidad de prever los acontecimientos que no dependen de nuestras decisiones. Hay que conocer las causas del devenir social para poner diques al azar y de esta manera lograr que la historia cumpla los fines humanos.

A partir del pasado se proyecta el futuro, por lo que, se renovarán los escritos de utopías: construcciones imaginarias que responden a la expectativa del porvenir. Las nuevas utopías son diseños racionales productos de la libertad humana que muestran la capacidad de cuestionar la sociedad existente. Son sueños de renovación y la noción de historia da un vuelco: no es estática, ni se repite; incluso puede ser diseñada por la razón, lo que significa, que el conocimiento es un continuo desarrollo histórico hacia la verdad.

En resumen: el Renacimiento plantea una perspectiva distinta de entender el papel de la humanidad dentro del mundo. Éste es un agente activo que con ayuda de su inteligencia transforma su entorno para crear una segunda naturaleza, la cultura y la historia es el producto de la práctica del hombre.

2.3.2 Alma, naturaleza y ciencia en el Renacimiento

En el Renacimiento se inicia un proceso que transformará la idea de alma como sustancia a la idea de alma como sujeto. “En el pensamiento antiguo, tanto griego como romano, el hombre tiene un puesto determinado en un orden que abarca a la totalidad de los entes. Es un ente entre otros. Sólo a partir del todo podemos determinar el lugar que le corresponde y, por lo tanto, su naturaleza.” (Villoro, 1993) La idea de alma como sujeto y no como sustancia tendrá como punto de partida las reflexiones de Marsilio Ficino y Pietro Pompanazzi.

En el caso de Ficino, con influencias platónicas, sostendrá que el alma es entendida como el centro de actos dirigidos al todo o eje de energía del cual irradia la actividad que se dirige hacia los objetos. El papel más activo del alma está en el conocimiento porque consiste en vincular lo dado a través de conceptos, es la síntesis de lo diverso que no está dado en el objeto. La actividad unificadora del alma es el intelecto cuyo movimiento es incesante porque no se

detiene en un solo objeto sino que marcha continuamente para convertir a todo el universo en intelecto. Por otra parte, Pomponazzi, desde un enfoque aristotélico, destacará la unidad del alma en todo acto de conocimiento, de tal forma, que los objetos del conocimiento sensible o inteligible están vinculados. Por lo que empiezan a delinear la idea de un yo unitario que permanece en los actos del conocer.

Otra aportación importante a la conceptualización de alma es la de Tommaso Campanella. Señala que existen dos clases de conocimiento: el sobreañadido al que le debe de anteceder una impresión externa y así actualizarse y la otra clase de conocimiento que es el innato, que no depende de los estímulos externos sino es producto del puro intelecto, se trata de la reflexión. Gracias a esta capacidad de reflexión es posible dar forma a los estímulos externos. En este pensador encontramos que el pensamiento innato nos permite conocer objetos externos, pero también hace posible el autoconocimiento. El humano es esencialmente distinto a otras sustancias incapaces de conocerse a sí mismas; el carácter fundamental del humano es ser un sujeto frente a los objetos, incluso pare él mismo. Las ideas de Campanella fueron pensadas con anterioridad por Chales Bouelles, pero desde una perspectiva evolutiva. Hace una clasificación de los organismos incapaces de conciencia hasta llegar a los seres de plena conciencia. Así la materia inorgánica no tiene conciencia, las plantas y los animales tiene conciencia parcial y por último, los humanos son los seres capaces de autoconciencia. De esta manera, la humanidad es el fin del proceso evolutivo.

La idea de sujeto se opone a la creencia tradicional de que el hombre es de idéntica composición que los otros entes. Más bien en el pensamiento renacentista se reconoce la existencia de dos tipos de seres: los que son conscientes de sí y los que no lo son. Pero además, el hombre es una especie de vacío, no tiene una sustancia fija, es actividad que se dirige a las demás sustancias. Al respecto Villoro (1992) nos describe las imágenes presentada por Bouelles para representar el alma humana:

Primero, la imagen del espejo: en el conocimiento del hombre todas las cosas se reflejan, por así decirlo; pero ese espejo no es nada substancial, es simplemente el espacio abierto que sólo se llena con el reflejo de las cosas. La imagen de continente luego: la conciencia contiene todas las cosas que contempla, sobre las cuales juzga y actúa, pero es a modo de un receptáculo vacío en sí mismo. La imagen de la representación: el alma puede representarlo todo, pero ella misma no es nada fuera de la representación que puede tener de sí misma. Por último la metáfora del fulgor, que nos recuerda lo que evocamos a propósito de la idea del alma en Ficino: la conciencia como foco de luz que dirige sus rayos a todas las cosas. (p. 60)

La transformación de la noción de alma en el Renacimiento fue una labor de sólo algunos pensadores debido a que la mayoría de los autores de esa época seguían las nociones tradicionales de Platón y Aristóteles quienes suponían que el alma era una sustancia separable, o que era la forma substancial del cuerpo. De este lenguaje antiguo comenzó a surgir una nueva perspectiva que invirtió el significado de alma, como un punto vacío donde todos los entes se muestran como su correlato.

A la par de la nueva imagen del hombre y su papel en el mundo se va a transformar la imagen de la naturaleza. En los siglos XV y XVI se gesta la nueva noción de naturaleza, gracias a diversos autores independientes que desarrollan su pensamiento principalmente en ciudades italianas y alemanas. Las ideas al principio están ligas con las prácticas de la magia y la astrología, pero poco a poco empiezan a desvincularse. Una de las primeras ideas es la del mundo como un organismo, lo que significa, que todo en la naturaleza está vinculado entre sí. La idea de mundo como organismo es una forma distinta de apreciar a la naturaleza, bajo este enfoque es una estructura orgánica en la que cada elemento está conectado con los demás y conforman el todo. De esta noción es posible establecer una segunda inferencia: en lugar de comprender el mundo como un organismo vivo se puede entender, también, como una estructura mecánica. Esta significación mecanicista hace posible establecer leyes naturales puesto que “cada movimiento del cosmos está condicionado por reglas inherentes a la naturaleza misma, no por interferencias externas a ella.” (Villoro, 1992, p. 65)

Un segundo avance en la noción de naturaleza es la idea de que todo movimiento natural se debe a ciertos principios simples, dicha idea se acompaña de la crítica a la física aristotélica. El concepto tradicional de materia consideraba que ésta era inerte y pasiva; la crítica renacentista recalcará que no es posible entender el movimiento si se sigue pensando que la materia no contiene el acto. Para estos críticos era necesario admitir que la potencia lleva en sí misma la capacidad de realizarse, por lo que, es necesario sustituir la relación potencia – acto por la noción de fuerza que expresa la idea de potencia activa. Para Bernardino Telesio conocer los principios de la naturaleza es posible porque el acto está implícito en la potencia. Así la naturaleza es el resultado de principios materiales que contienen el proceso de su desarrollo, lo que hace posible, conocerlo e incluso hace posible anticipar los estados futuros y a la par el dominio de la naturaleza.

Giordano Bruno sistematiza estas ideas nuevas y dará mayor precisión a un modelo teórico sobre la naturaleza que se opone al aristotélico. El modelo de Bruno considera que lo que permanece ante el movimiento incesante es la materia. “Reducidas las formas a conjuntos de accidentes, se suprime el concepto de una multiplicidad de substancias. En todo cambio, sólo permanece la materia homogénea de cuyo seno surgen y a cuyo seno retornan todos los accidentes pasajeros, ella es pues la única substancia.” (Villoro, 1992, p. 68) De manera que todas las formas naturales provienen de la materia y vuelven a ella.

La crítica a la distinción entre materia y forma substanciales conduce a la crítica a la oposición entre potencia y acto. De acuerdo con la teoría de Bruno no puede subsistir esta oposición porque la materia universal posee todo lo que puede ser, no se identifica con ningún ser o ente particular. A través de estas reflexiones Bruno llega a una definición de materia más acorde a su perspectiva: la materia es el principio de las formas, éstas no se producen afuera de la materia sino están contenidas en ella. Por lo que, el desarrollo de la naturaleza es un despliegue de actos contenidos en la materia única. El resultado de la teoría de Bruno es que queda superado dialécticamente el dualismo aristotélico de materia

y forma. Pues la materia es movimiento que implica las formas, la potencia y los actos indistintamente.

La naturaleza encierra en su interior toda forma y todo acto, no existe algo que la trascienda, es decir, no hay un acto puro, previo a la materia. El mundo es un desarrollo infinito que saca dentro de sí todas sus transformaciones conforme a su intelecto. Así el intelecto universal, la materia misma entraña el orden y el desarrollo racional. Esta filosofía de la naturaleza es “fuente de innovación actividad y desarrollo, que despliega incesante a partir de sí misma, nuevas formas según sus leyes, dictadas por su insoluto intelecto.” (Villoro, 1992, p. 72) Esta nueva idea de la naturaleza que culmina con la teorización de Bruno se expresa en términos metafísicos y cierto impulso místico. Aun con estas características esta noción será la base del conocimiento respaldado en la ciencia.

La concepción sobre la naturaleza como materia que contiene en sí misma todas sus posibilidades sin necesidad de nada exterior dio pauta a los siguientes supuestos: 1) es posible llegar a una síntesis universal en el espacio porque la nueva idea de naturaleza trata de explicar la conexión de cada parte con el todo. Se puede dar razón de lo que sucede en un fenómeno, no por su naturaleza particular sino por su conexión con otros fenómenos. La conexión universal de cada cosa y su función con las demás comparten reglas comunes, éstas son las que hay que conocer. Este principio aunque es una conexión metafísica es la primera síntesis universal en el espacio, condiciona el conocimiento, puesto que, se deben descubrir las reglas que conforman las relaciones necesarias de cada cosa con la totalidad. 2) Posibilidad de una síntesis universal en el tiempo. La nueva noción de naturaleza trae consigo la idea de cambio que comprende a los procesos naturales como desarrollos que conservan un mismo principio, es decir, una cadena continuada de transformaciones. El devenir en el tiempo de las cosas naturales puede comprenderse racionalmente porque conocer las potencias es conocer el desarrollo posterior que se actualizará en esa naturaleza. 3) Posibilidad de que la síntesis universal en el espacio y en el tiempo se realice porque está intrínseco a la naturaleza. Ésta puede ser explicada porque la razón está dentro del orden natural, toda explicación está escrita en ella; el universo descansa en

sus propios principios y límites, no depende de nada más que de él para comprenderse. 4) Es posible que el hombre intervenga en la naturaleza y la transforme. Pues quien conozca las reglas y principios prevé los estados futuros y puede provocarlos o evitarlos.

La figura de la naturaleza que se establece en el Renacimiento prepara el camino para conformar el conocimiento científico, pero no hace posible que se afiance porque la interpretación científicista de la naturaleza requiere de otro tipo de supuestos teóricos. En la época renacentista la magia y la ciencia se entremezclaban, ambas formas de conocimiento coexistían porque parecen responder con una misma actitud ante la naturaleza, pues las dos intentan comprender las leyes racionales que rigen al mundo natural. La diferencia entre ambas radica en las formas para conseguirlo:

En el caso de la magia los objetos no son propiedades cuantificables sino preceptos y cualidades sensibles; esto significa que la conexión entre los cuerpos físicos se explica por asociaciones anímicas entre los entes. El primer intento por descubrir leyes universales supone la armonía y la correspondencia entre las reglas de la vida psíquica y las del mundo. “En realidad en la magia la causalidad se entiende de manera análoga a la motivación psíquica... La acción recíproca entre los entes de la naturaleza tienden a interpretarse a partir de la sensación. A todo ente le pertenece la capacidad de ser afectado por otros.” (Villoro, 1992, p.77) En el mundo natural todo se comunica a través del lenguaje de afectos y sensaciones. En este sentido la magia se asemeja a la ciencia porque expresa el interés renacentista por el saber para poder actuar, es decir, el objetivo de la observación y el estudio es crear un mundo para los humanos a partir del dominio de la naturaleza.

La magia natural y posteriormente la ciencia matemática, comienzan a configurar una forma de racionalidad que está al servicio de la transformación y dominio de la naturaleza, es decir, una racionalidad instrumental que sirva para la acción eficaz. Para conseguir los medios y cálculos adecuados se necesita de la explicación de las leyes que rigen el orden natural. La magia pretendía comprender bajo la observación directa las leyes naturales, sin embargo, no logró

lo que hoy conocemos por conocimiento científico porque le hizo falta superar dos escollos antagónicos: el formal y el empirista. El primer escollo consiste en “una actitud espontánea, natural, es pensar que de razonamientos puramente deductivos puede obtenerse el conocimiento de lo real” (Villoro, 1992, p. 79) aunque se observaba directamente se procedía al análisis lógico de conceptos y no en enunciados basados en la naturaleza. El segundo escollo, el empirista, consiste en una actitud natural que considera que los conocimientos de la ciencia como un cúmulo de cualidades sensibles, por lo que, los juicios de observación resultaban subjetivos y relativos.

La ciencia moderna a diferencia de la magia pretende que sus enunciados tengan un contenido empírico, no sólo formal, y a la vez, ser universales y necesarios. Esto sólo puede lograrse a través del lenguaje matemático que se relacione con la observación de la naturaleza. Esto se deduce porque si la naturaleza está regulada por un orden racional puede expresarse en el lenguaje matemático. “La experiencia por sí sola no puede dar certeza; oculta razones que no son dadas a lo sensible. Hay pues que reducir los datos empíricos a reglas fijas, para descubrir la necesidad.” (Villoro, 1992, p. 82) El modelo teórico que supera a la magia e instaura a la ciencia es aquel que busca comprender lo necesario, es decir, las leyes que rigen al universo.

Las nuevas concepciones de hombre, cultura, historia, naturaleza y su conocimiento son las distintas presencias que configura una misma imagen de como la humanidad debe de relacionarse con el mundo. Los seres humanos descubren que pueden trascender por su arte y por su técnica para ello necesitan considerar a la naturaleza como no humana, materia homogénea en la que rige un orden racional sólo capaz de ser comprendido y transformado por él. Si el pensamiento renacentista es el inicio del cambio de mentalidad, precursor tan solo, ¿cómo se afianzara la figura del mundo que se consolidará en la Modernidad?

2.3.3 La nueva figura del mundo moderno

El cambio de perspectiva sobre el sentido de la humanidad – que inicia en el Renacimiento – continuamente se irá transformando, adquiriendo diversos matices, a lo largo de cuatro siglos, pero preservará cada reconfiguración ciertas creencias básicas. Es por esto que las ideas renacentistas son el germen de las convicciones y actitudes de la nueva época; en estas ideas se centra la base del mundo moderno. Aunque cabe aclarar que la intención no es simplificar la riqueza de aportaciones filosóficas, artísticas, científicas, que se dan a largo de cuatro siglos (racionalismo, Ilustración, romanticismo, positivismo, etc.) sino mostrar que a pesar del desarrollo diferenciado comparten convicciones y actitudes que parten de una misma raíz. De acuerdo con Villoro (1993) las creencias colectivas dominantes en una época pueden ser muy variadas, pero todas se levantan sobre el supuesto de ciertas creencias y actitudes básicas, que son condiciones de las demás, por lo tanto, no se ponen en cuestión. Las ideas religiosas, filosóficas, políticas o artísticas más diversas se oponen en una misma época, pero esa oposición no sería posible sin el supuesto de un consenso sobre lo que puede admitirse como razones y valores válidos. Ese consenso velado es la figura de una época. En este caso se describirá la figura que se anunció en el Renacimiento, pero que en realidad inicia en el XVII, se desarrolla en la Ilustración y se extienden en los siglos XIX y XX, es lo que hoy conocemos como época moderna.

La primera idea que anuncia el Renacimiento y que se mantendrá a lo largo de la modernidad es la separación de lo humano frente al orden natural. Si el ser humano es fuente de sentido y de valor entonces cada hombre se asigna su propia ley. “El individuo debe llegar hacer él mismo, instrumento, obra de sus propias manos. Desde entonces el individualismo sería un rasgo de la modernidad”. (Villoro, 1992, p. 86) La dignidad humana no sólo es ser imagen de Dios sino ser creador de sí mismo, distintas doctrinas modernas reinterpretaran esta capacidad humana. Así por distintas que sean las nociones de ser humano a

lo largo de esta época conservan como ideal la realización plena del individuo. El legado del pensamiento occidental es el carácter inviolable de la libertad individual.

La segunda noción que trascenderá a partir de las reflexiones de los renacentistas es que la cultura y la historia son hazañas exclusivas del hombre. A partir del siglo XVII se entenderá que las sociedades son el resultado de las acciones libres de los individuos. Surge el Estado como el artificio a través del cual los individuos pueden convivir dentro de un orden social seguro. Lo que significa que las normas sociales se justifican a través de la racionalidad humana. Con respecto a la concepción de la historia pasa a ser entendida como el progreso incesante del hombre por conseguir su libertad de toda sujeción de toda fuerza irracional.

La tercera noción que estará presente es la idea de que el mundo se convierte en objeto para el ojo humano. El alma es el lugar en donde todos los objetos se vinculan, mejor aún, se instituyen como tales objetos. Si las cosas del mundo se convierten en objetos es porque la noción de alma también se transforma en sujeto. El sujeto es la última síntesis del conocimiento que reduce el campo de lo cognoscible a objetos que nos son dados por la experiencia.

La cuarta noción agrega que si el mundo está compuesto de objetos entonces también es posible entenderlo como materia moldeable que puede ser transformada por la mano del hombre. “El hombre se impone al mundo externo, lo conoce hasta encontrar las vías para liberarse de sus constricción y dominarlo. Rompe el curso ciego de las cosas, las convierte en medios para sus propios proyectos. El pensamiento moderno es un pensamiento de emancipación, pero también de dominio.” (Villoro, 1992, p. 89) De esta noción se sigue el desarrollo creciente de la ciencia y de la técnica que ya a fines del siglo XX han transformado la morada del hombre en un mundo completamente artificial.

La quinta noción afianzará la idea de que el mundo es un modelo racional. La naturaleza y la sociedad pueden comprenderse al ser sometidas al cálculo y a la medición; de esta manera el pensamiento moderno sustituye el saber que se respaldaba en la fe o en la tradición por el conocimiento a través de la razón

instrumental. El proyecto de la modernidad es dominar el entorno a través de la racionalidad, ésta es universal, única, que iguala a los hombres al ser ejercida.

Las nociones fundamentales que conforman el pensamiento moderno tienen como idea nuclear la creencia de que “el sentido de todas las cosas, incluido el hombre mismo, proviene del hombre. El hombre es fuente de sentido y no recibe él mismo de fuera su sentido. Los entes no tienen un sentido objetivo, independiente de los sujetos, adquieren sentido en relación con éstos.” (Villoro, 1992, p. 91) Por ello, la labor de la humanidad es diseñar el mundo artificial, que es el mundo de la cultura y dotarlo de significado, a su vez, el hombre se hace así mismo, no tiene más referente que su propia elección.

Bajo la perspectiva de la Modernidad qué lugar ocupan las culturas no occidentales. De acuerdo con el bosquejo que hicimos de la configuración de la modernidad es posible establecer que las culturas que no emergen de Europa eran desacreditadas por carecer de la racionalidad científicista e instrumental que sustentaba el pensamiento moderno; asimismo, el apego a la tradición y sus manifestaciones religiosas no eran más que un cúmulo de supersticiones y lastres que le restan libertad a los hombres. Lo cual implica que la racionalidad moderna se autolegitima como la portadora del único sentido del devenir humano, el único camino a seguir para estos pueblos era la occidentalización. Pero de la figura del mundo moderno también se deriva una relación desigual con el otro humano, pues no ve en él a un semejante sino una cosa más que puede convertir en objeto de estudio, someter al análisis científico, y por qué no, controlar y dominar. Las empresas colonizadoras de los occidentales y sus drásticas consecuencias sólo se pueden explicar a partir del pensamiento moderno que si bien persigue como fin el desarrollo pleno de las capacidades humana, sus planteamientos parecen que sólo se dirigen a las personas que pertenece al mundo occidental.

Las consecuencias del nuevo pensamiento moderno dejan ver ahora sus repercusiones negativas. Esta figura del mundo que pretendía liberar a los seres humanos de la opresión, que dota de significados nuevos a la naturaleza humana y magnifica sus capacidades termina convirtiéndose en su imagen antagónica. Termina reduciendo a la humanidad en objetos o piezas útiles a la racionalidad

instrumental. Ha dejado de ser razón al servicio de las necesidades humanas para convertirse en su yugo. ¿A qué responde este cambio radical? Para precisar este cambio en el siguiente apartado se expondrá las características de la crisis de las ideas que sustentaban la figura del mundo moderno.

2.4 El derrumbe del mundo moderno

El renacer del hombre moderno trajo consigo la emancipación de la humanidad: “Empezó a vencer los demonios que se oponían al reino del hombre sobre la naturaleza y sobre la historia. Los demonios externos, primero. Frente a la enfermedad, la indigencia, a la violencia del mundo entorno... Empezó también a vencer sus demonios internos. La razón encontró vías para liberarlo de la esclavitud de las ideas heredadas y los prejuicios.” (Villoro, 1992, p. 92) Sin embargo, desde finales del siglo XX es palpable la crisis de esta figura de pensamiento. ¿A qué se debe este desencanto? En parte se debe a que el resultado de la racionalidad moderna ha traído consigo la destrucción de la naturaleza y el vacío en el corazón de los hombres.

Una imagen metafórica que se corresponde con la desilusión del proyecto de la modernidad es la que refiere Todorov en *El jardín imperfecto*, (1999) en esta obra hace referencia al pacto con el diablo que llevaron a cabo, sin saberlo, los hombres modernos. Este pacto está conformado de tres momentos: El primero tuvo lugar cuando Jesús al ayunar en el desierto se le aparece el diablo y le hace ver todos los reinos de la tierra y que están en su poder. Le ofrece estos reinos a cambio de que lo reconozca como su señor. Jesús no aceptó el pacto, pero sus sucesores desde Constantino a Luis XVI accedieron reinar en los dominios del diablo. El segundo pacto tuvo lugar en el siglo XV bajo la dirección de Mefistófeles que ofrece al hombre (Fausto) los secretos de la vida y de la muerte, así le entrega el acceso a todo saber: conocerá el mundo y nada podrá resistírsele, a cambio, después de un tiempo, le tendrá que ceder su alma. El tercer pacto se realiza casi al mismo tiempo que el segundo, pero a diferencia de éste, no se revela en el momento en que entró en vigor. En esta ocasión la astucia del diablo

fue hacer creer al hombre que tendría nuevos privilegios gracias a su propio esfuerzo y no pagaría nada por ello. El hombre moderno supuso que podía tener control de su propia voluntad y conducir su vida a su antojo; sin embargo, el diablo escondía el precio de la libertad. La libertad en un inicio radicaba en el derecho de organizar su vida personal, pero después la razón pidió ser liberada de la tradición para corroborar que era lo bueno o lo falso y así nace la ciencia puramente humana. Al hombre moderno no le bastó con regir sus propios afectos y su ciencia, pues también quiso tener el control de sus acciones públicas, por lo que, sólo se consideraría legítimo aquel régimen político que fuera elegido expresamente por la voluntad de los sujetos que componen el Estado (democracia). Cuando el diablo consideró que los seres humanos habían mordido suficientemente el anzuelo comenzó a cobrar las generosidades del pasado; si bien no lo hizo personalmente, inspiró a sus profetas, hombres sombríos que desde fines del siglo XVIII anunciaron el monto de la deuda a pagar. Dichos profetas anunciaban que si se quiere conservar la libertad el precio es triple: se debe renunciar a Dios, al prójimo y también a uno mismo.

No más Dios: «No tendrás ninguna razón para creer que existe un ser por encima de ti, una entidad cuyo valor sea superior al de tu propia vida; ya no tendrás ideales ni valores: serás un “materialista”». No más prójimo: «los demás hombres, a tu lado y nunca más sobre ti, seguirán existiendo, por supuesto, pero ya no contarán más para ti. Tu círculo se restringirá: primero a tus conocidos, luego a tu familia inmediata, para limitarse finalmente a ti mismo; serás un “individualista”. Intentarás agarrarte entonces a tu yo, pero éste estará a su vez amenazado de dislocación. Te atravesarán corrientes sobre las cuales no ejercerás ninguna influencia; crearás decidir, escoger y querer libremente, cuando en realidad esas fuerzas subterráneas lo harán en tu lugar, de modo que perderás la ventaja que, a tus ojos, parecían justificar todos esos sacrificios. Ese yo no será más que una colección heteróclita de pulsiones, una dispersión al infinito; serás un ser alienado e inauténtico, que no merece que lo sigan llamando “sujeto”» (Todorov, 1999, p. 16)

La imagen que nos presenta Todorov (1999) sobre los resultados a largo plazo del pensamiento moderno e ilustrado es materialismo, individualismo y

pérdida del yo. El panorama se hace más sobrio si echamos una mirada al siglo XX donde el desarrollo del capitalismo se consolida y aunque las sociedades sean más racionales y los individuos gozan de mayor libertad, también es cierto que padecen de la enajenación por el intercambio de mercancía, de la explotación del trabajo y el abandono de valores como la solidaridad, justicia e igualdad social. Aun en los países que gozan de un gran desarrollo industrial la desigualdad social persiste y hay quienes viven en la miseria y marginación. En el caso de los países que lograron liberarse de la colonización siguen en una situación de subordinación frente a las naciones con mayor poder económico y tecnológico que son países con fuerte tradición occidental.

La alternativa del capitalismo, la revolución socialista, sucumbió pese a que anuncia que bajo este régimen socio – político se alcanzaría la justicia social. El resultado fue la conformación de Estados represivos que se condujeron con gran barbarie. El fracaso socialista no implica la renuncia a los ideales que lo sustentaron, ni tampoco vale como la justificación del capitalismo. Pero nos alejan de la fe en el progreso y del ideal de alcanzar la emancipación de la humanidad. Después del Auschwitz y del Gulag es difícil seguir creyendo que el papel de la historia humana es el ejercicio racional y libertario que dignifica al hombre. La racionalidad instrumental ha servido al dominio de la naturaleza y de las fuerzas sociales, pero cuesta trabajo ver sus productos como algo que responde al bienestar de la humanidad.

La racionalización del orden social es un rasgo fundamental de las sociedades modernas, el legado de la tradición y sus valores se deja de lado para regular a la sociedad bajo una planificación estratégica que asegure su funcionamiento. El rostro abstracto de la burocracia mantiene el orden jurídico y regula las leyes del mercado. Ante el fracaso de los Estados totalitarios el rostro de la administración pública tiene que parecer democrático, pero el sentido de la vida pública se pierde para dar lugar a una maquinaria que ejerce el poder: “el político moderno, establece las reglas que permiten el funcionamiento de la sociedad, vigila su cumplimiento, cuida que los procesos se realicen sin fricciones, de que todo marche sin tropiezos a modo de un sistema autoregulado” (Villoro, 1992, p. 97) La

política se convierte en ingeniería del poder, la participación de los individuos es mínima, se limita en seleccionar a las personas encargadas de mantener el sistema en buen funcionamiento.

El individualismo se ha entendido a lo largo del desarrollo del pensamiento moderno como la preservación de la persona frente a cualquier intromisión externa, cada uno debe de ocuparse de sus intereses y protegérselos de los demás individuos. El mundo social es el mercado donde compiten los intereses particulares. Al debilitarse los lazos comunitarios, el individuo se enfrenta sólo al sistema abstracto del Estado que lo regula y controla. Para la administración burocrática todos los individuos son “homogéneos, intercambiables, esclavos de los mismos pequeños intereses personales, computables para las encuestas electorales o los pronósticos del mercado” (Villoro, 1992, p. 99) Las relaciones del hombre con la naturaleza y con lo social que surgieron en el Renacimiento son cambios paralelos que responden a una misma actitud. El mundo natural o social es objeto de acción transformadora del hombre que a través de la razón instrumental ejerce su dominio sobre todo lo que se le presente. Los seres humanos pueden trazar en la naturaleza y en la historia su faz, pero al convertir todo en su instrumento cae en el riesgo de convertirse a sí mismo en un engranaje de un proceso sin sentido.

Ante el panorama sombrío que arrojó el desencanto del proyecto moderno aún falta por recalcar la relación entre las ideas modernas con respecto a la relación entre culturas. En el capítulo anterior mostramos como desde la conquista hasta la primera mitad del siglo XX el encuentro con los indígenas es mediado por la racionalidad occidental que responde a las creencias básicas de la figura del mundo moderno. El resultado ha sido la negación del sentido y formas de vida del otro, esta misma situación se repite en todos aquellos pueblos que se caracterizan por no ser de tradición occidental. Lo que resulta más desconcertante es la incongruencia que subyace entre los supuestos que sustenta a la Modernidad, las teorías filosóficas que se desarrollan dentro de esta misma época y las acciones de la puesta en práctica de estos supuestos. Las corrientes del pensamiento de occidente se han convertido en diques para reconocer la alteridad cultural, pero

también el fracaso del proyecto moderno se debe al interés desmedido por el poder y el dominio que pervierte el sentido de las ideas modernas.

La figura del mundo moderno ha impedido el acercamiento con la alteridad cultural porque las creencias del mundo moderno encierran una idea de racionalidad que ve a los otros como objetos que puede determinar a través de sus categorías racionales y usar para su beneficio. No hay nada que se oponga a la racionalidad del hombre moderno, pues la naturaleza, la sociedad, la psique humana cae bajo sus dominios. El trabajo filosófico de Villoro puede mostrar caminos que hagan posible superar e instaurar otra figura del mundo que sea compatible con otras formas culturales y logre un mejor equilibrio entre hombre y naturaleza. Para ello será necesario: 1. Evidenciar el proceso ideológico de gran parte de los supuestos que configuran el mundo moderno y desarticular las creencias establecidas para configurar nuevas formas de pensamiento a través del ejercicio filosófico. 2. Reformular el concepto de razón moderna que es egocéntrico por uno más abierto a la diversidad y menos instrumental.

A continuación describiremos el papel del pensamiento disruptivo o filosófico que propone Villoro que hace posible desenmascarar prácticas ideológicas, pero más importante, permite cuestionar los supuestos que sostienen nuestra forma de entender el mundo. Y en el último subtema de este capítulo se tratará sobre la reforma de la racionalidad occidental a la que Villoro (2007) le opone el pensamiento razonable.

2.5 El pensamiento disruptivo

Las creencias básicas que sustentaban el mundo medieval se transformaron para dar lugar al Renacimiento. Dicha transformación se debe a la capacidad racional de los seres humanos de cuestionar el mundo de las creencias ya establecidas e instaurar otras ideas; de acuerdo con Villoro (1985) la filosofía es la forma de pensamiento que hace posible el cambio de una figura del mundo. Por ello, esta actividad es motivo de perplejidad porque puede conducir a un saber crítico y radical, pero también a la consolidación doctrinaria de un sistema de creencias. El poder no se consolida por la fuerza bruta porque no es un fin aceptable en sí

mismo, para volverse admisible requiere del discurso filosófico que le otorga sentido; cuando el saber de la filosofía sirve a un poder es un pensamiento de dominio. Pero no olvidemos que también la filosofía es el ejercicio corrosivo del poder porque cuando es una actividad auténtica no se limita a repetir pensamientos ya establecidos, ni se pone al servicio del poder. El pensar filosófico auténtico es un pensamiento de liberación porque no está sujeto a nada.

La filosofía hace a la vez de justificadora del poder y causante de su desarticulación. El pensar filosófico dio lugar al pensamiento libertario que sustentan los ideales de la figura del mundo moderno, mas también, bajo el auspicio de doctrinas filosóficas se dio lugar al dominio de la naturaleza y al dominio del hombre. ¿A qué responde la ambigüedad de la labor filosófica?, ¿por qué puede catalogarse a un tiempo de libertaria y de sierva del poder? Para dar respuesta a estas preguntas retomaremos las reflexiones que hace Villoro en sus artículos: “Filosofía y dominación” (1985) y “Motivos y justificación de la actitud filosófica” (2006).

Para Villoro (1985) la actitud filosófica presenta dos rasgos esenciales: es reforma del entendimiento y es elección de vida nueva. Veamos primero porque es reforma del entendimiento. El hacer filosofía tiene como inicio un cuestionamiento profundo que se distingue de otras interrogaciones porque pone a prueba las creencias establecidas, ya no se refiere a los hechos que figuran dentro del orden ya establecido sino “al marco conceptual supuesto en cualquier pensamiento sobre esos hechos u objetos, y, por consiguiente, atañe a las creencias básicas que anteceden a cualquier interpretación o explicación racionales” (Villoro, 1985, p. 138) El asombro, la perplejidad y la duda son aspectos que han de permanecer en la labor filosófica y hay que distinguir que ésta, a diferencia de la ciencia, tienen como objeto el pensamiento y no el conocimiento de las cosas dentro de una figura del mundo. La filosofía es la crítica de la razón por ella misma, conduce inevitablemente a alejarnos de “conceptos oscuros y creencias infundadas y a la formulación de nuevos conceptos y creencias; libera el entendimiento, así sea parcialmente, de ciertas creencias aceptadas sin discusión; le permite reformar el marco conceptual en que se basan esas creencias.” (p. 138)

La actitud filosófica al reformular el entendimiento logra la depuración de la opinión no verificada; es un proceso de desenajenación que abre la posibilidad de que cada humano acceda, con plena responsabilidad, al verdadero saber a través de su propia razón. ¿Qué significa que en la actividad filosófica cada uno se las arregle con su propia razón? Significa que la aprensión de los entes es directa ya que al cuestionar el mundo de las creencias establecidas, las cosas que antes eran habituales se manifiestan extrañas. Es “aprehender al ente como *lo otro*, como algo que, en mayor o menor medida, rebasa las significaciones que antes comprendía. Percatarnos de la opinión es abrirnos a una intelección personal e inmediata del mundo... dejamos que el ente mismo se ofrezca y sirva de medida a la validez de aquellos significados”. (Villoro, 2006, p. 66) Por ello, el hacer filosófico es un acto personal, se invita a otros a pensar críticamente, lo que implica que la invitación puede ser aceptada, eludida o rechazada, pero el filosofar auténtico jamás se impone a los demás.

Por el carácter de sus preguntas y su postura crítica, es el pensamiento filosófico disruptivo. Es lo contrario de una imposición porque incita a los individuos a buscar por sí mismo la verdad, implica volver a la esfera en que cualquier sentido debe verificarse. Una vez que se ha puesto en duda el mundo de las creencias establecidas y entramos en contacto directo con los entes, el saber filosófico pasa a modificar el orden de los conceptos para dar lugar a una reforma del entendimiento. Así la reforma del entendimiento es negación de lo establecido para con ello alcanzar la liberación; y es acceder a la configuración nueva del mundo a través de una fundamentación racional y no asumir acríticamente un conjunto de creencias.

El segundo rasgo del pensamiento filosófico – de acuerdo con Villoro (1985) – es su búsqueda de la vida buena. El pensamiento disruptivo es también actitud práctica porque es el intento de reformar la vida personal. Este rasgo es un rechazo a los valores y formas de vida usuales, para alcanzar una vida nueva que lleve consigo la libertad y la autenticidad. Lo que implica romper con la moral convencional: “La vida nueva se coloca, de algún modo fuera de las prácticas sociales dominantes: se proyecta en un mundo de utopía, se refugia en una

pequeña comunidad de sabios... La vida buena es lo *otro* por excelencia en el seno de la sociedad existente”. (Villoro, 1985, p. 143) La actitud filosófica es la apertura a lo indeterminado, a lo aún no conocido, lo posible, por ello, es la actitud que nos abre a la otredad. Frente a las creencias que aseguran la integridad y permanecía del orden social existente aparece, en oposición, el pensar filosófico que es un pensamiento de ruptura y por lo tanto de alteridad.

Los dos rasgos: reforma del entendimiento y elección de vida nueva caracterizan el pensamiento disruptivo como un encuentro con lo otro. Pero también ambos rasgos pueden caer en su contrario: el pensamiento de dominio. Tal oposición es posible porque la actividad filosófica conlleva dos movimientos: en el primero, la filosofía es un movimiento racional continuo: encuentro con la alteridad, asombro y duda; en el segundo momento se busca comprender, por ello, es un fundamento propio ante el asombro. El resultado es un conjunto de supuestos que quedan plasmados en una doctrina o sistema. Y la diferencia entre la filosofía para el dominio o para la liberación está en cómo se trasmite el saber filosófico, pues si se comunica como actividad reflexiva, despertar en cada quien el asombro y la propia razón, el resultado es la libertad del pensamiento y la vida auténtica; en cambio, cuando el saber filosófico se enseña como una doctrina es un pensamiento de dominio porque se ofrece una concepción del mundo y no la posibilidad de descubrirlo por cuenta propia.

El transmitir la inquietud filosófica consiste en suscitar en los demás el despertar de la razón acompañado de una reforma de vida. Pero este rasgo puede desembocar en una doctrina epistemológica, metafísica, moral o política que puede servir para orientar, dirigir o manipular las creencias y acciones de las personas. La consolidación de una doctrina es la amenaza del pensamiento liberador, pues la filosofía ya no consiste en invitar a un cambio de actitud sino sujetar a los demás dentro de un conjunto de creencias. El saber filosófico se convierte en ideología cuando se fija en una doctrina y se usa como instrumento para someter a los demás. La ideología es encubrir una misma situación injusta bajo la utilización del saber filosófico, los ejemplos que nos puede dar la historia son muchos: “la Conquista española pretende realizar los valores del cristianismo,

que es justamente negación de toda conquista... la explotación capitalista pretende garantizar los derechos del hombre, que implica la negación de toda explotación..." (Villoro, 1985, p. 151) Para que el destino final del pensar disruptivo no sea justificar situaciones de dominio es necesaria la constante renovación de la actividad disruptiva: búsqueda de nuestra autenticidad y renovación de nuestro inicial asombro.

Sin embargo, no hay que olvidar que el ser humano requiere de un conjunto de creencias establecidas para poder iniciar el camino de la vida; todo orden social requiere de la integración de sus miembros y para conseguirlo requiere de una doctrina que justifique la cohesión. Entonces, ¿qué papel desempeña la filosofía? El auténtico saber filosófico consolida un sistema de creencias y dota a los miembros de una sociedad de un mundo con sentido, y a la vez, su papel es de ruptura, pues su pensar disruptivo rompe con un orden que se presenta absurdo. La filosofía es el fundamento de las ideas que dan forma al mundo y es ruptura de esas mismas formas. Lo que no es posible justificar como filosófico es el conocimiento doctrinario porque deja de ser actividad libre y busca inhibirlo el pensamiento propio. La filosofía en su sentido auténtico tampoco es sierva de la ideología porque ésta es la negación de la libertad de pensamiento y de la vida auténtica porque consiste en la manipulación de un mundo con sentido para encubrir el abuso de poder y el dominio sobre los demás.

Finalmente, es posible comprender porque la figura del mundo moderno inicia por la actitud filosófica y anuncia su fin por ser doctrinaria e ideológica. Pues la modernidad inicio como un pensamiento libertario y en su andar configuró una serie de doctrinas que al consolidarse fueron útiles al poder político y justificaron diversas situaciones de dominio. Y si las ideas del pensamiento moderno han dejado de ser fuente de sustento es porque han perdido su verdad y su valor libertario, ya no son una guía para la vida auténtica sino discursos, monólogos e ideologías. Ante la crisis de pensamiento moderno la praxis filosófica es la vía hacia nuevos significados e interacción con lo otro. Pues es la actividad nunca concluyente ya que es el pensamiento que busca arduamente – sin conseguirlo

plenamente – lo distinto, que se aleja de toda creencia admitida. La filosofía y su vigencia radica en su posibilidad de encontrarse con lo otro.

2.6 El renacer de la razonable

A lo largo del capítulo hemos dibujado la faz del pensamiento moderno mostrando sus inquietantes resultados. Asimismo, hemos establecido que la modernidad se caracteriza por situar al hombre como un sujeto capaz de conocer y transformar todo lo que le rodea a través de la racionalidad, también hemos mostrado que en estas mismas ideas subyace una posición de superioridad frente a lo otro, sea naturaleza o cultura no occidental. Por lo que, los preceptos de la figura del mundo moderno que sustentan la libertad y la capacidad racional de los humanos excluye a los que pertenezcan a otras tradiciones culturales. La única forma de racionalidad válida es la razón abstracta e instrumental de occidente que acabó sojuzgando no sólo a la naturaleza y a los otros humanos sino también pasó a dominar al hombre moderno, pues convirtió a éste en un objeto más que debe regular de acuerdo a sus designios.

La racionalidad moderna ha sido descrita como universal, abstracta, instrumental, entre otros calificativos. Pero ¿qué clase de racionalidad nos propone el pensamiento moderno? Bajo los diversos calificativos con que la hemos descrito hay que precisar que la razón moderna es un modelo científico – objetivo de saber que pretende fundarse en evidencias verdaderas y en proporcionar los medios más eficaces para transformar y manipular todo aquello que se le resista al hombre. Lo que significa que pretende alcanzar el conocimiento universal e instrumental, por lo tanto, tiene validez absoluta y es útil en cualquier circunstancia o campo de acción. A su vez, esta clase de racionalidad es abstracta porque consiste en abstraer de las cosas las leyes o principios que lo conforman, haciendo uso del saber matemático todo fenómeno social o natural puede ser sometido al cálculo y a la medición. El resultado es que el sujeto cognoscente es capaz de conformar los objetos a través de los datos de la experiencia, pero es un saber que se hace dentro de la conciencia del individuo,

por tanto, es un conjunto de nociones sobre la realidad, más no la única interpretación posible.

Si lo racional es la “atadura de nuestras creencias a la realidad; al hacerlo asegura que nuestras acciones muerdan en ella y nuestros fines puedan realizarse”. (Villoro, 2007, p. 206) El saber científico de la modernidad pretende ser la única cuerda eficaz con que amarrar nuestras creencias, sin embargo, ya los críticos del científico como Kunt y Popper nos han mostrado que el conocimiento científico no es un saber infalseable, por lo que, no puede sustentar una verdad definitiva o única. Así el saber objetivo de la ciencia – nos señala Villoro (2007) – se funda en razones incontrovertibles, lo que significa que las razones en las que se funda son válidas porque en ese momento no se pueden aducir otras que le sean contrarias. Pero siempre está abierta la posibilidad de que surjan razones suplementarias que contravengan ese saber.

Sin embargo, los lazos de la razón moderna e ilustrada con su carácter científico expandieron su dominio a todos los campos de acción de los seres humanos convirtiéndose en una soga que aprisiona o constriñe a los individuos, la cual, no sólo nos conduce a la abstracción e uniformidad del conocimiento sino a la neurosis y rigidez autoritaria. (Ver: Ramírez, 2010) El saber abstracto se impuso como regulador de las acciones, pensamientos y conductas de los hombres.

Ante la racionalidad que nos propuso el pensamiento moderno es posible trazar una forma racional que haga posible salir al encuentro del otro, es decir, trazar una razón crítico – vital que haga posible una nueva dimensión de pensamiento que permita el diálogo entre lo mismo y lo otro. (Ver: Ramírez, 2007). Al respecto Villoro nos ofrece – en oposición a la razón instrumental – lo que él denomina lo razonable.

De acuerdo con el filósofo mexicano el error de la racionalidad moderna es que “confundió el uso de la razón con el uso de la certeza indudable, se pretendió universal y única, creyó someter todo el mundo bajo su diseño. Es la arrogancia de la razón moderna la que dio lugar al desencanto” (Villoro, 2007, p. 220) Dicho desencanto desemboca en la actualidad en dos corrientes inaceptables: El nihilismo que es la desconfianza de cualquier sustento racional y el conformismo

que niega la posibilidad de un orden distinto al ya existente. Dichas posturas son inaceptables porque conducen a la uniformidad y anquilosamiento del pensar. La alternativa que ofrece Villoro (2007) es reformar nuestra noción de racionalidad. La razón es aquello que permite amarrarnos a la realidad, es decir, que ésta nos pone en contacto con un mundo y hace posible emprender acciones en él. Lo que conlleva a establecer que la razón no es un ejercicio puramente abstracto independiente de las circunstancias, que se lleva a cabo en el vacío sino que remite a una situación específica. Así a la razón moderna caracterizada por ser instrumental, abstracta y universal se opone la razón contextualizada o razonable.

Las características de lo razonable – de acuerdo con Villoro (2007) – son: lo múltiple (abierto a distintos campos del conocimiento), lo incierto (no pretende un conocimiento absoluto), lo impuro (su ejercicio supone intereses y actitudes) y lo dialógico (al ser contextual hace posible el diálogo y no el soliloquio). De ahí que lo razonable es una razón que se limita a las posibilidades de la condición humana.

Estos rasgos de lo razonable pueden aplicarse a diversas experiencias cognitivas, estéticas, morales o religiosas. Aunque el saber objetivo de la ciencia es más preciso que otros saberes, no siempre funciona como guía en la vida debido a que no contamos o no necesitamos razones exhaustivas o suficientes al momento de actuar o suponer alguna creencia. Hay situaciones en las que se oponen los principios, como lo son los dilemas éticos; en la mayoría de las ocasiones se debe actuar en la inmediatez y no bajo el resguardo de lo infalible. En el caso de la política se debe actuar o planear de acuerdo al contexto y no forzar la aplicación de un orden social abstracto a golpes de violencia y obstinación. La validez y verdad de lo razonable no está en su carácter universal u objetivo sino en adecuarse a las circunstancias; su cualidad es ser un pensamiento práctico, prudente o la frónesis de los griegos. También lo razonable pone en escena el diálogo entre varias posturas y no consiste en sobreponer un punto de vista sobre los demás sino en generar un consenso. De esta forma el saber de la ciencia es un componente de la comprensión del mundo y queda reubicada como una tarea más de la razón; la ciencia no tiene el monopolio de la razón y lo no – científico no está condenado a la sin razón. Así el pensamiento de

Villoro (2007) sobre lo razonable es pluralista porque puede hacer convergir en lo racional distintas formas de amarrar nuestras creencias a la realidad y no constreñir el todo, la multiplicidad de mundos, en una sola forma de racionalidad.

Ahora bien, el pensamiento filosófico y la racionalidad razonable son nociones que hacen posible la apertura a lo diverso, a lo otro. En el caso de la filosofía lo otro emerge como experiencia primigenia con las cosas y también la otredad surge como la posibilidad de otras formas de vida, otras nociones de la realidad. Con respecto a lo razonable hace posible entrelazar a lo múltiple sin subyugar y sin uniformar. Por lo tanto, el hacer filosófico y lo razonable son directrices para abrirnos al encuentro con lo diverso, se oponen a un mundo unidireccional, al monismo cultural y a cualquier clase de sujeción. Mas no nos arroja a la incertidumbre del escepticismo que justifica arbitrariamente cualquier conducta o pensamiento. El compromiso filosófico es la vida y el pensar auténtico, mientras que el pensar razonable es el pensamiento comprometido con el devenir inasible de la vida. Para finalizar este capítulo señalaremos que los rasgos del pensamiento moderno se centraron en mostrar el poder del hombre y su razón. Esta idea sigue prevaleciendo en nuestros días, sin embargo, la noción de razón no puede sustentarse en un monismo racional que es ciego y sordo a las razones del otro. Siempre hay más posibilidades de enriquecer nuestra figura de mundo cuando suponemos que el otro y sus manifestaciones tienen algo que decir.

CAPÍTULO 3

ENTRE COMUNIÓN Y COMUNIDAD

En las reflexiones sobre la filosofía del indigenismo que desarrolla Villoro en la primera etapa de su pensamiento encontramos una crítica indirecta a la racionalidad occidental, y de algunas reflexiones posteriores a esta etapa nos ocupamos con mayor profundidad en el capítulo anterior. Ahí se señaló que la propuesta del filósofo mexicano es oponerle al pensamiento moderno y a las prácticas ideológicas el pensar disruptivo y la racionalidad razonable. Pero además de la preocupación por la racionalidad occidental en *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1996) encontramos que las vías de recuperación del indígena se dividen en dos caminos: la acción y el amor.

Acerca del amor en el pensamiento de Villoro subyacerá la preocupación por recuperar al indígena desde su trascendencia. Dicha preocupación es la experiencia con el ser, abrirnos a lo otro, es entregarnos a su misterio y su fascinación. En el caso de la acción – el filósofo mexicano – suponía que la salida al indigenismo se encontraba en la unidad del indio y del explotado bajo una clase social que era el proletariado. Años después planteará otra alternativa que dé lugar a una praxis sociocultural con el otro sin alienación. Por ello, en el capítulo tres nos ocuparemos de analizar las alternativas del amor y de la acción que se proponen en *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Para este análisis nos ayudaremos de los señalamientos que hace Guillermo Hurtado (2007), y se mostrará que las reflexiones en torno al amor como salida del indigenismo se enriquece en otros textos, escritos por el mismo autor, en los que se fundamenta el sentido del amor desde una perspectiva ontológica. El otro es misterio, fascinación, símbolo y comunión.

Para cerrar este capítulo señalaremos que el tránsito de la alteridad a la comunión con los otros requiere del amor fraternal, pero también de la transformación de las estructuras sociopolíticas del Estado mexicano que cierran el paso al desarrollo cultural de los distintos pueblos que componen el país. Una

tarea de la que se ocupa el filósofo mexicano es encontrar nuevos senderos para la vida social con sentido ético dentro de las sociedades que padecen los estragos de la modernidad y una alternativa que propone es aprender de la vida comunitaria de los pueblos indígenas.

3.1 Las vías del indigenismo

Hurtado en su obra *El búho y la serpiente* (2007) dedica un apartado para reflexionar sobre el pensamiento indigenista de Luis Villoro. Nos remite al contexto en que se escribe la obra *Los grandes momentos del indigenismo* y su valiosa aportación a los estudios sobre el indígena. Específicamente, se centra en el tercer momento y hace una revisión crítica a las vías de recuperación del indio que son la acción y el amor.

También Hurtado (2007) hace referencia a la importancia que ha tenido el tema del indigenismo a lo largo del pensamiento filosófico de Villoro. Pues, si bien su primera obra que trata el tema indigenista fue escrita en 1950, esta preocupación se ha extendido a lo largo de su pensamiento, aunque algunas veces de manera indirecta. En 1997 el tema indígena reaparecerá directamente en su libro *El poder y el valor*; en 1998 con la publicación de *Estado plural, pluralidad de culturas* y *Los retos de la sociedad por venir* (2007). Antes de revisar estas producciones filosóficas retomaremos las vías de recuperación del indígena que propuso Villoro entre los finales de los años 40' hasta principios de los 60' del siglo XX y poder contrastar el desarrollo y transformaciones de estas nociones a lo largo de la trayectoria del filósofo mexicano.

Anterior al trabajo reflexivo sobre el indigenismo de Villoro, nos dice Hurtado (2007) que pensadores como José Vasconcelos y Samuel Ramos entendían que la solución al problema del indigenismo era que este se integrara a la cultura mestiza, a su vez, suponían que la cultura mexicana era una derivación de la cultura española, por ello, lo indígena no era un referente para la identidad del mexicano. Para la década de los cuarenta comienza un cambio con respecto a la valoración de lo indígena. Pensadores como Edmundo O'Gorman, Miguel

León Portilla entre otros, dan una valoración positiva al pasado indígena, pero lejos está aún un movimiento que reivindique al indígena contemporáneo. Incluso el tema del indigenismo no era primordial para el grupo Hiperión (al que perteneció Villoro) sus miembros tenían como tema de estudio al mestizo, principalmente el mestizo urbano, pues lo consideraban un ser zozobante, desgarrado, en búsqueda de su identidad. Para los hiperiones el indio era como un testigo silencioso, parte del paisaje de la realidad mexicana, por lo tanto, no era objeto de sus indagaciones filosóficas.

El caso de Villoro y su interés por el indio como miembro del grupo Hiperión – señala Hurtado (2007) – es una excepción a medias con respecto al interés de los hiperiones que buscaba develar el ser del mexicano. Debido a que “el tema de Villoro no es el indio *per se*, es decir, el indio de carne y hueso, sino las ideas que sobre el indio han tenido los españoles, los criollos y los mestizos” (p. 119) Hurtado, también, señala que al revisar la obra indigenista de Villoro debe ser entendida dentro del contexto intelectual de la época en que surge. Por lo que cabe señalar que la filosofía existencialista influyo a todos los miembros del Hiperión, aunque Villoro tiene más cercanía al existencialismo cristiano de Gabriel Marcel y Max Scheler que al ateísmo existencialista de Jean Paul Sartre. También coexisten en sus escritos una combinación entre cierto marxismo y sensibilidad cristiana, por lo que, el libro de Villoro muestra claramente la influencia del marxismo y hegelianismo que si bien no influye substancialmente en todas las tesis de la obra, si lo hace en lo que respecta al método y en la terminología. De acuerdo con Hurtado (2007) los planteamientos de Villoro “afirman que el indigenismo de su tiempo responden a una situación existencial del mexicano, es decir, del mestizo, de mediados del siglo XX... el análisis de las ideas del mexicano mestizo acerca de los indios podría darnos una clave para entender a fondo la condición existencia del mexicano que era estudiada por los demás miembros del Hiperión.” (p. 120) Consiguientemente, la filosofía del indigenismo es una aportación más a las reflexiones sobre lo mexicano que llevaron a cabo los hiperiones.

En el tercer momento del indigenismo Villoro nos señala que éste es el último peldaño del devenir dialéctico del espíritu mexicano. Por ello, el proyecto del mexicano es un movimiento por poseerse a sí mismo; lo que significa que el mexicano es el devenir de un ser fragmentado por los elementos raciales que lo componen (indio y español), dicha escisión será resarcida con la incorporación del indio. El camino para lograr la plenitud del ser mestizo no se encuentra en el hispanismo sino en el indigenismo. En la revisión crítica que hace Hurtado (2007) nos dice que tanto Emilio Uranga como Leopoldo Zea se opondrán a estas afirmaciones, pues ambos pensadores coinciden en que el ser del mexicano está en la escisión, la zozobra o la accidentalidad, por lo tanto, no es un aspecto negativo, es la característica más importante que tiene el mexicano. Para Uranga, por ejemplo, el proyecto más auténtico del mexicano es ser una accidentalidad asumida, el indio y el español son substancias, el mestizo no puede abrazarse a ninguna de las dos si quiere vivir plenamente. Por lo tanto, el indigenismo de Villoro es el proyecto de substancialización del mestizo, lo que significa, que deje de ser accidental. El proceso para eliminar la división interna del mexicano es un proceso que requiere más de la acción y de la pasión que de un proceso intelectual. Hurtado (2007) considera que las vías del amor y la acción no se complementan como asumió Villoro y que más bien se oponen.

El indigenismo de la acción significa la toma de conciencia acerca de la condición de explotación que sufren el indio y el mestizo. Dicha concientización desemboca en la unidad y en la lucha política por liberarse, de ahí, que las distancias raciales, socioculturales e históricas quedan atrás. Tanto indio como mestizo se convierten en una sola clase social: el proletariado. Esto significa que la condición del indígena no ha cambiado de fondo, pues sigue sujeto a los proyectos que le designan otros, en este caso el mestizo. Y subyace la misma idea desde la conquista: la salvación del indio está en renunciar a su especificidad cultural. La vía de la acción supone que existe una dirección universal de la humanidad y de su devenir histórico. Por consiguiente el indigenismo de la acción sigue suscrito a la filosofía de la historia moderna europea – colonial, y de

acuerdo con ésta, el indio y sus prácticas culturales están fuera del devenir universal que sigue siendo el que dicta occidente.

El indigenismo del amor propuesto por Villoro considera que el mexicano puede apropiarse de su yo escindido a través de la recuperación amorosa del elemento indígena que subyace en su interior. En la vía del amor, no se obliga al indio a ser anulado en su especificidad en pro de una supuesta universalidad sino se intenta preservarlo en su radical diferencia. Hurtado (2007) nos dice: “El amor del que habla Villoro en su libro no es tanto el amor del mestizo al indio vivo sino, sobre todo, el amor del mestizo al pasado indígena, pasado que ahora el adapta como suyo.” (p. 129) porque dicha recuperación es a través del simbolismo y el enigma que atestiguan los vestigios de la cultura prehispánica. La reapropiación del pasado es la apertura de un nuevo horizonte, un futuro que recobra fuerza para mitigar la escisión interior y conseguir mayor solides ontológica.

Sobre la vía del amor Hurtado (2007) señala que el amor que nos propone Villoro es distante y poco personal porque es un encuentro espiritual más con el pasado prehispánico que un acercamiento al indígena vivo. Asimismo, el pasado es algo enigmático que no podemos alumbrar con las categorías racionales de occidente, por ello, es una fuerza difusa que pervive en el interior del mexicano. La percepción del amor se hace aún más abstracta cuando nos remite a una entidad no aprehensible a la razón.

La propuesta indigenista de Villoro supone que las vías del amor y de la acción se complementan, sin embargo, Hurtado (2007) sostiene que éstas vías se contraponen: “La finalidad del indigenismo de la acción es que el indio deje de ser indio. Esto no puede ser aceptado por el indigenismo del amor, que quiere que el indio siga siendo indio. No hay punto de encuentro entre ambas posiciones.” (p. 131) En el indigenismo del amor subyace, además, otra paradoja: el amor por el indio lo lleva a desear que este persista en el mundo actual sin perder su singularidad cultural. Así el amor que le tiene el mestizo al indio hace más profunda y radical la otredad, pues el indio al ser amado debe permanecer siendo otro, libre e indeterminable, por eso al mestizo sólo le queda esperar que el indio se salve por su propia cuenta. “El indigenismo del amor no puede triunfar como

una vía de recuperación del yo del mestizo; por el contrario, es una radicalización paradójica de su diferencia con el indio” (Hurtado, 2007, p. 132) El indigenismo del amor y el de la acción se contraponen, pero también por separado no logran su propósito que es resarcir la esición interna del mestizo.

Por otra parte el amor abstracto y la unión del indio a la clase social del proletariado no son las formas adecuadas para coadyuvar la falta de reconocimiento, el estado de marginación y de miseria de los indígenas del los años 50’o los del siglo XXI. Las vías de recuperación de lo indígena no logran su cometido y resultan antagónicas, al respecto consideramos que el trabajo de Villoro corresponde – como señalo Hurtado (2007) – a la época y proyecto en que surgió la obra. Pero también, *Los grandes momentos del indigenismo* aporta nuevas perspectivas para reflexionar sobre el indio y su relación con el mestizo. Denuncia claramente la dificultad entre apropiarse o amar al otro, establece que el camino no es la imposición; hoy podemos señalar que la salida no es la unión de las diferencias a través de la figura despersonalizada del proletariado o el amor abstracto y simbólico del pasado indígena.

La obra indigenista de Villoro no llegó a reconocer la valides de la diferencia cultural indígena, pero si nos presenta la tensión amorosa que persiste entre la libertad del otro y la búsqueda del bienestar del otro. Asumió que las vías para restaurar al indígena están más allá del pensamiento occidental y la acción política es parte de la labor filosófica.

3.2 Entre la soledad, el misterio y la comunión con el otro.

El indigenismo del amor que nos planteó Villoro se genera y se enriquece principalmente en los ensayos del mismo autor: “soledad y comunión” y “las reflexiones sobre el ser en Gabriel Marcel” que los escribió en 1948; En estos trabajos muestra la preocupación por encontrar al otro en libertad, sin encerrarlo en categorías abstractas. Por lo que, en este apartado se mostrará la tensión que existe entre el amor, la incapacidad de recuperar del ser a través de la razón y nuestro condición existencialista en soledad.

En el ensayo “Soledad y comunión” (1949) nos habla de la condición de los hombres de nuestro tiempo. Y con nuestro tiempo hace referencia a la época del desencanto de la modernidad, específicamente, Villoro se dirige a los humanos de finales de los años 40’ del siglo pasado. La condición humana de hoy es la soledad de los individuos, ya nos decía Todorov (1999) que el resultado del proyecto moderno es la pérdida de dios, de los lazos sociales y finalmente la ausencia del yo. De forma semejante la reflexión de Villoro (1949) sobre la condición actual de la humanidad se debe a la ruptura con el mundo entorno, la despersonalización de las relaciones sociales y la instauración de un razonamiento abstracto – objetivista. Después de la figura del mundo moderno “ningún rastro quedará de aquella unidad primigenia, de aquella imagen orgánica, holística del ser y lo existente.” (Ramírez, 2007, p. 6)

De acuerdo con Villoro (1949) la primera escisión del hombre con el mundo natural tuvo lugar con el cristianismo, pues con esta visión de la divinidad se comienza a desligar el hombre de su vínculo con la naturaleza. “La fuerza divina, que el griego nunca vio completamente desprendida del mundo actúa, ahora infinitamente alejada de su creatura” (p. 115) Esto significa que ya no existe la divinidad en la naturaleza, ha dejado de ser nuestra madre y los demás seres vivos ya no son nuestros hermanos. La divinidad está fuera del universo, el hombre se le asemeja por su espiritualidad, es capaz de levantarse por encima de toda materia natural incluso de su propia carne. “El hombre es un ser aparte del mundo; su naturaleza es el triste vestigio de un mundo caído, recuerdo de su inicial pecado. Mal haría en estrechar lazos con ella; pues sería olvidar que no es ciudadano de este mundo y que su patria prometida es otra.” (p. 116) Bajo este argumento se domina a la naturaleza, aunque aun quedará un cierto respeto por ella pues también es obra de Dios. Ya en la modernidad el mundo natural deja de ser vinculado con lo divino, la imagen de ese mundo es mecanicista; lo que significa que es un conjunto de fenómenos que se precisan de acuerdo a leyes. Germina el ideal de una *mathesis* universal que determina cabalmente todo fenómeno. El contacto de los seres humanos con la naturaleza pierde espontaneidad; el sentido vivencial que nos podía proporcionar queda difuminado

para dar paso a la verdad de nuestras leyes científicas. Ya el mundo natural deja de señalar a su creador, es materia que puede ser manipulada, poseída, una vez que se conocen sus leyes.

El rechazo a la unión afectiva con el cosmos nos conduce a la degradación del sentimiento del amor entre los humanos. Desvalorada la unión simpatética: el amor a la humanidad sólo puede ser en abstracto, una idea, que regula mi acción, cuyo objeto final es el progreso. El hombre moderno se sumerge en un proceso de ensimismamiento que culminará en el apogeo de la burguesía. Todas las cosas para el burgués están bajo su dominio y posesión, él es quien se encarga de administrar sus posesiones. “Su vida es un perpetuo levantar el inventario de sus reducidos u opulentos haberes. El burgués es el hombre que todo lo posee: posee una familia, posee bienes familiares, posee dignidad y cualidades y – sobre todas las cosas – posee sus derechos, sus sacrosantos derechos, intangibles porque son propiedad privada.” (Villoro, 1949, p. 117) Su vida se dirige a administrar sus posesiones y bienes, establece relaciones externas con otros sujetos poseedores, pero no hay participación entre personas: los hombres se ven obligado a encerrarse en sí mismos.

La expresión filosófica del idealismo se corresponde con la forma de actuar del hombre burgués. Con el surgimiento del Yo Trascendental toda realidad depende del sujeto de conocimiento que define el mundo al dictarle sus leyes. Pues, el sujeto del idealismo es capaz de otorgar orden y organización al mundo a través de su intelecto, sin embargo, dicho sujeto es inexistente, es impersonal porque es todo ser humano y a la vez ninguno. Es la idea abstracta de un hombre universal – que bajo la óptica del idealismo – se desprende de la realidad empírica concreta. De ahí que los humanos no existen como personas sino como objetos capaces de ser regulados también por la ciencia y la técnica. El idealismo trascendental nos desprende de la experiencia directa con las cosas mismas y a través de la abstracción racional nos sitúa en el terreno de lo objetivo y universal.

¿De qué forma se relaciona el sujeto trascendental con el hombre burgués? Pues al objetivar toda presencia todo es un objeto que se controla, se posee, incluso a uno mismo. El sujeto ideal es universal, por lo tanto, no conoce el yo o tú

individuales. El mundo, el no – yo aparecen como lo extraño, aquello de lo que no se participa, y dichos entes de los que no se participa aparecen como inertes, nulos y sin razón, hasta que el sujeto trascendente les otorga sentido. Todas las cosas ante mi presencia son fenómenos u objetos de mi consciencia, ellas son “... masas frías, vacías. Inexpresivas de por sí, siempre que quieren decir algo me envían a mí mismo, como espejos en que se contemplara mi propia imagen” (Villoro, 1949, p. 119) parece imposible rebasar ese cerco, sólo mi conciencia contiene los significados, las cosas dependen y reciben de mí todo lo que son. Así – señala Villoro (1949) – el último paso para escindirnos del mundo está dado, hay que ser conscientes de la cárcel que sea creado.

En el idealismo persiste una barrera entre mi presencia y el contacto con las cosas mismas. Se manifiesta la absoluta soledad ante mi experiencia vacía de otras existencias, lo único que percibo existente es mi propio vivir y mis especulaciones objetivas. Todos los fenómenos a mis ojos aparecen como negación de las cosas existentes porque las siento radicalmente fuera de mí, no puedo recobrar el sentido que tienen ellas mismas. Ahora la soledad me asiste y me revela también mi libertad porque al aislarme de los objetos descubro que nada me une a ellos y la extrañeza que siento me hace totalmente libre. La existencia debe sostenerse en esta radical condición: reconocerse en soledad y por lo tanto en libertad. La libertad nos arroja al desamparo porque nada nos ata al mundo entorno y al propio tiempo nos señala nuestra total autosuficiencia. Dice Villoro (1949) que la libertad se coloca por encima de cualquier motivo y al sostenerse a sí misma rechaza cualquier fundamento que no sea ella misma. “Y detrás de cada acto plenamente libre vemos dibujarse una evanescente silueta: la soberbia” (p. 120)

Los seres humanos son libres y lo ostentan con orgullo, pero también actúan porque se miran a sí mismo terriblemente solos. ¿Qué significa esto? que a cada paso, no hay donde refugiarse, se puede experimentar el bien o el mal, no hay diferencia, nadie rebasará el cerco y vendrá a ayudar y sacarme de mí abismo solitario. Ni en el pasado se puede encontrar refugio, pues cada acto, cada acción

vuelve a ser mi angustiada soledad, mi posibilidad que no se sostiene en nada, ni nadie.

Villoro (1949) nos muestra que de la extrema soledad, el experimental el absoluto desamparo, se alcanza su contrario: la comunión. “Así solo en el momento de pasar por la más extrema soledad, empezamos a sentir la fascinante presencia de una evanescente y extraña compañía” (p. 122) La condición existencial de los seres humanos es el vacío, la soledad que busca y apetece lo otro. Pero ¿cómo alcanzar lo otro si éste queda reducido a fenómeno? Es necesario romper el cerco de la objetividad y alcanzar lo radicalmente distinto de nosotros. Para alcanzar el encuentro con el otro, Villoro (1949) ahonda en el existencialismo de Marcel, pues en él encuentra una forma de liberarnos del solipsismo y recuperar el ser y no su representación abstracta.

En el pensamiento del existencialista francés se encuentra una forma de salir del idealismo filosófico y de su egolatría racionalista. Marcel inicia sus reflexiones con en el cogito cartesiano y nos señala que al preguntarnos «¿qué soy yo?» Nos dirigimos al verdadero problema metafísico porque dicha cuestión queda restringida al ámbito de la conciencia pensante. Sin embargo, el sujeto de la conciencia no puede remitirnos al ser si se mantiene como cogito, pues este último “es el acto por el que la totalidad de la experiencia aparece como objeto de pensamiento. Ahora bien en esta objetivación piérdase toda relación al ser, a la existencia.” (Villoro, 2006, p. 131) La reflexión nos aleja de la experiencia y de la realidad del ser para dejarnos en el ámbito de las representaciones o ideas. En el yo pensante se pierde cualquier dato empírico y se instaura la dualidad sujeto – objeto. “Para el sujeto pensante, el objeto es una idea – no un ser real, del cual se tiene una experiencia –; simultáneamente, el sujeto no es un ser existente, sino un ente puramente abstracto e irreal. La dicotomía sujeto – objeto, en cuanto tal, vuelve inaccesible el ser.” (Ramírez, 2007, p.150)

También Villoro (2006) nos señala que en Marcel encontramos una distinción entre lo problemático y lo meta – problemático. En lo problemático el objeto está arrojado a mí, lo puedo contemplar y manejar; estoy en el reino del ver y del tener mas no en el del ser. Si el objeto se resiste a integrarse al conjunto de conceptos

del pensamiento es algo que puede paulatinamente resolverse, pero en esta dificultad ante el objeto no se accede a la esfera del ser. En cambio lo meta – problemático es salir del cerco del idealismo, lo que significa, salir de la esfera del cogito y recuperar el ser de las cosas. Recuperar el ser es entender que no es posible encasillarlo en un objeto, pues más bien lo estamos perdiendo. Para acceder al ser es necesaria la participación vivida, la experiencia existencial. Así lo meta – problemático es descubrir el carácter trascendente del ser y que sólo es posible captarlo como un misterio. El misterio es lo inasible por eso rompe la dualidad sujeto – objeto, es el encuentro del yo y el no – yo, es decir, que la conciencia y el mundo se confunde, participan en común.

Con las reflexiones filosóficas de Marcel la existencia vuelve a adquirir un carácter trascendental. Lo que significa que se invierte el planteamiento de Descartes debido a que la reflexión no puede sustentarse a sí misma porque en realidad es el ser (lo existente) el que hace posible el pensamiento, la idea o el objeto. El “yo pienso” al recogerse sobre sí para auto fundarse reconoce que su fundamento no es el pensamiento sino esa indicación existencial de un ser que piensa. El cogito de Descartes sólo encuentra su fundamento en lo meta – problemático, es decir, en el transito del *ego cogitans* a la *res cogita*. Lo cual nos lleva a especificar que el cogito cartesiano es epistemológico porque desasocia lo intelectual de lo vital, al respecto, Marcel, supone al mismo tiempo el cogito ontológico, pues ambos se dan simultáneamente: yo pienso, yo existo. De esta forma, el pensamiento se distancia de la existencia para entregarnos al objeto, y la existencia nos devela al ser, es el instante en el que sujeto y objeto no están diferenciados.

Lo meta – problemático no puede confundirse con el sujeto trascendental porque en éste último la existencia se disocia y se vuelve forma pura o un dato de la experiencia. Más bien el cogito ontológico es cuando un sujeto existente y un objeto que existe se sitúan en una realidad donde ambos comunican. El intermediario existencial entre el mundo y el yo es mi cuerpo, pues establece la unidad con el exterior, la presencia de los otros sólo se capta en la corporeidad.

Digamos que el cogito que propone Marcel es un cogito encarnado que no separa sino que nos une con el mundo, y por ello, lo sentimos vivo.

La aprehensión del ser no se da cuando el sujeto se comporta como un espectador sino en la posición del recogimiento. La diferencia entre éstas es que en la expectación los objetos están frente a nosotros por lo que estamos desprendidos de ellos y pueden ser nuestros instrumentos u objetos de experimentación. En cambio, en el recogimiento nos cobijamos en lo otro, nos resguardamos con él, pues es un restablecimiento interior. Al posicionarse el sujeto como espectador se sitúa como ajeno o extranjero del mundo, encuentra en él sólo fracciones partes de cosas, pero es incapaz de sentir el mundo en su totalidad. El recogimiento – en contraposición – es la comunión universal. Para percibir la totalidad de lo existente es necesario volcarse en el mundo, participar en él aun a riesgo de perder la individualidad.

¿De qué forma el pensamiento metafísico sobre el ser de Marcel permite escapar de la soledad a la que ha conducido el idealismo trascendental? Pues a través del recogimiento ya que es la afirmación del mundo en oposición a la abstracción y al abandono del ser. Así frente al mundo hay dos actitudes: la primera es la del idealismo que es el rechazo o desprendimiento donde el ser pasa a ser objeto. La otra, es la participación y comunión: donde el mundo es e interiorizamos en él. Estas dos actitudes nos conducen a dos clases de pensamiento que son: “pensar algo” *denken* y “pensar en algo” *andenken*. ¿Qué significa esta distinción? Que al pensar objetivo le corresponde “pensar algo” debido a que se desprende de las cosas. Y el “pensar en algo” se participa del ser porque es un pensar existencial ya que “en” significa estar ahí e interiorizar en el mundo.

3.2.1 Entre la soledad y el amor

La soledad a la que conduce el idealismo se configura a partir del cogito epistemológico de Descartes. Y el solipsismo del idealismo se rompe a través del cogito ontológico que nos propone Marcel. Así frente a la soledad está la comunión, es decir que no hay que pensar fuera del mundo sino en el mundo. A

través de la comunión es posible descubrir en un hombre o en una mujer a un sujeto más allá de toda determinación, por lo que, el otro humano se nos presenta como misterio, algo no resuelto. Si en el idealismo se da un conocimiento del otro a partir de que lo configuramos como objeto; en el caso de las relaciones humanas que establece ordinariamente el hombre burgués ve a otros humanos también como objetos, medios de los cuales se sirve para resolver algo. Un ser humano es a los ojos de otro un él, es decir, un objeto impersonal; sólo cuando prestamos atención a lo que dice ese otro y buscamos encontrar el sentido de sus palabras caminamos bajo el sendero de la comunión.

La presencia existencial del otro se da bajo la forma del pronombre personal tú porque personaliza, reconoce a ese otro que antes lo designaba como un él, como un cualquiera, sustituible. Lo meta – problemático se hace presente en las relaciones humanas cuando se ve en el otro el rostro de lo inabarcable, es decir, cuando en los actos y discursos del humano que está frente a mí no concuerdan con las ideas que yo le había asignado. El otro es un tú cuando escapa a mis determinaciones, se independiza de mis designios, va desapareciendo la proyección de que ese hombre frente a mí es un objeto. Si percibo al otro también como un sujeto es posible que capte el mundo suyo y me uno empáticamente a sus alegrías o penas; la comunión con el otro como tú se logra por el vínculo del amor o la amistad.

La diferencia entre razonar al otro (*denken*) o coexistir con un ser humano (*andenken*) es que en el primer caso el otros es él, lo que significa un “haz concatenado y preciso de fenómenos; sólo podrá exigir de mí una desapasionada y filantrópica terapéutica.” Y en el coexistir el otro es un tú “siempre imprevisible, y es está su eterna capacidad para lo inesperado lo que en él me fascina. El ser captado en amistad o en amor, escapa a todo juicio; no puedo caracterizarlo, ni aun siquiera describirlo.” (Villoro, 1949, p. 125) Se ama al otro porque lo reconocemos libre, es decir, no amo el acerbo de cualidades que identifico en el otro sino la fuente, que es la absoluta libertad de aquel otro que señalo como un tú. El acto de simpatía hacia el otro nos devela a la persona que trasciende cualquier fenómeno que me haya creado acerca de él. La persona, el tú, ante mí

juega un doble papel: es quien niega sus manifestaciones externas; y es quien les otorga sentido. Por eso me entrega sus propios actos de libertad que él los ha dotado de sentido y significación, no es algo que yo regulo o que este bajo mi jurisdicción. La persona ante mí es lo radicalmente otro y por ello lo más semejante a mí.

La simpatía me permite reconocer al otro como sujeto libre por eso a través del amor no capto la identidad de una persona sino su indeterminación. El tú es un no – yo, nada de él proviene de mí, por tanto, es el ser que se manifiesta como mi prójimo ya que compartimos la misma forma. La soledad que percibe el hombre es porque no comparte la misma esencia con las cosas del mundo y porque al tratar de conocerlas sólo se queda con una imagen que el mismo se ha creado; sin embargo, cuando descubre a otra persona ve en ella a un igual, a su acompañante y ya no se está solo. Ante la presencia del tú pareciera que se desvanece por siempre la soledad, creemos que se ha trascendido el mundo de los fenómenos; las categorías de nuestro entendimiento no puede ser de utilidad ante el otro como persona porque la función de éstas es determinar y clasificar objetos. En cambio la experiencia del amor nos sitúa en el enigma, en el misterio y en la paradoja ya que el otro es captado en su autenticidad existencial. Lo conozco libre, por lo tanto, jamás será planamente mío, no puede prever o controlar sus actos con anticipación, no es posible comprender a cabalidad el sentido que le da a sus acciones. “Y esa alteridad es irreductible; siempre permanecerá como una fuerza que me rechaza, ante la que fracasaran todos mis intentos por apresarla. Y es precisamente esa irreductible alteridad la que amamos.” (Villoro, 1949, p. 129) La paradoja del amor es que el deseo por interiorizar en el otro siempre fracasará: amamos al otro porque no es nuestro, no es apresable; lo amamos porque es inasible. Aunque aspiramos a interiorizarnos plenamente, deshacernos de nuestra soledad y asirnos con él. Inútil será conciliar la libertad y la comunión, Villoro (1949) al respecto nos dice:

El amor lleva a apropiarse del otro, pero, al propio tiempo, exige que el otro permanezca independiente; si por un momento dejara de ser irreductible, la participación amorosa desaparecería; ya no serían dos alteridades frente a frente, sino uno en

soledad. Asimismo, el sujeto desea entregarse plenamente, y, sin embargo, sólo sostiene su amor lo que en él queda de originalidad frente al otro, de resguardo inviolado, de intimidad; que sólo mantiene la comunión lo que aún permanece en soledad. Y así la más plena comunión lleva larvada en su seno la más profunda soledad". (130)

El amor pende entre la soledad y la comunión. Yo lucho por mantener al otro en libertad, porque de lo contrario lo pierdo. Por ello, sólo puedo invocarlo, llamarlo, apelar a que responda a mis acciones, que me acompañe, pero nunca puede entregarme en un solo acto su ser; por ello, el amor no suprime la soledad la hace más radical, si se ama la otro es porque es libre, es un no –yo, y a la vez soy para él un reflejo de su misma condición. De esta forma el amor no suprime nuestra angustioso estado, para coexistir con el otro no debemos forzar el acto ajeno; si queremos a nuestros ojos la salvación del otro está debe de llevarse a cabo en soledad. Los seres que participan en comunión se sostienen porque se invocan mutuamente y al acto libertario de cada uno los mantiene unidos.

La participación con el otro se transforma en soledad; la comunión exigen que en esta relación dialéctica ambos términos sean irreductibles, es decir, la comunión se mantiene por el fracaso de una unificación total. Oscilar entre la conciencia de mi autosuficiencia y mi prendimiento del otro es el impulso de la condición humana; es el anhelo por conseguir el amor y no perder la libertad; es la tensión entre la inmanencia y la trascendencia que no se apoya en ninguno de los extremos. La esperanza es de donde nos abrazamos para seguir impulsándonos hacia el otro aun a sabiendas que volveremos al estado de angustiosa soledad. La comunión hace patente el desgarramiento de la existencia: impulso de trascendencia e imposibilidad de alcanzarla; inestabilidad, inseguridad perpetuo oscilar entre posiciones extremas. El hombre, nos dice Villoro (1949) es angustia y temblor, pero también es fe y esperanza.

3.3 Indigenismo: símbolo y fascinación

El pensamiento existencialista que desarrollo Villoro en la década de los 40' influyó en el desarrollo de sus ideas acerca del indigenismo. Ya se ha señalado

que el indigenismo de Villoro bajo la vía del amor es el intento por recuperar el ser de indio en su trascendencia; por lo que, si se ama al indio debe dejarse en libertad; sin embargo, dicha vía no llega a plantearse en toda su expresión porque – el filósofo mexicano – en lugar de encontrar al indígena en la esfera del tú, sólo lo recupera como trascendencia pasiva para la significación del mundo del mestizo; el sentido del indigenismo como amor y fuerza espiritual se puede explicar a través de la imagen simbólica que genera el pasado indígena, y como una presencia fascinante y misteriosa. El tema del indigenismo como fuerza espiritual y de amor fue replanteado en los ensayos “raíz del indigenismo en México” escrito en 1952 y “La función simbólica del mundo indígena” en 1965. En este apartado nos daremos a la tarea de mostrar el indigenismo simbólico y la experiencia fascinante – misteriosa que provoca el indio y su mundo.

Comencemos con señalar que la presencia simbólica del indígena dentro de la cultura mestiza ha sido a través del pasado prehispánico, por lo que, es más bien una fuerza espiritual que un acercamiento con el indio real. Lo simbólico radica en que a diferencia de otros movimientos de reivindicación cultural: “el indigenismo no es un movimiento promovido por representantes de la cultura india sino el producto de una cultura occidental que, paradójicamente, busca sus orígenes espirituales fuera de Occidente” (Villoro, 1993, p. 430) El pasado del indio es una respuesta defensiva frente a la hegemonía de occidente, se convierte en la fuerza liberadora de un pueblo que no es propiamente indígena. Más bien es el recurso que permite la liberación del hombre mestizo para ser otro, de liberarse de las instancias occidentales que lo han creado y lo oprimen, es decir, significa deshilararse de la figura del mundo moderno.

Desde el inicio de la historia del México independiente el mundo indígena ha sido la fuerza que hace posible negar el orden establecido e iniciar la lucha social para cambiar ese orden; un ejemplo es la revolución de independencia 1810 el criollo insurgente lucha a favor del indio porque ve que son los dueños legítimos del país, el insurgente reconoce a un aliado porque ambos están fuera del orden establecido de la Nueva España. Pero el criollo al volver al pasado prehispánico para justificar su lucha no trata de reivindicar la concepción del mundo indígena o

incorporar las instituciones o modelos de la sociedad precortesana. Entonces, ¿qué diferencias persisten entre el indigenismo como símbolo y como ideología? En el primer caso – indigenismo simbólico – tenemos que el carácter simbólico es una fuerza libertaria a la que apela el mexicano para escapar, trascender y emancipar su espíritu, aunque no lo vea de frente y no tenga un acercamiento existencial con el indio real. En cambio en el indigenismo ideológico tenemos un engaño intencionado, una ocultación, pero no para lograr la liberación o emancipación de un orden social injusto sino precisamente lo contrario preservar o lograr el dominio.

No es de extrañar que después de una emancipación política suceda un intento de emancipación espiritual, entonces, se hace presente simbólicamente el indígena como instancia que nos des – enajena de las formas inauténticas dentro de la cultura mexicana. El mundo indígena ha cobrado un papel substancial para el americano occidental, pues ve en el rostro de los hombres de maíz la pureza y la autenticidad que quisiera hacer suya. El indigenismo simbólico se opone al ideológico porque su fin es abrir nuevos senderos, es la búsqueda de lo otro y sin embargo, tienen algo en común con la ideología: no reconocen al indio real, no mira a la cultura indígena, ni se encuentra con el indio en comunión, (el sendero del misterio del cogito ontológica del que nos habla Marcel). Esto significa que no se presta atención a lo que el indio y su mundo puedan decirme sino el significado que el mestizo la ha adjudicado.

Dentro de la vía del amor y la recuperación espiritual del indio coexiste con lo simbólico la fascinación. Para Villoro (1952) el indio es fascinación porque nos muestra la inadaptación del pensamiento occidental a la realidad circundante que trata de determinar, pese a todo el indígena se escapa, no es atrapado en las categorías occidentales. Las formas de indigenismo simbólico o ideológico caen presa del idealismo porque sólo el sujeto cognoscente (en este caso el mestizo) es el que designa el ser externo del indígena, lo posee reflexivamente a través de la idea que le ha conferido. Y el sentimiento de soledad aparece en el mexicano cuando reconoce que sus determinaciones son absurdas, no anclan en el mundo real y el orden que él les había dado carece de sentido. El indio y su mundo se

hacen presentes para liberarlo, porque descubre en el indio su propia condición humana libre, indefinible, misteriosa, por ello, fascinante.

Si la reflexión se niega a entregarnos el ser del indio es necesario entrar en el estadio de la fascinación:

“La fascinación es el extraño sentimiento de atracción mezclada con temerosa inquietud. Nos fascina siempre lo oculto, lo que se presiente pero no puede captarse plenamente, lo que sólo está indicado o señalado, lo que se esboza y disfrazado, lo que se deja presentir sin ponerse nunca a nuestro alcance.” (Villoro, 1952, p. 44)

Lo fascinante resguarda la trascendencia irreductible de un ser, aunque intentemos acotarlo escapará a cualquier determinación. La fascinación y el misterio ontológico se relacionan porque ambos se sitúan fuera de la esfera del cogito epistemológico, son parte de la experiencia existencial con el ser; Un misterio es algo que no podemos conocerlo como objeto, sólo reconocemos su trascendencia siempre irreductible; la fascinación es un sentimiento de atracción acompañado de inquietud. Provocada por un ser misterioso que nos llama, nos seduce, y al cuál, tratamos de seguirlo pero nos arrastra cada vez más a lo indescifrable.

La fascinación ante la indescifrable dimensión humana es la senda que se rehúsa a utilizar categorías lógicas para desentrañar el misterio de ese otro que no soy yo, pero en el que reconozco algo de mí. Dicho rumbo puede germinar en el reconocimiento de la alteridad a través de la conciliación intersubjetiva. Es una conexión con la presencia de la diferencia, sin la mediación del conocimiento porque implica que existe una co – participación con esa diversidad. Bajo el sendero de la fascinación no queremos determinar al hombre o mujer que esta frente a nosotros sino participar juntos de una misma interioridad.

“La fascinación ante una persona es un modo de descubrimiento de su libertad y trascendencia inagotables, que no encontramos ahí, a lado de su cuerpo, como un fenómeno más entre otros, sino que se alberga en todos y cada uno de sus rasgos visibles, se anuncia en cada gesto, en cada movimiento significativo.” (Villoro, 1952, P. 44)

El indígena ante nuestra mirada guarda un enigma, a pesar de mostrar su rostro queda siempre una dimensión no develada. El mundo oculto del indoamericano – según – Villoro (1952) nos hechiza porque se manifiesta ante nosotros como distante y mágico; presente y lejano; sentimos que ese mundo oculto nos concierne como si en él estuviéramos ligados sin saber el motivo. La presencia de un ser diferente que conmociona – en este caso el indígena – refleja aquella parte radical del propio yo, es decir, se convierte en un reflejo de la propia alteridad.

La fascinación nos permite transitar por el sendero del ser, sentirnos partícipes del misterio ontológico, pero no nos conduce por sí misma a la esfera del tú. La dimensión ontológica conduce a la fascinación por el indígena y posibilita abrirnos a su mundo; sin embargo, esta dimensión no nos entrega al indio como un sujeto al cual debemos poner atención a sus palabras; sólo nos lo señala como indeterminable. Es más cercana a una experiencia mística que un encuentro amistoso o dialógico con él. El valor de esta dimensión reside en que “nos abre el camino para transitar a otro temple de ánimo más profundo en el que se romperá por fin, el proceso al que sujetábamos al indio; actitud en la que respetaríamos la mentalidad y trascendencias propias del indio...” (Villoro, 1952, p. 48)

El indigenismo simbólico y el develamiento fascinante ante la presencia del indoamericano son componentes para la recuperación espiritual del indígena dentro de la cultura del mexicano. Debido a que ambas son vías para escapar de la racionalidad moderna que torna al otro en objeto, materia fría bajo mi dominio. De ahí resulta que el indigenismo simbólico y la fascinación por él son componentes disruptivos dentro del devenir de la cultura mestiza – mexicana. El indígena se convierte en un símbolo de autenticidad frente a occidente, aunque en el fondo no se persiga restituir la cultura de los indoamericanos, es un signo de libertad y posibilidad. La fascinación, en cambio, nos permite mirar el mundo indígena como si fuéramos presa de un hechizo, somos seducidos por esa presencia callada, ya sea frente al dios de piedra o frente al rostro del indio nos podemos sentirnos arrobados y partícipes de su enigma. No obstante, no se ve en

él a un sujeto al que se deba prestar atención a sus palabras y significados propios.

El indigenismo del amor que nos presenta Villoro a través de indigenismo simbólico y la fascinación no nos permita restituir una figura del mundo en la que el indígena contemporáneo participe como sujeto y con el que seamos capaces de entablar un diálogo. Si bien la vía del amor reconocer al indio como trascendencia sigue permaneciendo pasivo, hemos experimentado su presencia, nos hemos sentidos indignados ante su condición marginal, hemos soñado en nuestra libertad y la de ellos, a nombre de este ideal hemos tratado de configurar una sociedad más justa. Lograr la comunión con el otro es comprender que el otro es libre, trascendente, pero sobre todo que él le da también significación al mundo en torno. Si a nombre del indígena buscamos vías para emanciparnos de formas ideológicas o de las categorías del pensamiento occidental es necesario entablar un diálogo con él.

La fascinación que sentimos ante el pasado indígena y sus formas de vida tienen como resultado una apropiación del indígena como imagen simbólica, libertaria o presencia indefinible; sin embargo, la vía del amor no nos remite al encuentro con él bajo la figura del tú, es decir, al sentido de amor que Villoro expresa en su ensayo “soledad y comunión” (1949) ya que condición del amor es que el otro sujeto decide libremente entablar una re - unión amorosa, es decir, participa activamente. La salida del indigenismo bajo la noción del amor es parcial porque es unilateral y por ello es presa del simbolismo más que del encuentro existencial con el otro.

3.4 Comunión, libertad y comunidad

En la década de los 90´ Villoro volverá a reflexionar sobre el tema de indígena desde la perspectiva intercultural, y hará un estudio sobre la relación que mantiene el poder y el valor en el campo de la política. En sus obras *Estado plural, pluralidad de culturas* y *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* se encuentran las ideas centrales de esta etapa de su pensamiento. En el libro

Estado plural, pluralidad de culturas aborda el tema de la diversidad cultural y las problemáticas que surgen de la interacción entre culturas, propone algunas alternativas de carácter ético y político para que sea posible la interacción y el respeto entre los distintos grupos humanos. En el libro *El poder y el valor* desarrolla el significado de la política y su relación con la ética, a su vez, describe las ideas de pensadores como Rousseau, Maquiavelo, Marx, entre otros, también, muestra las formas de asociación política y nos propone como alternativa a la crisis del individualismo de las sociedades modernas para recobrar el sentido de comunidad.

Para el filósofo mexicano el ideal de toda sociedad con sentido ético es la comunidad. Las formas de vida de muchos de los pueblos indígenas del país son comunitarias, por lo que de estas formas de vida colectiva podemos aprender y restituir una sociedad en la que prevalezca el bien común. A partir del sentido de comunidad se puede revitalizar el tejido social de las poblaciones mestizas que padecen los estragos del pensamiento moderno europeo. Cuando Villoro propone como ideal ético la comunidad se da una transformación con respecto a las vías del amor y de la acción porque hay un reconocimiento al indígena y su cultura; incluso, señala la posibilidad de aprender de los pueblos indios sus formas de vida colectiva. Así el indígena ya no tiene que ser occidentalizado para tener el mismo valor que el hombre mestizo o europeo. El sentido de comunidad fortalece los lazos fraternos entre los integrantes de una sociedad (amor) y a la vez conlleva una salida al egoísmo, y a la indiferencia que existe sobre los asuntos sociopolíticos de las sociedades actuales (acción). En los apartados siguientes se desarrollará el tema de la comunidad de acuerdo a la propuesta de Villoro y se mostrará cómo es que se unen la acción política y la comunión con los otros.

3.4.1 De la libertad y de la comunidad

Antes de señalar lo que Villoro nos dice sobre el significado y sentido de comunidad en los pueblos indígenas es relevante mencionar que las sociedades occidentalizadas contemporáneas se caracterizan por regirse bajo un sistema neoliberal. En el siglo XVII emerge el pensamiento moderno que aspiraba dominar

la naturaleza y librarnos de la superstición e ignorancia a través de la razón. Este pensamiento deseaba constituir una morada segura para el hombre y lo lograría a través de la técnica, el arte y el buen gobierno. A más de una década del siglo XXI atestiguamos un desencanto, una falta de entusiasmo, que la realización del proyecto de la modernidad. Pese – nos dice Villoro (2008) – a las revoluciones democráticas en Francia, Estados Unidos y las luchas por lograr la independencia de muchos pueblos del mundo durante los siglos XIX y XX no se logró instaurar un gobierno justo y digno para todos. El ideal de las luchas sociales a lo largo de la historia ha sido la libertad que bajo el lema de la Ilustración conduciría a la mayoría de edad de todos los hombres; y después, bajo la óptica del marxismo, la libertad significó emancipación de la opresión de la burguesía y la lucha de clases culminaría con el advenimiento de una sociedad sin clases.

El devenir humano – bajo la óptica de la modernidad – tenía una dirección y culminaría en el desarrollo pleno del ser humano, por lo que era más un sueño, una esperanza. La revolución era la posibilidad de transformación el mundo en otro utópico porque se lograría la conformación de una sociedad nueva, libre y justa. A lo largo de la historia millones de hombre y mujeres dieron su vida por este ideal. Y si no se era tan optimista con respecto al futuro es cierto que al menos se esperaba un cambio benéfico, se creía en el progreso. Revolución o progreso eran las palabras que guardaban dentro de sí el sueño de la razón. Ahora “después de la opresión colonial en nombre de la civilización; luego de dos carnicerías mundiales bajo el lema de la libertad; después de la degradación de la naturaleza por obra de la tecnología, ¿Quién puede pronunciar, sin un dejo de ironía, la palabra “progreso”?” (Villoro, 2008, p. 264) Así aunque existan esfuerzos paulatinos y se haya logrado algunas mejorías el desenlace histórico ha dejado de ser optimista.

“La decepción más hiriente – a criterio de Villoro (2008) – es el despertar del sueño revolucionario.” (p.264) Los países que intentaron instituir el proyecto marxista dieron como resultado la barbarie y la opresión. La lucha por la igualdad y la justicia se transformó en otra esclavitud. Así a cinco siglos del surgimiento de las ideas modernas sólo nos queda nostalgia por lo perdido, tristeza y desencanto

porque nos hemos dado cuenta de que todo era una ilusión. El choque con esta realidad ha resultado difícil de asumir, pues ¿cuál debe ser el camino a seguir?, ¿aceptar la realidad tal como se nos aparece?, ¿renunciar a los sueños de la Modernidad o retomarlos tratando de no sucumbir a sus engaños? El filósofo mexicano señala que se ha transitado por dos caminos: uno que corresponde a las corrientes posmodernas que se caracterizan por su escepticismo ante las explicaciones absolutas del mundo y de la historia; por lo que nos previene sobre el entendido de que la razón es omnipotente y que tiene más de ideología que de libertaria. El otro camino es un templado realismo que asume que no existen cambios radicales y que considera necesario aceptar nuestra realidad tal cual es. Este realismo templado conlleva una sana modestia ya que al saber nuestras limitaciones podemos emprender acciones para transformar la realidad sin violencia.

Tras la opresión de los Estados totalitarios y el fracaso ante la espera de una sociedad más racional. La alternativa ha sido un liberalismo “moderado” o “desencantado”, es decir, menos optimista que no se presenta como una hazaña de la libertad. De acuerdo con el filósofo mexicano, dicho liberalismo, no parte de una teoría liberal en particular sino que subyace en varias doctrinas contemporánea que tienen un enfoque teórico común y que todo programa político actual no puede omitir. Se trata de cuatro ideas lema que no son cuestionados ni por lo programas liberales, ni reformistas, que retoman tanto partidos socialistas europeos o democráticos de derecha. Estas cuatro ideas lemas sustentan lo que conocemos como neoliberalismo. Las ideas lema que señala Villoro (2008) son las siguientes:

La primera idea irrenunciable es la libertad. Después de los horrores del holocausto y del gulag es evidente que la libertad y dignidad de todos los seres humanos es inviolable. Baluarte de ello es la teoría de los Derechos Humanos individuales que es el fundamento de toda ética pública que busca alcances universales. Este liberalismo desencantado reivindica la libertad individual frente a la intromisión del Estado, además es una barrera frente a la coerción que pueda ejercer las exigencias de la colectividad.

La segunda idea lema es la democracia. Posterior a la caída de los regímenes totalitarios ningún país se proclama ajeno a la democracia. Aun los países de América latina, África y Asia en lo que se dieron casos de dictaduras disfrazadas ahora las formas de gobierno se reviste de un halo de democrático o se anuncia su tránsito hacia la democracia. “Por democracia se entiende naturalmente una serie de procedimientos de gobierno adoptados por los países occidentales más desarrollados: elecciones, representación popular, división de poderes, decisiones por mayoría, etcétera” (Villoro, 2008, p. 267). Esta forma de democracia es congruente con el individualismo debido a que supone ser el resultado de la suma de las decisiones individuales de los ciudadanos que son iguales ante la ley.

La tercera idea lema es el adelgazamiento del Estado porque éste transformo los sueños de la razón moderna en servidumbre y subyugo a los individuos al interés del Estado. El totalitarismo devoro a los hombres impidiendo su libertad. Por lo que es necesario amarrarle las manos e incluso – agrega Villoro (2008) – ha llegado ha convertirse en un débil servidor de las empresas privadas. Finalmente, la cuarta idea es la productividad y el desarrollo que se logrará con “la liberación de las fuerzas del mercado, la caída de las trabas a la industria y al comercio” (p. 268).

Las cuatro ideas lemas del liberalismo moderado pueden resumirse en libertad individual, democracia, Estado debilitado y desarrollo. Este liberalismo también podemos considerarlo como desencantado porque se acompaña del malestar por sus resultados. El nuevo liberalismo ha puesto en evidencia que el Estado no lograría la felicidad de todos, pues el bienestar de unos se cifra en la exclusión de otros. Asimismo, sostiene que la libertad es la capacidad de cada individuo para lograr realizar su plan de vida, sin embargo, no es posible para todos porque no todas las personas gozan del mismo poder económico y social. Si se quiere realizar lo que se elige no basta con la anuencia de la ley es necesario que existan las condiciones sociales adecuadas. Existen dos condiciones necesarias para evitar la exclusión y se garantice el ejercicio de la vida elegida por cada persona; la primera es la satisfacción de las necesidades básicas como son

alimentación, vestido, vivienda, protección contra enfermedades; la segunda condición es garantizar la igualdad de oportunidades sociales como son: educación, trabajo, cuidado de la salud, derecho de ejercer la propia cultura. Una sociedad que no ofrece a todos sus integrantes estas condiciones necesariamente es excluyente y conduce a la ruptura de los lazos sociales. Las sociedades neoliberales tienen como valores supremos la preservación de los derechos individuales y la protección de la vida privada. De esta manera los individuos se retraen al ámbito personal y familiar, tratando de proteger sus intereses particulares y defenderlos de los colectivos o de otros individuos. No existe un sentido de pertenencia a una entidad superior común, sólo persiste la lucha por preservar el bienestar particular.

“La sociedad liberal es el escenario de la competencia universal. Sobresalir, para la persona o el grupo, quiere decir vencer en un torneo: competencia en el mercado, en el mundo profesional, en la política. Las relaciones sociales son un juego en el que cada jugador intenta ganar el máximo al menor costo posible. En el enfrentamiento de los intereses particulares, la vida en común queda atomizada, hay algo que resulta ridículo plantear: la comunidad.” (Villoro, 2008, p. 269)

El pensamiento político que aparentemente goza del consenso mundial reivindica las libertades individuales, pero a cambio ha debilitado las instancias que aseguraban la pertenencia y unidad colectiva. ¿Será que la libertad individual requiere de la ausencia de la comunidad? Villoro considera que es posible una sociedad que preserve la libertad y los lazos comunitarios. Pero dicha comunidad debe sustentarse éticamente, es decir, la unidad social se logra a través de la decisión libre de cada uno de sus integrantes por pertenecer a esa unidad y no por la imposición.

El bien social puede darse dentro de un grupo social cuando lo es para todos y cada uno de los miembros que componen esa sociedad; pero “cuando todos los sujetos de una colectividad incluyen en su deseo lo deseable para el todo, entonces no hay distinción entre el bien común y el bien individual: la asociación se ha convertido en una comunidad”. (p. 359) La distinción entre una

comunidad y una sociedad liberal es que esta última es una asociación en la que siempre subsistirá una distancia entre el individuo y el todo, es decir, existirá la posibilidad de conflicto entre los intereses particulares. En cambio en la comunidad el individuo es parte de un todo. En la comunidad no existe conflicto porque cada uno de los sujetos incluye en su propio interés el de la totalidad. En las comunidades nadie se plantea la posibilidad de sacar un beneficio personal a costa de los demás, pues el beneficio individual conlleva contribuir al de todos.

Una comunidad puede justificarse en la costumbre; la prestación del servicio a la colectividad puede ser una imposición de una voluntad ajena o ser unilateral; cuando el servicio que tienen que ofrecer los miembros de una colectividad es por medio del sometimiento no hay un fundamento ético sino ideológicas y el servicio se convierte en servidumbre. Para que la comunidad alcance un sentido ético requiere del ejercicio libre de sus miembros y requiere que el servicio sea aceptado recíprocamente. La comunidad libre tiene como rasgo definitorio el don, dar desinteresadamente, y quien recibe el don, se liga al otro para corresponder ante el bien recibido; pero tanto quien da, como quien recibe el don están unidos por un vínculo fraterno.

La pertenencia a la comunidad no implica pérdida de la libertad ya que asumirse como parte de una comunidad es una forma de realizarse. La vida individual puede alcanzar plenitud en el servicio a los otros, la autonomía se ejerce también cuando una persona se entrega y sacrifica por la causa social. Por lo que, el ejercicio de la libertad adquiere un significado distinto a autarquía, pues el servicio se asume sin coacción y a través de la cooperación mutua. Lo contrario a la libertad individual en favor de la comunidad es servidumbre, ideología y dominación.

Villoro (2006) señala que “la comunidad es... toda asociación cuyos miembros son capaces de negarse a sí mismos, en lo que tienen de individualidades excluyentes de los otros, e identificarse con una realidad que los abarca; admite pues grados, es más o menos acabada según la medida en que sus integrantes realizan su propio bien en el bien de la comunidad y viceversa. “ (p. 360). A su vez, en la comunidad el servicio que presta cada individuo al bienestar social es

parte de su identidad, por medio de este servicio adquiere la vida individual significado y sentido.

3.4.2 La comunidad indígena

La comunidad con sentido ético configura un ideal que orienta la acción, no realizable plenamente ya que siempre existirá la tensión entre la entrega, la dominación, y la libertad. Sin embargo, aspirar a conformar una comunidad es una esperanza irrenunciable si es que anhelamos una vida fraterna con los otros. Si aspiramos a una mejor vida social quizá sea necesario mirar a otras culturas, mirar a otras formas de vida social. Pues bien, la forma de vida comunitaria se ve realizada en muchas comunidades tradicionales, y en México se da en gran parte de los pueblos indígenas.

Villoro (2008) señala que los pueblos antes de la llegada de los españoles tenían una organización social comunitaria que es diferente a las formas de asociación europea. Dichas formas de vida colectiva han perdurado a lo largo de los siglos, desde los “grandes Estados teocráticos anteriores a la conquista se mantuvo esta estructura comunitaria en los ámbitos locales, aunque desapareció, desde luego, en la amplitud del Estado.” (p. 273) Y después, desde la Colonia hasta nuestros días han logrado coexistir ante las instituciones jurídicas y políticas derivadas del pensamiento occidental. La idea de comunidad se ha adulterado por las influencias del mundo occidental y se puede corromper por las ambiciones de poder. No obstante, “la comunidad permanece como ideal de convivencia que orienta y da sentido a los usos y costumbres locales aunque no se realice plenamente.” (p. 274). Este ideal de una vida social es el proyecto de renovación que tienen los movimientos que buscan reivindicar los derechos indígenas.

Uno de los rasgos sobresalientes de los pueblos indígenas es que el sustento económico es la tierra. Está no es propiedad individual sino colectiva, no es una mercancía es un bien común. A su vez, el trabajo colectivo y las fiestas del pueblo refuerzan los lazos entre los miembros de la comunidad. La relación con los otros implica reciprocidad de servicio. El *tequio* es el cumplimiento de cargos sin pago, es decir, se presta un servicio al pueblo sin obtener un beneficio

individual. No existen cargos que sean permanentes, el sistema para desempeñar cargos es por tiempo limitado y no existe remuneración económica. Las decisiones se toman por medio de asambleas en la que participan los integrantes de la población y las intervenciones son moderadas por el consejo de ancianos. En las asambleas los integrantes comunican su parecer y al finalizar los ancianos integran en un consenso el parecer de la comunidad y se toma una decisión.

Cuando Villoro destaca los rasgos de las comunidades indígenas se da un cambio con respecto a la perspectiva que ofrecía en *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Reconocer el valor de las formas de vida de los pueblos indígenas es un acercamiento amistoso con el otro, se busca conocerlo y aprender de él. El indígena ya no es una imagen creada en la mente del hombre occidental o mestizo. Tampoco es el símbolo o el misterio que esconde más fascinación que realidad. Las características valiosas que destaca Villoro sobre las comunidades indígenas son expresiones de una cultura que ha sobrevivido marginalmente. Por lo que, sin negar su valor, en la práctica algunas expresiones de su sistema de vida no se alcanzan plenamente. En ocasiones el poder de caciques y la intromisión de las políticas estatales corrompen a la comunidad, pero también, muchas normas morales de las comunidades se sustentan en la costumbre y la tradición. Debido a ello persisten prácticas que contravengan las libertades del individuo. Por ejemplo, puede justificarse la subordinación de la mujer y de los hijos al padre de familia, etc.

Cuando el filósofo mexicano reconocer el valor y sentido social de la vida de los indoamericanos lo hace reconociendo también sus imperfecciones. Rechaza que una comunidad puede justificarse sólo en los usos y costumbres. Si se ha de retomar como modelo a la comunidad indígena es necesario también renovarla, darle un fundamento ético. La pertenencia a la colectividad debe ser asumida libremente por todos los miembros que la componen. Para contrarrestar el poder de caciques y la intervención de políticas públicas que contravienen los intereses de las comunidades es necesario reconocer el derecho de autonomía a los pueblos indígenas. Estas colectividades tienen la facultad y sus propios medios

para la realización de la vida pública. E incluso podemos aprender de sus valores y formas de interacción social.

A continuación enunciaremos aquellos medios y valores que pueden enriquecer y revitalizar a las sociedades actuales que padecen el desencanto de la modernidad:

Entre los medios que tienen estas comunidades para desarrollarse de forma autónoma están: 1) El tequio o sistema de cargos: el servicio público implica sacrificio y entrega, es más una cuestión de honor e implica conservar el prestigio familiar. 2) El sistema económico es principalmente la reciprocidad y no el intercambio que busca satisfacer el deseo particular y/o acumular. La reciprocidad es servir al bienestar común, es la correspondencia entre necesitar o prestar ayuda. 3) Las asambleas son reuniones en las que se da una verdadera participación que sirve para fortalecer el compromiso social. A todos compete opinar y participar, por lo que nadie tiene un poder por encima de los demás. A esto Villoro (2006) le llama contrapoder. El contrapoder se logra cuando en una sociedad no existe una fuerza de dominación, no hay un poder impositivo, nadie impone su voluntad sino que cada integrante de la comunidad expone sus razones y se generan consensos; con ello se logra el verdadero poder del pueblo porque las autoridades deben mandar obedeciendo. En la asamblea se logra una democracia sustentada en la participación directa de sus integrantes.

Los valores que dan sentido a la vida colectiva de estos pueblos son: 1. La ayuda mutua: ante el problema que aqueja a uno o a todos los miembros de la colectividad todos responden solidariamente. 2. La cooperación: el trabajo se da en conjunto para la fiesta, para mejorar el espacio social y en el momento de labrar la tierra. 3. Todos presuponen que el bien individual y el de todos es un mismo camino. 4. Más sobresaliente es el lazo de comunión que tienen estos hombres y mujeres con el medio natural y social que les rodea. Como ejemplo podemos señalar lo que dice Lenkersdorf (1996) sobre las comunidades tojolabales no hay una distinción entre el yo y los otros. Todo es un nosotros; forman parte de ese nosotros: la naturaleza, la fauna, los utensilios, los animales domésticos, los objetos cotidianos.

La vida colectiva de los indoamericanos se sustenta en una visión anterior al pensamiento moderno y corresponde a sociedades campesinas en donde el trabajo colectivo es indispensable. En cambio, en las sociedades modernas el territorio se vuelve apropiable, es una mercancía, las actividades económicas se individualizan. Las personas se convierten en individuos que ya no están ligados a un territorio, a un pueblo o incluso a una familia; surge el aislamiento y la autonomía como formas de la realización de la vida humana. En las sociedades modernas los individuos tienen mayor libertad, pero los lazos sociales se pierden, no existe arraigo, ni espacios locales. ¿Será posible instaurar las formas de participación social y los valores comunitarios de los pueblos indígenas?

La vida de las comunidades indoamericanas no es exportable, pero nos dan testimonio de otros valores y de otro sentido que puede tener la vida colectiva. Es una indicación de que existen otras alternativas al modelo de sociedad liberal. Si el retorno al pasado es imposible – nos indica Villoro (2008) – “podemos proyectar una forma de vida colectiva que, sin negar los logros de la modernidad, recobrar valores comunitarios” (p. 277). Si la comunidad tradicional fundamenta la unidad de sus integrantes en los usos y costumbres heredados, la nueva comunidad deberá fundarse en la autonomía individual.

La comunidad ética sería el ideal a seguir por los miembros de una sociedad que quiere restablecer los vínculos comunitarios sin perder las garantías individuales. Participar de las responsabilidades comunes debe de ser un fin asumido libremente. El sentido de comunidad no podrá sustentarse en la costumbre o la imposición del todo por encima del individuo. Pues tendrá que preservar los valores de fraternidad, solidaridad y cooperación sin restringir la libertad. La nueva forma de comunidad reivindicaría los valores comunitarios a un nivel ético, su objetivo es la cooperación de todos para alcanzar la equidad. El liberalismo desencantado contiene como lemas preservar la libertad individual, fortalecer la democracia, reducir la intervención del Estado y acrecentar el desarrollo y productividad del país. A este respecto la comunidad renovada puede mejorarlo. Por lo que Villoro (2008) hace una revisión crítica y complementa las ideas lemas del neoliberalismo a través del ideal de comunidad.

En el caso de la primera idea lema (garantizar y fortalecer los derechos humanos e individuales) la comunidad incorporada en las sociedades modernas tendría que salvaguardar las libertades personales y no pueden ser violadas por ninguna decisión comunitaria. Además, iría más lejos, porque no admite la exclusión, no basta con garantizar la libertad de elección sino buscaría que cada individuo lograría realizar su plan de vida. La libertad de realización implica satisfacer las necesidades básicas y generar condiciones para reforzar la igualdad de oportunidades. A su vez, cada individuo sólo puede elegir y realizar su plan de vida en el abanico de posibilidades que le ofrece su propia cultura; por lo que, condición de la libertad individual es el establecimiento de un Estado multicultural donde todos los pueblos tengan la autonomía para ejercer sus prácticas culturales en las que se realiza la vida de los individuos.

La segunda idea que es asumida por el neoliberalismo es la democracia representativa. Si se generan espacios para que los ciudadanos participen en asambleas se complementaría la democracia; en el modelo democrático neoliberal el pueblo real se limita a elegir a quienes tomaran las decisiones, es decir, la participación ciudadana queda reducida a depositar un voto en una urna. En una verdadera democracia – señala Villoro (2008) – “se garantizaría que los ciudadanos, situados en comunidades donde viven y trabajan, puedan decidir sobre los problemas que afectan sus vidas.” (p. 279) En esta perspectiva, la democracia sería también participativa, que no reemplaza a la representativa sino la complementa y la corregiría, las personas se involucran en los asuntos públicos y pueden vigilar e inspeccionar el trabajo que realizan las autoridades que fueron elegidas. Para lograrlo es necesario reproducir espacios sociales donde las comunidades puedan surgir como lo son: los comités de barrio, consejos de obreros, gremios profesionales, sindicatos, comités estudiantiles, asociaciones, municipios libres, etc.

La tercera idea lema del neoliberalismo es disminuir la intervención del Estado. Bajo la sociedad comunitaria el papel del Estado “tendría que respetar la multiplicidad de fines, valores y formas de vida que componen la sociedad real. En eso coincidiría con el Estado liberal. Pero diferiría de él por asumir una función

propia: eliminar progresivamente la exclusión, alcanzar paulatinamente la libertad de realización para todos.” (Villoro, 2008, p. 280) Así el Estado no puede ser imparcial, debe de intervenir sin ser impositivo, de tal forma que las políticas públicas tengan como finalidad terminar con la exclusión. La función de un Estado que quiere transitar del modelo de la asociación de individuos al de comunidad es corregir las inequidades del pasado, resultado de políticas erróneas a lo largo de la historia, y compensar las desigualdades que provocan las fuerzas del mercado para garantizar la igualdad de oportunidades.

La cuarta idea que propone el neoliberalismo es el incremento de la productividad y el desarrollo. Bajo el sentido de comunidad las ganancias no pueden sustentarse por la pobreza de la mayor parte de la población. La productividad y el desarrollo tendrían que estar sujeta a una regla de equidad.

Finalmente, es posible establecer que mirar otras formas culturales, que habían sido desprestigiadas por la hegemonía de occidente, tienen mucho que enseñarnos. Irónico resulta reconocer que los indígenas que han sido marginados por su diferencia cultural y a quienes por siglos se ha intentado “civilizar” pueden señalarnos un camino más armonioso para convivir entre nosotros los humanos y coexistir con la naturaleza.

3.5 Entre comunión y comunidad

El tema de la comunidad en tanto sus sentidos y posibilidades ha estado presente desde sus primeros escritos. Una muestra de ello es el ensayo “La soledad y la comunión” (1949) y gran parte de las reflexiones sobre el indigenismo muestran una constante preocupación por restablecer el sentido comunitario entre indios y mestizos. Villoro ha llevado a cabo la reflexión sobre el sentido de comunidad desde una perspectiva ontológica, mística incluso y desde un sentido político. En el sentido ontológico de comunión y el sentido político de comunidad el intermediario de estas reflexiones ha sido el indígena que es alteridad, es comunión y finalmente es comunidad.

En los primeros apartados de este capítulo indicamos que las vías de la acción y del amor no reconocían el mismo valor al indígena y su cultura frente a la cultural de occidente. La solución al indigenismo desde la acción suponía diluir la diferencia entre el indio y el mestizo bajo la figura del proletariado. Con ello se terminaría la condición de exclusión y pobreza, pero implicaba la renuncia del indígena a su especificidad cultural. A través del amor se reconocía al indoamericano como trascendencia, fuerza espiritual, pasado glorioso y presencia desenajénante de las categorías occidentales. Y sin embargo, esta vía tampoco entabla un encuentro dialógico con el indio real, ni pretende conocerlo y menos aprender de él. La acción y el amor no pueden ser una solución frente a la alteridad indígena. La vía de la acción pretende que la alteridad indígena desaparezca y la vía del amor pretende preservarla como misterio fascinante, no como persona, ni bajo la esfera del tú.

El desarrollo que hace Villoro del pensamiento ontológico de Marcel ofrece una óptica distinta para comprender la otredad humana. Incluso es reveladora, en el sentido que hace evidente que la existencia es participación con los otros, con lo Otro. La certeza del idealismo europeo se derrumba cuando descubrimos que el cogito de Descartes, se sustenta sólo al reconocer la res cogita. Cuando, el pensador mexicano, hace la crítica al individualismo moderno – a través de su estudio del pensamiento de Marcel – rescata el cogito cartesiano como una evidencia de la experiencia del pensamiento reflexivo, mas rechaza la substancialización del cogito. La existencia es lo que el pensamiento afirma y reconoce, pero no debe llevarnos al equívoco reduccionista de la modernidad que sólo se quedo con la afirmación del pensamiento y redujo al sujeto a un ser pensante. Villoro (Ver, Ramírez, 2010) recupera la existencia que constata que el ego está en la existencia y no en la reflexión abstracta. Por lo tanto, el ego no está cerrado ni acabado y a ese tipo de ser pertenecen también otros seres, innumerables otros, lo cual, evidencia que la existencia es compartida, esto quiere decir que la existencia es con los otros.

En el campo de las relaciones humanas desde la existencia compartida el otro es un tú, por lo tanto, libertad inaprensible. Nos dice Villoro: la vida humana se

debate entre la soledad y la comunión. Así lo que une a los hombres es la frágil esperanza de que el otro corresponda con su compañía, pues el amor verdadero reconoce que el ser amado es inalienable, en esa imposibilidad de asir al otro es posible la comunión amorosa. La comunicación con el otro es invocación y esperanza y por eso la experiencia humana es trágica: “necesitamos perentoriamente al otro, y sin embargo, la identificación con él, la comunión pura es insostenible, es imposible en verdad; y así debe de ser si queremos calar hondo en lo que es la condición humana tal cual.” (Ramírez, 2010, p. 142)

Ramírez (2010) nos dice que el filósofo mexicano ha abordado el tema de la comunidad desde “una perspectiva, que sin dejar de reconocer el valor irrenunciable de comunidad, asume sin reservas la conciencia de sus límites, de sus peligros incluso: probablemente desde su intrínseca, de su necesaria, quizá trágica *irrealizabilidad*.”(141). Desde el artículo de “Soledad y comunión” (1949) Villoro plantea la necesidad de formular un sentido de comunidad que sea capaz de superar la experiencia ontológica de soledad que asiste a los seres humanos. Pero la salida no es la entrega pasiva del individuo a los dictados de la comunidad, no es enajenación y ciega sumisión a una unidad superior. De esta forma, el pensamiento filosófico de Villoro, se mantiene crítico y distante de caer en una postura subjetiva e individualista que ha sido el resultado del pensamiento moderno, y a la vez, se mantiene distante de una postura comunitaria abstracta, totalitaria y cerrada como lo son los socialismos o nacionalismos ideológicos. Por lo que en todo momento trato de atajar todo pensamiento violento e integracionista que ponga en riesgo la libertad del individuo. Así su postura se pone a distancia de los peligros de subsumir violentamente al individuo al todo social.

En su obra *El poder y el valor*, Villoro (2006), sostiene que una comunidad se constituye dentro del plano ético cuando es asumida y realizada libremente por los miembros de dicha colectividad. Otras formas de comunidad ya sean religiosas, políticas e ideológicas que impongan a sus integrantes un ser común, restrinjan la libertad de sus congregados serán autoritarias e inauténticas. El modelo de comunidad que imagina Villoro no es algo impuesto, que ya este dado o sea cerrado. La comunidad auténtica será aquella que es libre y que da un sentido a la

vida colectiva e individual, que siempre es dinámico y que se acompaña del pensamiento abierto, plural y de la reconstrucción autocrítica. Los pueblos indígenas nos dan una muestra del camino que se puede seguir para fortalecer una sociedad en el que prevalezcan los valores del amor y la fraternidad. El sentido de la comunidad en el pensamiento Villoro (2008) concilia libertad con unidad social:

“La comunidad no renuncia a la afirmación de la identidad personal. Por el contrario, intenta una vía distinta para descubrir el verdadero yo: la ruptura de la obsesión por sí mismo y la apertura a los otros, lo otro. Sabe que cada quien se realiza con mayor plenitud si incluye entre sus fines contribuir al bien del todo al que decide libremente pertenecer.” (p. 271)

La comunidad y la comunión requieren del amor y la entrega para poder realizarse, pero también requieren del ejercicio libre y autónomo. Por ello, la comunión y la comunidad no se alcanzan plenamente, pues fácilmente pueden caer en su opuesto contrario que es el dominio y la imposición. Sin embargo, bajo el sendero de la comunidad se cifra es la esperanza de una sociedad más fraterna.

CAPÍTULO 4

ALTERIDAD E INTERCULTURALIDAD

En este capítulo se desarrollarán las ideas claves sobre la interculturalidad en el pensamiento de Villoro. Las reflexiones que ofrece el pensador mexicano van encaminadas a analizar – desde el campo de la filosofía – los problemas éticos y políticos que surgen dentro de los Estados que no reconocen la otredad cultural que lo compone; recalca la necesidad de reconocer el derecho que tienen los pueblos indígenas a la autonomía; además, propone principios y criterios para el encuentro, el diálogo y la comprensión entre los distintos pueblos.

En el capítulo anterior se analizaron las vías del amor y de la acción como alternativas que Villoro antepone al indigenismo. Se estableció que estas vías no reconocen al indígena como un sujeto capaz de desarrollarse autónomamente. La solución – desde la vía de la acción – estaba en la renuncia del indoamericano a su cultura y en unirse con otros explotados, que bajo la figura despersonalizada del proletariado, lucharían por la libertad, lo que seguía siendo un proyecto por occidentalizarlo. La dimensión amorosa, en cambio, permitía reconocer al indígena como un ser inalienable y preservar ese carácter indefinible que tiene todo aquello que no puede ser captado por la razón. El misterio, la fascinación, fuerza espiritual es lo que provoca el indoamericano bajo la mirada del mestizo. Esta vía amorosa aunque busca que el indio permanezca tal como es, no asume una postura dialógica, no lo reconoce como sujeto.

Frente a las vías de la acción y el amor subsiste el mismo problema: la falta de reconocimiento, la subordinación de los pueblos indígenas; pues el libre desarrollo de la cultura de estos pueblos es y ha sido negado a lo largo de la historia. Cuando se abordó el tema de la comunidad vimos que de la vida social de estos pueblos tenemos mucho que aprender, algunos rasgos de estas comunidades son la democracia participativa a través de la asamblea, el contrapoder o el poder de todos, el tequio, prestar servicio sin remuneración económica y la reciprocidad en lugar del intercambio. Destacar el valor de las

culturas indígenas en sus prácticas cotidianas, señalando sus virtudes e incluso sus peligros conlleva un reconocimiento más concreto, abierto al diálogo y de apertura hacia el otro.

El tema del indígena como punto de partida del filósofo, va más allá de retomar las formas de vida comunitarios de estos pueblos. Villoro, también se da a la tarea de vislumbrar una Estado mexicano donde coexistan distintas culturales. La comunidad ética puede enriquecer a los miembros de las sociedades modernas, pero aún no hemos señalado una solución al tema del indígena y el reconocimiento de sus diferencias. La reflexión sobre la interculturalidad es la respuesta a este problema que ha permanecido a lo largo de la historia mexicana. ¿Cómo subsanar la pobreza, el rezago y marginación en la que viven la mayoría de los indígenas del país sin atentar su cultura?

Villoro a través de sus reflexiones sobre interculturalidad ofrece alternativas para afrontar la diversidad cultural y posibilitar un encuentro que busque el entendimiento recíproco. Por lo que en este capítulo, veremos que la salida al indigenismo está en el encuentro con el otro a través del diálogo, la comprensión y el respeto a las diferencias.

4.1 Después del indigenismo

A partir de la década de los 90' hasta la actualidad, Villoro, desarrolla su trabajo filosófico en torno al tema del multiculturalismo. En este trabajo existe un replanteamiento con respecto al indígena y su especificidad cultural, acompañado de una revisión ético – política en relación con el Estado, el poder y las formas de participación ciudadana. Por lo que, las reflexiones sobre la interculturalidad son una respuesta renovada a las soluciones planteadas en su obra del indigenismo. El enfoque ya no es particular sino universal porque no es la solución de un problema específico de la realidad mexicana, ni se busca entender al ser del mestizo. Ahora el tema es abordado desde un plano que atañe a toda sociedad que enfrente la diversidad cultural dentro de su seno; que padece del abuso de poder y la injusticia dentro del orden político.

La filosofía que realiza Villoro sobre el multiculturalismo se caracteriza por ser dialógica y abierta al encuentro con la alteridad. Ante la diversidad de pueblos que componen este país llamado México, Villoro, antepone la comprensión y el respeto a la autonomía en lugar de la coerción y la imposición de un modelo cultural por encima de los demás. Para generar sociedades más equitativas e incluyentes se requiere de un mundo más abierto y plural, un espacio sociopolítico en el que sea posible la participación activa de todas las comunidades culturales que integran el país. A lo largo de los siglos se han emprendido acciones encaminadas a lograr la homogeneidad de todos los integrantes del Estado mexicano; sin embargo, Villoro nos ha mostrado que este camino sólo ha conducido a la negación y al dominio ideológico.

La posibilidad de una sociedad incluyente está en reconocer que la comprensión de lo propio y lo diverso van de la mano. Asumir que el otro también tiene razones válidas y comprenderlas agranda nuestra figura del mundo, aprender del otro, es caminar hacia un universalismo más auténtico. Y la obra del filósofo mexicano es una muestra de ese empeño, pues el indígena ha sido la fuente inagotable para entender el mundo sociocultural en que vivimos, y a su vez, vislumbrar una mejor sociedad. Por lo que el indigenismo se transforma en una propuesta ética para un mundo abierto a la diversidad cultural. Pero, ahora el indígena no es sólo símbolo emancipador – el filósofo – propone la incorporación libremente asumida de los pueblos indígenas al Estado mexicano sin que renuncien a su identidad cultural. La salida del indigenismo no es la indiferencia, pero tampoco lo es la imposición. Existen criterios y principios que podemos utilizar para no renunciar a la participación conjunta entre los distintos pueblos que componen el país. Algunas ideas importantes al respecto son: no imponer un modelo cultural a todos los pueblos, valorar una cultura sólo después de haberla comprendido sin prejuzgarla, anteponer el diálogo en lugar de la imposición o la violencia.

4.2 Autonomía de los pueblos indios

El primer aspecto que sobresale en el replanteamiento – que hace Villoro – sobre el indio y su cultura es el que se refiere a la noción de pueblo, y la necesidad imperante de que éstos puedan desarrollar sus propias formas de vida. El cambio que se establece con respecto a las vías del indigenismo es reconocer el derecho de los pueblos indígenas a la autonomía dentro del Estado mexicano, y por consiguiente, instaurar condiciones para la interacción entre culturas dentro del país.

Villoro (2002) señala que hay una similitud entre nación y pueblo, por lo que es posible desenmascarar la falsa creencia que asocia la idea de nación a un Estado. Una nación deben presentar cuatro condiciones: “1) comunidad de cultura; 2) conciencia de pertenencia; 3) proyecto común; 4) relación con un territorio.” (p. 13) Veamos estas condiciones con detenimiento: una comunidad de cultura es una forma de vida compartida por un conjunto de personas (maneras de ver, sentir y actuar en el mundo). Aunque las naciones no son entidades aisladas de otras y las demarcaciones entre una u otra pueden ser imprecisas hay rasgos que hacen posible distinguir una comunidad de cultura de otra. En cada identidad colectiva existen ciertas creencias básicas que conforman un marco para comprender el mundo, en el que cabe incluso las oposiciones a ciertas creencias morales. La segunda condición, sentido de pertenencia, significa ser parte de una nación; se adquiere inicialmente a través de los lazos de sangre, pero no es una pertenencia definitiva o auténtica porque ser parte de una nación es identificarse con una historia colectiva y asumir una forma de vida, lo cual no depende de los lazos consanguíneos, ni del lugar de nacimiento o preferencia sobre un sistema político. Pertenecer a una cultura es integrarse a una identidad cultural de forma libre y genuina. El tercer rasgo, proyecto común, es una elección de fines y valores que dan sentido y unidad a una identidad colectiva. Aunque una nación se conforme de una historia y una tradición es necesaria la emergencia de una proyección dinámica hacia el porvenir. El cuarto rasgo hace referencia a la pertenencia a un territorio, pues si una nación es la continuidad en el tiempo, lo es también con

respecto al espacio. El lugar no tiene que estar delimitado geográficamente o estar ocupado por el pueblo en cuestión, más bien, es un lugar de referencia e incluso simbólico.

Para Villoro (2002) estas cuatro condiciones que describen a las naciones pueden encontrarse también en la noción de pueblo. Por lo que, pueden existir dos clases de unidades nacionales: históricas o proyectadas. Las históricas responden más a una identidad cifrada en su origen, su historia colectiva y en la tradición; en cambio las proyectadas establecen su identidad a partir de un propósito que se irá desarrollando en el futuro. Las naciones más históricas se asocian con la idea de pueblo y se representan el porvenir a través de la reapropiación que hacen del pasado. Las naciones proyectadas establece la pertenece por una decisión voluntaria, en ésta última, se ha justificado la conformación de los Estados nacionales modernos. Cabe aclarar que la nación o pueblo que se fundan más en su historia cuenta con una organización política que hace posible la vida común, pero no es forzosa la existencia del Estado.

La identificación del Estado con la nación es un invento moderno que pocas veces corresponde con la realidad por las siguientes razones: 1. la mayoría de los Estados que se denominan nacionales están conformados por una multiplicidad de naciones; 2. la nación en muchos casos es anterior a la conformación del Estado, por ejemplo, en América Latina “la conciencia de pertenencia a un nación específica precedió a su establecimiento como Estado. La nación se formó en la mentalidad de un grupo criollo en la segunda mitad del siglo XVIII, antes de pretender para ella la soberanía política” (Villoro, 2002, p. 17); 3. Es distinto pertenecer a un Estado que a una nación, ser parte de una nación conlleva la identificación del individuo a una forma de vida y de cultura; en cambio, ser parte de un Estado se debe a la normatividad del orden jurídico o subordinación a la autoridad.

La conclusión a la que llega Villoro (2002) con respecto al Estado y la nación es que ambos responden a necesidades básicas diferentes. “La nación satisface el anhelo del hombre de pertenecer a una comunidad ampliada y de afirmar su identidad en ella. El Estado cumple otro valor igualmente universal: el

de seguridad y orden.” (p. 18) Por lo tanto, un Estado sin nación se constituye a través de un dominio político sobre un grupo de individuos que pertenecen a culturas diferentes. En cambio, una nación sin Estado es una sociedad que comparten una historia y cultura, pero no existe un poder coactivo. “Si el Estado nace de la necesidad de eliminar conflictos a muerte entre los miembros de la sociedad, la nación sin Estado correspondería con una sociedad sin conflictos. Pierre Clastres la ha detectado en algunas sociedades indígenas de América y ciertas utopías la han imaginado fuera de la historia.” (p.19)

Si es posible distinguir la nación frente al Estado entonces es posible afirmar el derecho a la autonomía de los pueblos indígenas. Para Villoro (2002) – como hemos señalado – nación y pueblos comparten los mismos rasgos. Aunque el término pueblo es más ambiguo. El filósofo mexicano analiza el significado de esta palabra dentro del orden jurídico internacional para mostrar su semejanza con el de nación. Para ello hace referencias a los siguientes documentos: la carta de la Naciones Unidas de 1948 y los derechos 1 y 55 que tratan acerca del derecho de los pueblos a la autodeterminación; en 1976 la declaración universal del derecho de los pueblos firmada en Argelia y la *Carta africana de los derechos de los hombres y los pueblos*. Todos estos documentos instauran un nuevo sujeto de derechos que son los pueblos, sin embargo, no definen con claridad a qué se refieren con este término. En estos decretos y declaraciones pueblo se identificó con Estado - nacional porque el contexto en el que se dieron estas declaraciones corresponde con el proceso de descolonización y se pasó por alto los distintos pueblos que componían el orden social dentro de las colonias.

Al respecto señala el filósofo mexicano que algunos juristas notables como A. Critescu y H. Gross Espielli han intentado extraer una definición de pueblo acorde con las declaraciones y usos efectivos de las Naciones Unidas, dicha noción es la siguiente: “cualquier forma de comunidad humana unida por la conciencia y voluntad de construir una unidad capaz de actuar en vistas a un porvenir común” (citados por Villoro, 2007, p. 153) La definición de estos juristas coincide con la de la mayoría de antropólogos que atribuyen dos características definitorias a los pueblos: 1. Unidad de cultura en el espacio y el tiempo 2. La

Conciencia de pertenencia y el deseo de permanecer a dicha comunidad. Tanto la definición de los juristas como de los antropólogos coinciden con los rasgos que Villoro (2002) atribuye a las naciones. Por lo tanto, nación y pueblo hacen referencia a una misma identidad colectiva sin que exista la figura del Estado.

“Una nación es justamente una asociación que implica una elección de vida en común...cierta comunidad de cultura y la relación a un territorio. La elección de vida comunitaria queda objetivada en las expresiones culturales (incluyendo el lenguaje, los usos y costumbres) y en las instituciones políticas y sociales que se desarrollan en forma continuada a lo largo de la historia. Esto vale para las naciones que han reivindicado un poder soberano y se han constituido en Estados nacionales; pero vale también para las nacionalidades que no coinciden con un Estado, ya sea porque formen parte de un sistema político que abarca varias nacionalidades... o porque aún no logran un poder soberano o lo han perdido... no serán sujetos de derechos los Estados por ser tales, sino las naciones, coincidan o no con un Estado” (Villoro, 2007, p. 156)

A pesar de la distinción entre Estado y nación en el marco jurídico internacional existen vacilaciones con respecto al derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas, como es el caso de la Declaración de los Estados Americanos sobre pueblos indígenas en 1997. Por lo que, se han mantenido dos interpretaciones divergentes sobre el derecho de autodeterminación: una que mantiene la identificación entre pueblo y Estado nacional, y otra, que reivindica el derecho de autodeterminación de los pueblos dentro de un Estado. Esta segunda interpretación es la que recorrió Villoro (2007) como ya se habrá podido observar. Al respecto se ha establecido que nación y pueblo remiten a una misma noción que se caracteriza por la pertenencia a una identidad colectiva, un territorio y el proyecto de un porvenir en común. Asimismo, el Estado no es parte constitutiva de una nación o un pueblo porque es un orden político y no supone la integración a un ámbito cultural.

La autodeterminación de los pueblos, y no exclusivamente de los Estados nacionales, cuestiona el papel del Estado moderno y pone en evidencia la exclusión y marginación a la que son sometidos aquellos pueblos que no se

identifican con el modelo nacional que impone el Estado. La justificación del orden jurídico que sustenta al Estado Moderno y su forma de gobierno presupone una especie de pacto en la que sus miembros aceptan someterse a dicho orden político y jurídico; sin embargo, previo a este convenio debe prevalecer un pacto anterior: asumir libremente la pertenencia a una nación, es decir, los miembros de una sociedad aceptan pertenecer a una comunidad cultural llámese pueblo o nación, sólo así es posible justificar la conformación de un Estado Nacional. El orden jurídico que integra a todos los individuos en un orden social y borra el primer pacto (la decisión de pertenecer a unidad cultural) es un Estado que no puede legitimar su poder.

4.3 Hacia el Estado plural

La distinción entre aceptar pertenecer a una nación y aceptar sujetarse a un poder político es un argumento para demostrar el derecho de los pueblos indios a la autonomía. Debido a que integrarse a un Estado nacional implicaría que los distintos pueblos han renunciado a su especificidad cultural para sumarse a una sola nación. Lo cual, no se ha dado dentro de los Estados que se conformaron después de la descolonización sino lo contrario: el orden social y un proyecto nacional con características occidentales se impuso a distintos pueblos. Esto deriva en varios problemas teóricos que están relacionados con la soberanía de los Estados y los derechos de los pueblos independientemente de su afiliación o no al Estado.

4.3.1 Derechos humanos vs derechos de los pueblos

El primer problema teórico que resalta Villoro (2007) es la aparente oposición entre derechos colectivos y derechos individuales. ¿Existe en realidad una oposición entre los derechos del pueblo y los derechos humanos o individuales?

Sobre los derechos humanos es posible observar que son reconocidos dentro del orden jurídico como necesidades básicas de toda persona, por lo cual,

es el reconocimiento de valores objetivos propios de cualquier ser humano. Al estar consignados dentro de las constituciones se reconocen legalmente esos valores, pero no se crean, más bien anteceden al marco jurídico. En el caso del reconocimiento de los “derechos de los pueblos” es resultado de una marcha histórica que hizo posible una consciencia común de los agravios que han padecido los pueblos colonizados por occidente, sin embargo, posterior a la independencia de las colonias muchos pueblos han sufrido una opresión interna. El proceso de descolonización condujo a la conformación de los Estados nacionales; la colonización interna, por parte de los Estados nacionales, ha puesto en crisis esta clase de Estado.

Los derechos de los individuos y de los pueblos no se contraponen porque los individuos no son entes descontextualizados. Toda persona esta insertada en una entidad social que le precede y lo rebasa, sólo ahí, el individuo configura su propia identidad. “En cuanto detentador de una cultura común, el pueblo despliega el horizonte en que cada individuo puede realizar su libertad. Ese horizonte debe estar libre de obstáculos, justamente para que el individuo pueda elegir su propia vida sin imposiciones ajenas.” (Villoro, 2007, p.161) Por lo que, condición de libertad individual es pertenecer a un pueblo, a una identidad de cultura y tener la posibilidad de ejercerla libremente. Al individuo “le corresponde el valor de la dignidad humana que requiere para la preservación de su libertad... un elemento de su condición humana es la pertenencia a un todo social; no puede ser libre si no se garantiza su derecho a la pertenencia.” (Villoro, 2007, p.161). El derecho de los pueblos no establece un sujeto moral supraindividual sino que es condición para respetar la dignidad de todo sujeto moral y es garante de los derechos humanos e individuales.

El reconocimiento jurídico de los derechos humanos sólo puede garantizar su realización si cada pueblo ejerce su derecho a la autodeterminación. Dicha exigencia es más evidente ante la exclusión en la que han vivido y viven los pueblos indígenas (y otros pueblos del mundo). La discriminación y la opresión se imponen a los individuos cuando los valores culturales en los que se forma su identidad no son respetados, son motivos de burla, exclusión y rechazo. A su vez,

se les impone la conversión a formas de vida que les son ajenas. En los países en donde los pueblos han sido lesionados en su posibilidad de sobrevivencia es patente la exigencia de un derecho fundamental colectivo que garantice la permanencia y desarrollo de las diferentes culturas. La autodeterminación es la facultad que debe tener cada pueblo para decidir sobre el perfeccionamiento de las manifestaciones culturales que le son propias. Cuando un Estado atenta contra las instituciones sociopolíticas, la trasmisión de los valores y costumbres de un pueblo está impidiendo la libertad de sus miembros.

4.3.2 Autodeterminación de los pueblos y el poder del Estado

La autodeterminación implica el derecho a decidir sobre la forma de gobierno. Lo que genera un segundo problema teórico: el conflicto entre los derechos de los pueblos y de los Estados. Al respecto Villoro (2007) establece que autonomía puede ejercerse de distintas formas. Puede ser el ejercicio soberano de cada pueblo para constituir un Estado, pero también puede ser la unión con otros pueblos para conformar un Estado confederado o someterse al orden jurídico de un Estado nacional reivindicando para sí leyes autónomas; lo que conduciría a la conformación de Estados multiculturales. El fundamento de los Derechos humanos es el reconocimiento de valores inherentes a la condición humana, ese reconocimiento es la condición que hace posible el pacto social que da lugar al orden jurídico legítimo. Por lo tanto, los derechos humanos son anteriores al Estado, son condición previa y no pueden ser negociables; en cambio, los derechos de los ciudadanos son posteriores a la conformación del Estado, son negociables y son determinados por una mayoría.

Villoro (2007) señala que los derechos de los pueblos a la autodeterminación deben formar parte de los Derechos humanos porque el ejercicio de la cultura a la que pertenece un individuo es condición para la vida libre. De ahí se deriva que los derechos de los pueblos no derivan de la constitución del Estado sino le preceden. Los Estados nacionales no se conformaron por un acuerdo libre de los distintos pueblos que lo constituyen. En el

caso del Estado mexicano podemos identificar que no es producto de una aceptación previa de los pueblos indígenas sino la imposición de un pueblo hegemónico sobre los demás. La transformación hacia un modelo de Estado Plural significaría una verdadera legitimidad del orden jurídico ante la diversidad de pueblos indios que viven dentro del país.

En un Estado multicultural se debe de reconocer que cada pueblo es autónomo por lo que se derivan nuevos derechos para los miembros que integran cada pueblo. Al respecto, el orden jurídico debe establecer una demarcación precisa entre los derechos particulares de un pueblo y los derechos comunes a cualquier ciudadano. Los derechos particulares son exclusivos de los miembros de una comunidad de cultura definida y no se aplican a las minorías o grupos sociales. Villoro (2007) propone establecer criterios para determinar cuando un ciudadano es titular de derechos diferenciados por pertenecer a un pueblo: Primero es necesario descartar que no pueden ser criterios para determinar pertenecía a un pueblo la ascendencia racial, ni los *usos y costumbres* establecidos por un pueblo.

El criterio biológico queda descartado porque un pueblo no es una entidad que se determine biológicamente, pues es una comunidad cultural e histórica a la que pueden pertenecer individuos y grupos con rasgos biológicos diferentes. El derecho de un pueblo no es el reconocimiento de un valor físico sino el reconocimiento de un valor de la dignidad e identidad de las personas, que es posible por su pertenecía a una cultura. La asignación racial para determinar quien pertenece a un pueblo puede caer fácilmente en discriminación. A su vez, los *usos y costumbres* no pueden establecer la pertenencia a un pueblo; porque aunque éstos son un elemento importante en la vida de un pueblo – su función es dar sentido a la vida de individual y colectiva – también es el sedimento del pasado que contiene algunos prejuicios. Pertenecer a un pueblo no es estar sometido acríticamente a una tradición sino asumir dicha pertenecía de forma activa, creativa y contribuyendo libremente en su desarrollo. Por lo que, es falso suponer que una comunidad cultural está determinada por las creencias y costumbres de la mayoría de sus miembros; no es el hábito el que funda el derecho de pertenencia

a un pueblo sino la voluntad de colaborar y favorecer el desarrollo en esa vida colectiva. “Por consiguiente, el reconocimiento de los derechos de una comunidad cultural determinada no elimina el derecho de cualquier partícipe de esa cultura al disenso de las creencias y formas de vida establecidas” (Villoro, 2007, p. 169).

Los criterios adecuados para determinar la pertenencia a un pueblo tiene dos dimensiones: una objetiva y otra subjetiva. La primera dimensión es un pertenencia real, es decir, su integración y participación en la vida comunitaria; inserción en la cultura y sus proyectos. Este requisito puede constatarse con datos objetivos como tiempo de residencia, vínculos familiares, conocimientos básicos de la cultura de un pueblo. La segunda dimensión es la decisión voluntaria de pertenecer a dicha comunidad de cultura, cada persona debe de manifestar su compromiso expreso de asumirse dentro de un pueblo. “Los estatutos de autonomía deberían de establecer los procedimientos legales para que un ciudadano pueda manifestar su voluntad de pertenecer a ese pueblo, o su rechazo” (Villoro, 2007, p. 170)

Frente a la idea de Estado homogéneo que prescribe un mismo orden jurídico para todos, el Estado plural sostendría distintos niveles jurídicos. En muchos países de América los pueblos indios subsisten – en su mayoría – bajo dos sistemas de derecho uno que corresponden al Estado homogéneo del que forma parte y otro no escrito, pero que norma las conductas sociales dentro de un pueblo. En un sistema estatal multicultural se demarcarían el campo de jurisdicción, aplicación y competencias de cada uno de los sistemas de derecho. Villoro (2007) manifiesta que el establecimiento del Estado plural es una tarea aún por perfeccionar y delinear dentro de la ciencia jurídica. Ocuparnos de ella es empezar a hacer justicia a los pueblos indígenas que han vivido en la exclusión por tantos siglos; sólo entonces será posible que participen libre y equitativamente dentro del Estado mexicano. Sólo entonces será posible una sociedad abierta a la solidaridad y al reconocimiento recíproco de nuestras diferencias.

4.4 Multiculturalismo e interculturalidad

Villoro (2002) no sólo se ocupa de trazar la imagen de un Estado plural sino también de reflexionar sobre las implicaciones éticas ante la interrelación entre distintas culturas. En los apartados anteriores señalamos que pueblo y nación comparten los mismos rasgos: comunidad de cultura, sentido de pertenencia, proyecto común y relación con un territorio. A su vez, hemos identificado que la mayoría de Estados nacionales en realidad están conformados por varios pueblos, por lo que, el multiculturalismo no es un asunto que se establezca exclusivamente en el campo internacional sino que se da también al interior de los Estados.

Villoro aborda los problemas ético – filosóficos que se derivan de la multiplicidad de culturas e indirectamente da continuidad al tema del indígena y su alteridad cultural del que se había ocupado en 1950. El tema de reflexión vuelve a ser la interacción con el otro y su cultura; sin embargo, la forma de abordarlo ya no puede ser la misma, las inquietudes parten ahora de una perspectiva menos particular. Con verdadera vocación filosófica el pensador mexicano renueva su compromiso con la verdad e inicia nuevamente la tarea de indagar cómo configurar una sociedad donde sea posible la interrelación libre entre los distintos pueblos o culturas sin que en ella prevalezca el dominio y la injusticia. Si bien los planteamientos de Villoro en torno a la intercultural obedecen a la preocupación por la condición marginal de los indígenas dentro del Estado mexicano la forma de abordarlo no conciernen exclusivamente a los pueblos indios.

Para señalar las aportaciones filosóficas que hacer Villoro al problema de la interculturalidad, dividiremos esta apartado en cuatro subtemas: 1. El dilema sobre universalismo o relativismo cultural; 2. Rasgos de una ética universal abierta a la interculturalidad; 3. Principios interculturales; 4. Comprensión y valoración de las culturas.

4.4.1 Universalismo y relativismo

Veamos primero lo que nos señala el filósofo mexicano sobre el dilema universalismo o relativismo. A lo largo de la historia el encuentro entre culturas ha

dado lugar – en la mayoría de los casos – a la dominación de una cultura sobre otra. Específicamente la cultura occidental es el modelo que se impuso al resto del mundo, pues se erigió como portadora del sentido universal de toda civilización. El dilema entre el universalismo o relativismo cultural parte de la confrontación entre una cultura que domina e impone sus formas de vida por considerarse universal; y la reivindicación de la diversidad cultural que sostiene que todas las culturas tienen la misma validez, por lo que, se opone a toda pretensión de dominio de una cultura sobre otra. El universalismo justifica la dominación sobre otra cultura a partir de la supuesta superioridad frente a la cultura dominada. En contrapartida, la postura relativista está en contra de cualquier universalismo, busca preservar la identidad y la riqueza de la diversidad de pueblos, por ello, sostiene que no es posible establecer un arquetipo de cultura o hacer una jerarquización o comparación entre las diferentes culturas. Al respecto Villoro (2002) señala que ambas perspectivas son inadecuadas para entender el encuentro intercultural en el que prevalezcan rasgos universales y a la vez se conserve la riqueza de la diversidad cultural.

El error del universalismo es que confunde lo universal con una cultura particular y además se hace acompañar de un empobrecido concepto de razón, de sociedad y humanidad (supone que existe un solo modelo de creencias para explicar el mundo, las normas morales y una sola escala de valores). Es decir, es necesario comprender la razón como plural y como la posibilidad de hacer surgir una multiplicidad de formas de vida humana. Existen culturas que tienen mayor poder e influencia sobre otras porque se presentan ante las demás como superiores y bajo este título imponen a las demás sus formas de vida. En este sentido Villoro (1998) aclara que una cultura universal no son estas formas particulares que se pretenden imponer a las demás. El universalismo se justifica porque pretende alcanzar la unificación de la humanidad, es decir, la creación de una cultura mundial que comparte valores superiores, comunicación entre todos los pueblos y construcción de un saber universal. Pero el error es que supone que lo universal implica renunciar a la riqueza de los diversos pueblos y asumir la sujeción de todos a una sola idea de cultura.

A su vez la reivindicación de las particularidades culturales o relativismo supone que todas las culturas tienen el mismo valor. Dicha postura levanta barreras a cualquier proceso de interacción con otras culturas, niega la posibilidad de una comunicación garante de universalidad. La reivindicación de los particularismos culturales no puede ir acompañado de un relativismo que otorgue la misma validez a cualquier sistema cultural. Porque esto se traduce en una actitud acrítica e indiferente que presupone que es igual de aceptable la imposición de una cultura o la diversidad. Al negar la posibilidad de principios universales se está negando la reivindicación de las diferencias y el respeto a la diversidad porque al rechazar criterios universales se otorga el mismo valor a una cultura dominante y discriminatoria. El rechazar la dominación, la intolerancia presupone ya la superioridad de ciertos valores de carácter transcultural.

También, la postura relativista confunde autenticidad con la preservación a ultranza de los elementos genuinos de cada cultura; sin embargo, no es posible sostener que cada cultura es cerrada y que no tiene nada en común con las demás o que retomar algunas aportaciones de otras culturas implica perder su autonomía. Siguiendo a Villoro (2002): una cultura particular auténtica es crítica con las aportaciones provenientes del exterior y puede retomarlos de tal manera que sean asimilados y sirvan a los intereses de la colectividad.

Frente al relativismo acrítico y el falso universalismo es posible contraponer la autenticidad. Una cultura auténtica es autónoma y congruente con los deseos y anhelos de esa sociedad. A su vez, suministra a sus miembros la forma de reconocerse y comunicarse con otros pueblos. De manera que el conflicto no es entre lo universal y lo particular sino entre culturas autónomas y culturas enajenadas.

Sí es falso el dilema del universalismo y el relativismo por ser parciales con respecto a la relación entre culturas ¿Cómo es posible establecer una ética universal para la interculturalidad? Ya hemos rechazamos que lo universal puede estar basado en un solo modelo cultural entonces es necesario describir algunos rasgos universales que logren preservar el diálogo, el encuentro enriquecedor de todos los pueblos en una unidad superior, y a su vez permita que las culturas

respondan a las necesidades específicas de su propio ser, preservado su autenticidad. En este sentido el término universal debe constituir un marco de referencia descentralizado que permita la conservación de la multiplicidad de culturas, sin descuidar principios universales. Un concepto de cultura de tal magnitud implica un concepto dinámico y no prescriptivo.

4.4.2 Hacia una ética universal abierta a la interculturalidad

El filósofo mexicano señala la importancia de establecer ciertos principios universales que no se centren en la perspectiva de una cultura y que permitan dibujar una ética universal abierta a la diversidad. Para lograrlo propone cuatro principios que son útiles para establecer una ética intercultural.

El primer principio, que vislumbra Villoro (2002), comienza con un rechazo a un universalismo que se derive de una moral ilustrada que pretenda trascender la moral vigente en cada cultura particular pues: “Todos los valores sólo pueden ser reconocidos y realizados en el marco de una cultura particular.” (142) El saber objetivo tiene como condición la existencia de una comunidad epistémica, es decir, no hay conocimientos, saberes, moral y ética fuera de un contexto cultural. Cada sujeto es capaz de entender el mundo por su pertenencia a una cultura que lo aluza a través de conceptos, palabras y significados.

El segundo principio señala que “una cultura particular no sólo comprende los valores vigentes consensuales (moral positiva), sino también la proyección de valores disruptivos de la moral vigente (moral crítica).” (Villoro, 2002, p. 143) Por lo que, las culturas no son homogéneas al interior ya que las ideas, creencias y actitudes no son las mismas para todos los miembros de esa colectividad y son distintas para cada grupo social. Lo que también significa que al interior de las culturas existen oposiciones, disrupción y críticas de las prácticas socioculturales. Con estos dos rasgos podemos señalar que “una moral universal sólo puede hacerse desde una cultura particular y esta posibilidad demuestra que las culturas particulares no se encuentran cerradas sobre sí mismas.” (Ramírez, 2010, p. 99).

El tercer principio de una ética intercultural indica que “La comunicación entre culturas supone la existencia de condiciones de racionalidad universales de carácter formal.” (Villoro, 2002, p. 143) Las bases para la interculturalidad son las condiciones indispensables para que exista una cultura (razones, reglas y valores) que difieren en cada pueblo, pero, en todas cumplen una triple función. La primera función es una razón teórica – instrumental que explica la realidad y asegura el éxito en nuestras acciones; la segunda es una razón práctica normativa que nos orienta para conducirnos hacia el bien común (reglas); y la tercera es una racionalidad valorativa que hace posible otorgarle sentido a la vida individual y colectiva.

Por distintas que sean las culturas es indudable que cada pueblo cuenta con razones, normas y valores aunque su contenido sea diferente. La base mínima del diálogo intercultural puede sostenerse en estas funciones que son comunes a todas las culturas y son formales debido a que no establecen un contenido particular. De esta manera todas las culturas están en la misma posibilidad de exponer sus razonamientos. A su vez, las condiciones comunes a toda colectividad nos permiten medir en el seno de cada cultura que tan adecuadas son estas para cumplir las funciones que se han propuesto. Bajo criterios formales también es posible compartir, comparar y argumentar a favor de ciertos modelos racionales que tienen los distintos pueblos. El resultado del diálogo entre culturas puede llegar a ser el consenso de algunas razones, reglas o valores que sean comunes entre los distintos grupos humanos. Admitir creencias y actitudes transculturales es reconocer que las culturas se transforman y pueden enriquecer la figura de mundo que las sustenta. Hay que recordar que las culturas no son entidades cerradas pueden asimilar aportaciones externas, y al mismo tiempo, las culturas no son homogéneas al interior también hay disidencias y oposiciones que hacen posible integrar ideas nuevas.

El cuarto principio para una ética de las culturas establece que “La comunicación entre culturas hace posible el reconocimiento, en el marco de cada cultura particular, de valores transculturales, es decir, reconocidos y realizados en diferentes culturas.” (Villoro, 2002, p. 143) Así, lo universal tal como lo entiende

Villoro “sólo podrá alcanzarse a partir del estricto reconocimiento de la pluralidad (como cuestión de derecho) y a través del diálogo y el encuentro intercultural.” (Ramírez, 2010, p. 100). La universalidad es posible porque las culturas son dinámicas, no son maneras uniformes de vida que una vez establecidas son para siempre. Los pueblos a lo largo de la historia se han constituido también por lo influencia de otras culturas.

En resumen, los principios que bosqueja Villoro para una ética intercultural suponen que los valores y normas morales sólo son reconocidos dentro de una colectividad, no hay una ética que pueda establecerse fuera de la pertenencia a una cultura. Al mismo tiempo cada cultura particular es dinámica, dentro de su seno se establecen creencias validas y la crítica a esas mismas creencias; lo que hace posible la comunicación, pues el carácter dinámico que cada cultura tiene para transformarse al interior también hace posible su apertura a razones provenientes de otros pueblos. Los diferentes grupos culturales cumplen las mismas funciones: explican el mundo en torno, señalan las normas morales y establecen valores, aunque estos elementos difieran entre las distintas colectividades. Estas funciones posibilitan condiciones mínimas para la comunicación intercultural ya que es posible intercambiar, comparar y argumentar sobre las distintas razones, reglas o valores que establecen los distintos pueblos. Finalmente la comunicación entre culturas puede conducir al reconocimiento de principios transculturales en el marco de cada cultura particular.

4.4.3 Principios interculturales

Villoro instauro cuatro principios interculturales “que nos permiten establecer normas generales sobre las condiciones que deberán de tener una cultura para cumplir sus funciones en cualquier sociedad.” (2007, p. 146) Aunque ninguna cultura cumple a cabalidad estos principios son ideales regulativos que hacen posible la crítica a la situación existente. También son universales porque son formales no señalan nada sobre los valores o fines que debe de tener cada

cultura. Dichos principios son: autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia, y pueden constituir la base para una ética intercultural ya que son criterios para emitir juicios valorativos sobre las culturas y son principios que hacen posible señalar que es una cultura y cual deben ser nuestros comportamientos con respecto a otras culturas.

Analicemos como define Villoro (2002) cada uno de estos principios:

Principio de autonomía: señala que cualquier cultura debe ser capaz de fijarse metas, elegir fines y valores, debe de controlar los medios que tiene a su alcance para lograr los fines propuestos; como sustentar los criterios que justifiquen sus creencias bajo los razonamientos que dispone la comunidad. El principio de autonomía es la capacidad de autodeterminación sin coacción proveniente del exterior y se opone a cualquier tipo de imposición. La aprobación de creencias externas a la comunidad debe ser asimilada y justificada dentro de los razonamientos de la comunidad. Este mismo principio señala que todas las culturas deben respetar las decisiones de otras culturas. En caso contrario sería una imposición, lo cual no produciría un cambio real en las condiciones de un pueblo, porque no hay una aprobación de las ideas provenientes del exterior. Por ello “Autonomía no significa, le importa aclarar a Villoro, ni aislamiento ni autosuficiencia. No va en contra la posibilidad de mantener interrelaciones con otras culturas, sino contra el hecho de que tales relaciones se efectúan bajo esquemas de dominación, esto es, cuando se anula la capacidad de decisión y de control de una cultura sobre lo que puede aceptar o no de otras.” (Ramírez, 2010, p. 101)

Principio de autenticidad: una cultura es auténtica cuando sus manifestaciones externas corresponden con lo que ella interiormente enuncia, cuando los deseos, intereses y preferencias son acordes con su toma de decisiones; es decir, la coherencia entre sus metas, valores y actos. El principio de autenticidad también implica el respeto a las distintas formas culturales y reconocer que cada cultura tiene la capacidad de constituir interpretaciones validas acerca de los valores, fines o proyectos que debe contener la vida social.

Principio de finalidad: es la existencia de metas que den sentido y dirección a la colectividad y a cada uno de sus individuos. En este principio es preciso que cada individuo contribuya con sus acciones a los fines y valores determinados por la cultura. A su vez los individuos tienen la obligación moral de denunciar las formas, valores o actitudes que se consideren ideológicas o irracionales. Por otra parte, ante otras culturas no debemos imponer nuestros fines o valores, pero, es posible compartirlos puesto que los consideramos valiosos.

Principio de eficiencia: consiste en elegir los medios e instrumentos para alcanzar los fines propuestos por una cultura. Se tiene el deber de someter a crítica las técnicas ajenas y adaptar las que se consideren oportunas. A su vez, se tiene la obligación de informar y transmitir técnicas más eficaces a otras culturas que carezcan de ellas.

Los cuatro principios (autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia) se encuentran enlazadas. No es posible establecer autenticidad sin autonomía, y sin éstas dos no es posible establecer fines ni lograr eficacia. Cabe resaltar que el principio de autonomía es el más fundamental porque éste es decisivo para establecer una ética entre culturas. La preminencia del principio de autonomía—señala Ramírez (2010)— se debe a dos razones: “a) pensar al ser humano en su ser histórico — concreto como pertenencia a una comunidad cultural determinada, y b) cuestionar y buscar eliminar las relaciones de dominación que se han dado entre las culturas” (p. 102). Reconocer la autonomía de los distintos pueblos hace irrenunciable el valor de la diversidad y asume que la vida humana y sus posibilidades se da gracias a ese reconocimiento. Además el principio de autonomía destierra toda relación de culturas que se dé bajo esquemas de dominación.

El intercambio entre culturas sobre la base de sus funciones, puede constituir un referente que no dé preferencia por una cultura particular.

Bosquejar una ética intercultural implica reflexionar sobre el proceso que llevamos a cabo al tratar de entender a las otras culturas. Para comprender a las diversas colectividades debemos de tomar en cuenta las funciones y principios que señala Villoro. Hay que recordar que las culturas cumplen tres funciones

básicas: dota de sentido el mundo al establecer razones, proporciona normas morales e instaura valores. Las condiciones para el funcionamiento adecuado de las culturas son los principios de autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia. Así los principios y funciones se complementan, pues por una parte señalan que es una cultura y las condiciones que la hacen posible. Al ser rasgos formales proporcionan un marco común que hace posible la comunicación intercultural.

4.4.4 **Comprensión y valoración de las culturas**

Para comprender y valorar a las culturas se requiere de un proceso que incluya los siguientes pasos: 1. identificar cada cultura desde su singularidad, comprenderlas sin emitir juicios previos, 2. finalmente valorarlas de acuerdo a los principios y funciones formales que cumplen las culturas y no desde los parámetros de una cultura particular.

Para identificar una cultura en su singularidad – señala Villoro (2007) – hay que reconocer las semejanzas y diferencias que tenemos con la cultura que intentamos comprender. Posteriormente hay que tratar de comprenderla en su identidad y en su relación con otras. Pero “La comprensión de una cultura es neutra en cuanto a su aceptación o rechazo. No consiste en juzgar si una cultura es verdadera o falsa, valiosa o desdeñable. Al comprender ponemos entre paréntesis toda posición evaluativa. No sometemos a juicio sus características” (p. 140) conocer sin prejuizar restituye la comprensión de las cosas mismas.

Asimismo, todo pueblo cuenta con dos dimensiones: el poder y el valor. Comprender a una cultura implica identificar en ella estas dos dimensiones. El poder dentro de una cultura se entiende como la capacidad de transformar la realidad de acuerdo a los fines establecidos, a su vez es el goce vital y deleite de las capacidades propias. El poder se manifiesta dentro de un pueblo a través de la economía, poder militar o político, ya sea que este centrado en una persona, en varias o en todos. Villoro (2006) señala que el poder es un término ambivalente porque se puede justificar por sí mismo o puede aducirse como un medio para alcanzar un bien común. Cuando el poder está al servicio del interés personal, es

impositivo y obstruye el bienestar de los otros se convierte en dominio; cuando está a disposición del bien colectivo este es conforme al valor porque es un medio para alcanzar un bienestar.

A la vez toda cultura cuenta con la dimensión del valor que abarca los valores morales, religiosos, estéticos o en relación con lo sagrado. “La dimensión del valor puede advertirse en todas las expresiones de una cultura, con cualidades distinta, incluso contrarias a aquellas en que se ejerce el poder.” (Villoro, 2007, p. 141) La dimensión valorar hace posible que los humanos se desarrollen plenamente dentro de una colectividad. Pues los valores son disposiciones favorables que guían la conducta, inspiran y dotan de sentido la vida personal y social. Una cultura puede contener diversos valores que persiguen el desarrollo social e individual. Para comprender una cultura se debe de considerar las dimensiones del poder y del valor que se manifiestan en toda sociedad humana. Comprender una cultura es entender sus valores como las formas de poder que se ejercen, sin olvidar que quien comprende se abstiene de juzgar.

Después de la comprensión podemos dar el segundo paso que es la valoración. Para juzgar la validez de una cultura es necesario que previamente la hayamos comprendido en su singularidad. “Valorar una cultura incluye identificarla juzgando en qué medida cumple las funciones de cualquier cultura. Para ello se puede compararla con otras. Unas culturas podrían en principio considerarse superiores en ciertos aspectos, otras, en otros. Unas podrían manifestarse más eficaces, otras, menos.” (Villoro, 2007, p. 142) En un pluralismo de culturas ninguna puede servir de patrón para juzgar a las demás y tampoco puede excluir principios transculturales.

Villoro (2007) menciona que los principios transculturales de autonomía, autenticidad, eficacia y finalidad pueden reconocerse en toda cultura aunque no se cumplan a cabalidad. Ya que siempre existe una distancia entre el orden ideal normativo y la situación real de cada pueblo e incluso esa distancia hace posible la crítica, la perfectibilidad y guía la acción. Los principios transculturales pueden servir como criterios universales para señalar que culturas son valiosas, pero dicha universalidad radica en que los principios son formales, es decir, no

prescriben cuales deben ser las creencias, la moral o los valores que debe tener una cultura sino que determina el valor de una cultura en la medida que – por ejemplo – es más auténtica o eficaz para alcanzar los fines que se propongan los miembros de una cultura. Cualquier pueblo puede valorarse a partir de estos criterios, algunos pueblos pueden ser preferibles por establecer fines más espirituales y respetuosos del habitad natural; otros pueden tener un mayor dominio sobre su entorno, y por lo tanto ser más eficaces para alcanzar metas.

Usualmente, cuando se busca comprender a una cultura ajena tratamos de reducir al otro de acuerdo a nuestras creencias básicas, es juzgarlo al otro como objeto y según mi propio marco conceptual. Otro camino es intentar comprender a la cultura ajena de acuerdo a las creencias y actitudes que le son propias, lo que significa entender al otro como sujeto. El comprender una cultura ajena no es incompatible con establecer jerarquías entre las distintas culturas, pero comprender a otros conlleva verlos como sujetos, por lo que no podemos imponerles nuestras formas de vida.

En caso de considerar que nuestras creencias o valores son mejores es posible invitar al otro a participar de ellas, mas no se puede ejercer coerción. Comprender a otra cultura implica respetar a cada uno de sus miembros y no obligarlos a compartir nuestras creencias. Nos dice Villoro (2002) “Nuestra obligación moral para con los miembros de otras culturas no se puede justificar en valores independientes de nuestra propia visión del mundo; se fundan en creencias básicas de nuestra cultura, que pueden o no ser compartidas por otras” (p. 144) El camino hacia lo universal no es la coerción, ni se alcanza saliendo de la propia cultura (ésta es la que nos dota de sentido). Los valores de respeto hacía los distintos pueblos han surgido en el seno de nuestra propia cultura. La vía de lo universal es la comprensión de lo propio y lo ajeno, y para ello, es necesario comunicarle al otro nuestros valores y comprender los suyos.

4.5 Ante la diversidad cultural

Una vez que hemos revisado la propuesta de Villoro sobre la interculturalidad podemos destacar que la posibilidad una sociedad incluyente no puede aceptar un universalismo que se centre en una sola cultura. El camino de la homogenización acrecienta la desigualdad porque impone un sistema de vida y excluye y condena a la miseria a quienes no forman parte del él. Negar la diversidad es negar la posibilidad entera de la humanidad. La libertad nos hace iguales a todos y a la vez nos diversifica. Humano, pluralidad y libertad son formas de nombrar lo que somos: un calidoscopio.

Ante un mundo globalizado es fundamental conducirnos hacia una cultura planetaria que sea el resultado de la suma de todos los pueblos que componen el mundo. Dicho resultado no tiene que ser un modelo económico, una moral y unos mismos valores para todos los grupos humanos sino la comunicación abierta, plural, descentralizada. En un auténtico universalismo ninguna cultura puede servir de arquetipo de civilización y tampoco puede excluir principios transculturales. Ante la encrucijada universalista que usa la imposición y el relativismo que sostiene que todo se vale. Podemos emprender otro sendero, constituir “un mundo donde quepan muchos mundos” como lo señalan los zapatista.

La cultura universal sólo es posible si aceptamos que existen muchas culturas. La propuesta filosófica de Villoro nos invita a acrecentar nuestra figura del mundo. Donde no prevalecen verdades únicas sino la comprensión y valoración de lo diverso. Nos muestra que la humanidad es un desarrollo diversificado de pueblos que gozan de virtudes, valores, defectos o carencias. Y no por ello, hay que renunciar a un mundo con sentido o un mundo comprensible a través de la razón. Más bien debemos tener la capacidad de aprender de los demás en lugar de subyugarlos, hay que cuestionar lo propio y valorar lo ajeno. Nos dice Ramírez (2009) Hay que entender que la interacción con lo humano es “una tarea siempre abierta, como una articulación que se deshace y rehace cada vez y en múltiples maneras. No estamos condenados al aislamiento; por el contrario, nuestro ser ya está siempre en el juego de la relación con los otros.” (p.

46) Lo humano es redescubrir, renovar nuestras respuestas sobre qué es el mundo, qué somos y qué hacemos en esta tierra. Cada pueblo nos da razones que podemos validar, rechazar o enriquecer.

El indigenismo es la historia de una alteridad negada, es la constante conceptualización del indio y su cultura para sojuzgarlo. La propuesta intercultural de Villoro es una salida al indigenismo porque conlleva el reconocimiento de estos pueblos y reivindica sus derechos. Nos muestra que del otro se puede aprender, la vida en comunidad de los grupos indígenas nos muestra el valor de estas culturas; también, el filósofo, enfatiza que la libertad de cada persona va de la mano con el libre desarrollo de su cultura. Un liberalismo que busca preservar los derechos individuales debe atender a la equidad y fortalecer el desarrollo de todos los pueblos.

CONCLUSIONES

El propósito de la investigación fue analizar las reflexiones sobre la alteridad cultural y humana en el pensamiento de Luis Villoro, tratando de establecer las relaciones, diferencias o conexiones entre diversos escritos del filósofo que abordan el tema. Una vez concluida la revisión es posible delimitar dos etapas diferenciadas donde el filósofo aborda la problemática con mayor profundidad. La primera corresponde con el inicio de su trabajo filosófico, finales de los años 40', donde reflexiona sobre la experiencia personal, subjetiva, con la otredad y el estudio del otro que pertenece a una cultura diferente (el indígena). La segunda etapa, inicia a mediados de la década de los 80' y continúa hasta la actualidad. Esta etapa se corresponde con los trabajos que realizó sobre el concepto de ideología, reflexión y análisis de las ideas de la época moderna y los estudios sobre la relación entre ética, política y diversidad cultural. Ambos momentos mantienen un mismo interés, la interrelación humana, el encuentro con el otro sin detrimento de su ser, sin dominio, exclusión o indiferencia. En particular, el indígena ha sido el hilo conductor de estas reflexiones, si bien ambos momentos mantienen una misma preocupación, su forma de abordarlo se ha transformado y enriquecido a lo largo de la trayectoria del filósofo mexicano.

Las etapas que acabamos de establecer corresponden a los años en los que fueron escritos los materiales revisados, pero también con los enfoques y corrientes filosóficas que utilizó Villoro para analizar los temas. A continuación se describirán brevemente los rasgos de cada etapa, mostrando su temporalidad, las corrientes filosóficas y la perspectiva en que se explica la alteridad interhumana y cultural.

La primera etapa abarca los primeros escritos del filósofo mexicano que inicia en 1948 y continúa hasta la mitad de los 60. Con respecto a este período hay dos aportaciones importantes con respecto a la otredad: una es el análisis de la condición existencial de los seres humanos frente al otro, el tú, y los

estudios sobre el indigenismo que remiten a la alteridad intercultural. Sobre el análisis de la condición existencial, es revisado por Villoro desde la ontología y abordado desde la perspectiva del existencialismo cristiano de Gabriel Marcel y la fenomenología de Max Scheller. Al respecto nos dice que los humanos nos debatimos entre la soledad y la comunión con los otros. Las personas que viven en el mundo configurado por el pensamiento Moderno han perdido toda relación simpatética, el entorno es un conjunto de objetos o haberes, no hay comunión con la naturaleza ni con otros hombres; el mundo se ha convertido en un fenómeno o en una propiedad, en las relaciones humanas existe una lucha por preservar cada individuo su libertad e intereses frente a los demás. Este camino, sólo puede conducir a la extrema soledad y al desamor; la alteridad, por lo tanto, queda nulificada porque el otro ha sido reducido a una representación, una idea, o es un enemigo, un competidor.

Villoro, al hacer su crítica al idealismo moderno, específicamente al cogito epistemológico de Descartes, opondrá el misterio ontológico. El ser de todo cuanto existe sólo se capta en la experiencia y no en su representación ideal. El otro, lo otro se hace presente en el misterio, es decir, en lo indescifrable. La contemplación, la experiencia y no la razón pueden dar cuenta del misterio ontológico del ser; el enigma de la naturaleza, está ahí en su inmensidad y no al cuantificarla, su sentido no está en las palabras que pueda ponerle sino en ella misma. En el caso de la alteridad humana su reconocimiento es posible en la reciprocidad, en el encuentro amistoso o en el amor; sé quién es ese hombre o mujer cuando han dejado su anonimato y hay un nexo afectivo, me importa lo que le sucede, puedo vivir sus alegrías o dolores, presto atención a sus palabras y por alguno momentos mi ser abandona la soledad, ahora soy uno con el otro. Por ello, no se piensa el ser, se coexiste con él, y el amor humano se hace presente en la armonía entre dos libertades que se corresponden. Sin embargo, la comunión nunca es definitiva, así como el misterio es inasible, siempre estamos en riesgo de caer en el extremo contrario: la soledad y la ruptura con el mundo entorno.

La segunda aportación del primer período aborda el tema del indigenismo en México. Villoro hace un recorrido por la historia del país desde la conquista hasta las primeras décadas del siglo XX, mostrando cuales han sido las representaciones que se han hecho los españoles, criollos y mestizos sobre el indio y su cultura. El resultado es la negación ante la diferencia cultural, pues a lo largo de las épocas (conquista, colonia, independencia, etc.) y a través de distintos sistemas filosóficos occidentales (cristianismo, liberalismo, positivismo, etc.) que han acompañado la historia de México, no ha sido posible reconocer e interactuar dialógicamente con los indígenas y su cultura. De acuerdo con Villoro, el valor de una cultura ha radicado en su semejanza con la occidental, por lo que el destino de los pueblos indígenas a lo largo del tiempo han sido la aniquilación, la adaptación y/o la marginación. Al erigirse Occidente como arquetipo de civilización ha desvalorado a otras culturas y ha justificado el dominio y la colonización que ha ejercido sobre distintos pueblos. El análisis de Villoro de los momentos del indigenismo ha desenmascarado que este término es una categoría que encierra una imagen distorsionada del indígena y que lo determina como un ser problemático, inferior, que debe ser regulado. Esta visión ha permitido que a través del tiempo sean sometidos, subordinados y expulsarlos de su territorio. El trabajo de Villoro sobre el indigenismo significó una contribución importante a la recuperación de la historia del pensamiento en México, pero más importante es que puso en evidencia que cada forma de indigenismo encierra una negación del indígena y sus formas de vida, es ideología que justifica la subordinación de una cultura sobre otra.

Si el indigenismo es la negación del indio cómo será posible incorporarlo a la vida nacional sin someterlo. El filósofo mexicano planteó las vías de la acción y del amor para escapar al indigenismo. Con la acción, Villoro, hace referencia a la lucha social por emanciparse de la explotación del sistema capitalista, de esta forma el indio debe unirse a los intelectuales y obreros mestizos. La vía del amor, en cambio señala que el indígena es una fuerza espiritual que se atestigua en su pasado glorioso, pero que dicha fuerza también se mantiene en el indígena del presente, por lo que debe ser

reconocido como trascendencia. Para Villoro, la acción y el amor son complementarios debido a que la acción amorosa está encaminada a diluir las diferencias económicas, el rezago educativo y la condición de miseria en que viven los indígenas. A la vez, es la recuperación del elemento indígena dentro del ser del mestizo y es el intento por preservar la libertad del indio en su especificidad, en su diferencia. El amor implicará que si el indígena debe transformarse tendrá que ser respetando su libertad.

Las vías de la acción y del amor son las salidas que encuentra Villoro ante la antinomia que planteó en *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Dicha antinomia se conforma de la oposición entre preservar la libertad del indígena, pero condenarlo a la exclusión o forzarlo a que abandone sus formas de vida e incorporarlo al mundo moderno. Esto significa que respetar las prácticas culturales del indio implica que permanezca en la miseria y en la exclusión; el otro camino, es alejarlo de sus prácticas culturales para que salga de la condición marginal en la que vive. El indígena necesita de la modernización para poder salir de la miseria, lo que significa que perderá aquello que le da especificidad y que nos dota de autenticidad frente al pensamiento y cultura europea. Villoro asumió que era posible reconciliar la oposición entre autenticidad y modernización; la salida de la antinomia radicaba en la transformación del indígena y la transformación de la sociedad mestiza a través de una nueva síntesis de la cultura mexicana en la unión de las vías de la acción y del amor. Así la solución bajo la vía de la acción es la salvación del indio al renunciar a su especificidad cultural. Pero la vía del amor es recuperar el elemento indígena dentro de la cultura nacional. La conciliación de la antinomia está en el surgimiento de un nuevo ser mexicano que no es indio, no es español, pero tampoco es el mestizo como lo hemos conocido hasta ahora sino un verdadero mestizaje que recobrará la fuente espiritual de la cultura indígena.

La recuperación del indígena en la cultura mexicana propuesta por Villoro, no logra reconocer al indígena en su libertad y en su diferencia cultural. En el caso de la acción tenemos que la solución es la unión del indígena a la

lucha del proletariado, lo que implica, por una parte, minimizar las diferencias culturales, y por otra parte, seguir asumiendo que el progreso del indígena y que el mejoramiento de sus condiciones de vida están en su incorporación a algún modelo sociocultural propuesto por occidente (en este caso el marxismo). Y la vía del amor tampoco logra reconocer al indígena como sujeto porque la recuperación por parte del mestizo es a través de la pasividad y el silencio del indígena. Es fuerza, misterio, fascinación e incluso símbolo, pero el indígena está despersonalizado. Así, podemos concluir que tanto la acción como el amor son alternativas unidireccionales para resolver el problema del indigenismo. En este caso, el mestizo indica quien es el indígena, cual es su valor y que podemos hacer para recuperarlo dentro de la vida cultural de México.

Las influencias filosóficas que están presentes en los escritos sobre el indigenismo son el existencialismo francés, el historicismo de Hegel y el marxismo. En específico, la reconstrucción de los momentos del indigenismo que lleva a cabo Villoro es a través de una explicación dialéctica del desarrollo del espíritu mexicano. Por lo que es marcada la influencia del hegelianismo en cuanto al método y la terminología. Pues cada momento corresponde a un estadio del devenir del espíritu mexicano. El primer momento es la negación del indígena ante el conquistador y el fraile; el segundo se compone de una valoración positiva del indígena, pero sólo se recupera como pasado; el tercer momento es una valoración positiva del pasado indígena y el advenimiento de una nueva configuración del mexicano con inclusión, en el presente, del elemento indígena. La influencia del marxismo se observa al establecer que la vía de la acción es la emancipación de los excluidos, de los proletarios (donde se incluiría al indígena). La vía de la acción es la lucha entre los poseedores (burgueses sean españoles, extranjeros o mestizos) y los desposeídos. El existencialismo francés también hace patente su influencia en la vía del amor porque aunque no reconozca al indígena como sujeto si señala la fuerza del mundo indígena como misteriosa y fascinante. El indio vivo o el ídolo de piedra son una vivencia existencial de lo inabarcable, lo incomprensible, que no puede ser aprendido plenamente por el idealismo racionalista de la Modernidad.

Tanto la intersubjetividad (como devenir entre soledad y comunión) y el indigenismo como ideología para el encuentro cultural constituyen la primera etapa en la que el filósofo mexicano aborda el tema de la otredad. Bajo la perspectiva del existencialismo francés, Villoro crítica el pensamiento moderno y establece que la interacción humana es a través de la existencia compartida, en el reconocimiento recíproco, no en la disolución de nuestras diferencias. Desde la perspectiva del indigenismo persiste la crítica a los sistemas occidentales, pues sólo nos entregan una imagen falsa de los otros. El discurso que desde occidente se dicta sirve para ejercer el dominio sobre los demás pueblos.

La segunda etapa que identificamos en el pensamiento de Villoro inicia en 1985 con el estudio sobre el concepto de ideología en la que comenzará a abordar problemas socioculturales, éticos y políticos; para la década de los 90 aparecen dos obras fundamentales (*El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* y *Estado plural, pluralidad de culturas*) donde el filósofo mexicano sustenta con mayor detalle y profundidad la relación entre ética y política, hace una revisión crítica de las diversas formas de asociación política y finalmente propone el ideal de comunidad ética. Vuelve a afrontar el tema de la otredad cultural, sustenta el derecho a la autonomía de los pueblos indígenas, revisa los problemas éticos que se derivan de la interrelación entre culturas, pero a diferencia de la etapa anterior bosqueja principios y vías para el reconocimiento mutuo, la conformación de una ética universal que sea producto del diálogo y no de la imposición de una cultura que pretenda valer como universal.

En este período no existe un sistema filosófico preponderante que influyan directamente en las ideas que desarrollo Villoro, más bien, coexisten distintas perspectivas teóricas que se van entretejiendo para ofrecernos respuestas abiertas al diálogo. Con respecto a la etapa anterior se mantiene la crítica a la hegemonía occidental en tanto incapaz de comprender a los otros como sujetos, como libertad. Dicha crítica se sustentaba en una falsa conciencia que justificaba la subordinación de los indígenas al poder hegemónico en cada período histórico. Pero también en la composición del

pensamiento occidental que es incapaz de salir de la esfera epistemológica del idealismo en el que todo se torna en objeto. Pues bien está crítica que inicia en la etapa anterior dará lugar a las nociones de figura del mundo y de ideología, con la primera, Villoro, analiza las creencias básicas que conforman la época moderna para comprender y valorar sus supuestos, reconociendo los logros, pero también indica sus fallas, sus faltas y contradicciones. En el caso de la ideología es un concepto que permite descubrir aquellas creencias que no están suficientemente justificadas y que sirven para mantener una situación de dominio. Para acrecentar nuestra figura del mundo y desarticular creencias ideológicas es necesario reivindicar el papel del pensamiento filosófico o disruptivo y enriquecer nuestra idea de racionalidad con lo razonable. Recapitemos brevemente que entiende el filósofo mexicano por las nociones: figura del mundo, lo razonable, ideología y pensamiento disruptivo.

Con figura del mundo, Villoro se centra en esclarecer que cada cultura, cada época histórica se configura por creencias básicas y secundarias. Las primeras son necesarias e incuestionables, a no ser que pongamos en entredicho nuestra comprensión total del mundo. Las segundas pueden cuestionarse porque se derivan de las primeras y no modifican los marcos referenciales que sustentan nuestras creencias fundamentales. Así, figura del mundo es un conjunto de creencias ontológicas y de supuestos epistémicos acerca de lo que debe valer como razón para justificar cualquier proposición, enunciado valorativo o norma moral. Villoro revisa la conformación de la figura del mundo Moderno a partir del Renacimiento para señalar que en la modernidad se encierran una idea de racionalidad que transforma a la alteridad en objetos que puede subyugar a través de sus categorías racionales y usar para su beneficio. Nada escapa al dominio de la racionalidad del hombre moderno, pues determina a la naturaleza, a la sociedad, a la psique humana, etc. Durante el Renacimiento se configura esta forma de comprender y actuar en el mundo que es distinta a otros períodos de la historia. Significó principalmente el surgimiento de lo humano como fundamento y centro del mundo natural y social. El hombre configura la cultura a través del *studium*,

conocimiento racional de las leyes de la naturaleza, y *virtus*, capacidad creadora del hombre que transforma a la naturaleza con sus propias manos. Esto quiere decir que a través de su inteligencia el hombre hace su propio mundo, crea cosas a través del arte y la tecnología, pero también se da a sí mismo su propia moral e insta un orden político a su medida. El alma humana es intelecto capaz de contener dentro de sí las ideas del mundo exterior, por eso, el hombre ya no es parte del mundo natural sino que es un sujeto que se sitúa afuera, ante un mundo lleno de objetos. Finalmente, la ciencia moderna consolida la idea de que la naturaleza es un sistema racional que sólo el hombre puede desentrañar para su beneficio.

Lo que en un inicio formó parte de un movimiento de liberación del hombre e incentivó el arte y el conocimiento frente al orden dogmático y autoritario del Medioevo ahora se encuentra en crisis. En general, desde finales del siglo XX es difícil seguir exaltando los resultados de la razón humana. El siglo pasado puso en evidencia que a nombre de la razón se conquistan y se exterminan pueblos, la empresa colonizadora de occidente subyugó a más de la mitad de los habitantes de este planeta. Otra víctima silenciosa de las consecuencias a largo plazo de la modernidad es el deterioro ambiental, que es resultado de una explotación desmedida de los recursos naturales. Las grandes potencias mundiales protagonizaron dos guerras mundiales y lo que se conoció como guerra fría. El resultado de dichas confrontaciones fueron el uso de la ciencia y la tecnología para ejercer de forma eficaz violencia, sometimiento o destrucción. A su vez, la caída del bloque soviético ha dibujado un horizonte en el que pareciera que no existen alternativas al sistema neoliberal cuyos rasgos negativos, señala Villoro, han sido atomizar a la sociedad, pues ésta es el espacio donde compiten los intereses individuales; preservar las desigualdades porque aunque todos los individuos son garantes de los derechos humanos; no todos tienen las mismas oportunidades de realizar su plan de vida, ni de ejercer su propia cultura, es decir, la igualdad dentro del neoliberalismo se traduce en homogeneidad, todos deben comulgar con los estilos de vida capitalista. Asimismo, el sistema de gobierno se convierte en un mecanismo

estandarizando que reducen la intervención ciudadana a la elección de sus representantes. Dichas elecciones se convierten en campañas de mercado, donde la imagen, la publicidad desempeñan el papel más importante para influir en los votantes. Finalmente, la función del Estado debe consistir en mantener el orden e intervenir lo menos posible, por lo que, se convierte más en un servidor de las empresas transnacionales, generando paraísos fiscales, mano de obra barata en los países menos desarrollados.

Lo que Villoro describe como figura del mundo moderno al gestarse presenta un rostro lleno de esperanzas, es un horizonte en que se suponía que marchábamos hacia el desarrollo ascendente de nuestras capacidades. Es una imagen que se hace acompañar de la crítica a todo pensar dogmático, por lo tanto también es la lucha por la libertad; reconoció en los seres humanos grandes cualidades por lo que proyectó un porvenir lleno de recompensas, pues la historia es una marcha incesante hacia el progreso. De un camino de grandes expectativas ahora transitamos bajo un sendero lleno de escepticismo e incertidumbre, quizá también desesperanzados. Sin embargo, ante la crisis del mundo moderno es necesario revisar críticamente nuestras creencias ya sea para renovar los ideales de la Ilustración o transformarlos; también es posible comprender y dialogar con otras formas de vida colectiva que provengan de tradiciones culturales distintas a la europea. Ambas tareas, las ha desarrollado el filósofo mexicano, frente a la racionalidad moderna nos dice que es necesario ajustarla de tal manera que esté al servicio del hombre y no se convierta en su yugo. Y el sentido de comunidad que nos propone se inspira en las formas colectivas de los pueblos indígenas.

Frente a la racionalidad moderna, Villoro antepone lo razonable. Lo razonable es un tipo de racionalidad que tiene cierto grado de verosimilitud, pero no pretende una certeza absoluta, por lo que se ajusta a las circunstancias siempre mudables y no predecibles de la vida. Esta noción se opone a la racionalidad moderna que pretende erigir un conocimiento – al que llamó científico – con pretensiones de validez universal y se caracteriza por ser abstracto, objetivista e instrumental. El saber científico fue erigido como el único

saber verdadero, por lo tanto, excluye o minimiza otros tipos de saberes, pero además ajusta y regula prácticamente todo de acuerdo a sus designios. Establece y constriñe la vida del hombre ya que impone el orden ideal al dinamismo de la vida individual, social y natural. Si lo racional dentro del mundo moderno es el conocimiento abstracto es porque busca abstraer la ley, la regularidad por encima de la diversidad de entes; y es instrumental porque la comprensión de los fenómenos tiene como finalidad controlar o manipular su desarrollo. Así se conoce a la naturaleza para explotarla desmedidamente, se estudia la psique del ser humano para hacerlo presa del consumo, etc. La racionalidad moderna nos ayuda a deshacernos de prejuicios o temores infundados, nos configura un orden para entender el entorno y para actuar exitosamente en él; sin embargo, cayó presa de la arrogancia, pues asume que es la única que puede señalar el sentido auténtico de las cosas, incluso los humanos deben cabalmente estar sujeta a su regulación. Una vez más el hombre cae preso de sus propias creaciones ya no son los dioses, ya no es la Iglesia es la Ciencia la que ordena y estipula lo que ha de ser y de hacerse.

Ante el exceso de razón moderna es necesario hacer un uso más humano de dicha facultad. No podemos renunciar a una cualidad que es esencial para la vida, pues la racionalidad dota de sentido y significado del mundo y hace posible crear un conjunto de creencias que hacen habitable el entorno para la vida humana y hace posible que las acciones sean exitosas. Por lo que la racionalidad no es exclusiva de la ciencia, ni del hombre occidental, la razón como facultad asiste a todos los humanos. Villoro señala que lo razonable es un tipo de razón más modesta y útil porque no pretende ejercer su función en abstracto fuera de toda relación sino que busca incidir en la circunstancia. De acuerdo con el filósofo mexicano, las características de lo razonable es lo múltiple, lo incierto y lo dialógico. Con lo múltiple se refiere a que lo razonable está abierto a distintos campos del conocimiento. Con lo incierto señala que no pretende un conocimiento absoluto, pues su ejercicio atiende a intereses, actitudes subjetivas o circunstancias particulares. Lo razonable es dialógico porque al ser contextual no es un soliloquio sino busca escuchar y consensuar

distintas perspectivas. De tal manera que lo razonable es una forma de pensar y sobre todo de actuar de acuerdo a las posibilidades de la condición humana imperfecta, mudable y en constante enriquecimiento. Aunque el saber objetivo de la ciencia es más exacto que otros saberes, no siempre funciona como norma en la vida debido a que no contamos con razones exhaustivas al momento de actuar. Hay circunstancias en las que se confrontan los principios, como lo son los dilemas éticos; en la mayoría de las ocasiones se debe actuar inmediatamente y no esperar a obtener razones exhaustivas. Por lo que es necesario reivindicar un uso y un entendimiento más plural, diversificado de la racionalidad. En la actualidad y como consecuencia de la modernidad es la razón la que domina el conocimiento en el nivel teórico y tecnológico; y en el ámbito político y social las acciones se regulan a través de una lógica instrumental e individualista, es decir, cerrado a lo otro y a los otros. La cerrazón de la modernidad es la que impone una sola visión para comprender el mundo, que descarta otra explicación y otras formas de vida humana, es por lo tanto unilateral. Villoro nos invita a no renunciar a la razón sino a renunciar a los caminos cerrados y excluyentes.

Por otra parte, el concepto de ideología es reformulado por Villoro al analizar los distintos usos que se ha hecho de este término dentro de las teorías marxistas. Para él la ideología debe ser entendida como una creencia que no está suficientemente justificada y que además dicha creencia sirve para preservar el dominio de un grupo sobre el resto de la sociedad. La noción de ideología para ser útil requiere de la epistemología y de la sociología. A través de la epistemología es posible demostrar la insuficiencia de justificación racional de una creencia o doctrina, y por medio de la sociología desarticular la función social de dominación que cumple esa creencia. El uso ideológico de las creencias es posible porque se da un proceso de mitificación, es decir, se vale del engaño o de la manipulación. Se puede distorsionar el significado normativo de ciertos términos cuando se le atribuyen a un enunciado descriptivo o designativo; un ejemplo puede ser cuando se dice: “México es un país democrático”, haciendo pasar su significado normativo por real, que es “poder

del pueblo”. También la ideología puede transferir las asignaciones valorativas de un término, pero aplicándolos erróneamente y oscureciendo su verdadero sentido.

El concepto de ideología que nos proporciona Villoro no es exclusivamente teórico sino que es práctico, porque permite desenmascarar creencias infundadas, y a la vez, explica como éstas inciden en el entramado social y político para ejercer un tipo de dominación. Por lo que, es posible asumir una perspectiva crítica con la realidad social en la que vivimos; a la ideología hay que oponerle el pensamiento disruptivo o filosófico, cuya tarea es la revisión crítica de nuestras convenciones establecidas; corregir o proponer nuevas formas para la comprensión de la realidad; y señalar nuevos senderos para la vida humana. La filosofía es crítica racional (análisis de los fundamentos de nuestras creencias) y proyección de nuevos senderos para la vida auténtica (revisión de la influencia de nuestras ideas en el desarrollo de nuestra vida personal y colectiva). En sentido contrario a la ideología, el pensar disruptivo mantiene la congruencia entre creencias y acciones.

Para el pensador mexicano, la filosofía se da a la tarea de dismantelar a las ideologías porque evidencia las ideas que no están suficientemente justificadas y hace posible romper con las estructuras del poder. Pero también, el pensar disruptivo puede transformar las creencias básicas que componen nuestra figura del mundo. La filosofía en su sentido más auténtico es una búsqueda siempre dirigida a lo otro, lo diferente, lo incomprensible. Por lo que nos arroja a las cosas mismas, pone en suspenso el mundo de las creencias, y ante el asombro, ante la experiencia directa con los entes reconfiguramos nuevamente el orden que le habíamos asignado al mundo. Por ello, es posible desenmascarar falsos razonamientos, corregirlos, o fundarlos de nuevo. A la par, el pensar disruptivo conlleva actuar en concordancias con nuestras creencias y valores. Exige, por lo tanto, una vida auténtica, proyecta una sociedad más justa, implica la praxis de la filosofía.

La filosofía puede caer fácilmente en su contrario, el pensamiento de dominio, debido a que ciertas prácticas ideológicas buscan justificarse en

alguna doctrina o sistema filosófico. Sin embargo, la diferencia entre el pensamiento disruptivo y el de dominio es que el primero no es doctrinario, no se impone y es más bien una invitación a descubrir y explicar el mundo por cuenta propia. En cambio el pensamiento que se pone al servicio del poder exige sumisión, asentir acríticamente y señala que sólo existe un camino a seguir y este es el dictado por la cúpula del poder.

En *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Villoro señalaba como salidas al indigenismo las vías de la acción y el amor. En la segunda etapa, estas vías prevalecen como medios para alcanzar una vida más libre y armonioso con los otros. Sin embargo, el significado de estos términos ya no es el mismo. La acción ahora es entendida como razón práctica que está conformada por lo razonable y el pensamiento filosófico, pues ambos buscan reflexionar críticamente con la realidad circundante, no someterla. Tanto lo razonable como el pensamiento filosófico son formas abiertas y racionales para interactuar, comprender o convivir con la diferencia, con la otredad. Asimismo, ambas nociones buscan preservar su nexos con la vida cotidiana, estar en contacto con lo incierto, y establecen caminos para lograr la conjugación entre acción, otredad y pensamiento.

La acción y el amor también se renuevan en las reflexiones que hace el filósofo mexicano sobre el multiculturalismo y el sentido ético y político de la vida social. Esta renovación se da a partir de la transición de la comunión a la comunidad. Desde el sentido ontológico del ser que nos remite al otro como experiencia en comunión, Villoro, arriba al sentido político de la vida con los otros a través del sentido de comunidad. Así frente al individualismo de las sociedades neoliberales es necesario incentivar la vida colectiva, fomentar la cooperación, llevar a cabo acciones que busquen el bienestar de todos. El sentido de comunidad que le interesa destacar al filósofo mexicano es una visión renovada de la vida comunitaria, es decir, conciliar libertad individual frente a unidad social. El individualismo atomiza las sociedades liberales porque convierte el escenario público en una lucha por preservar el interés propio frente al de los demás. Y en el caso de las sociedades cuyo orden es comunitario

(comunidades tradicionales, Estados totalitarios de corte soviético o nacionalista) han subordinado al individuo a la colectividad, por lo que niega la diferencia y el disenso, pues se considera que se está en contra del interés colectivo.

Villoro busca superar los modelos de asociación individualistas de corte neoliberal y los totalitarismos. Lo que está más allá de la asociación es la comunidad ética porque sus miembros se suman libremente al todo, reconocen que el bienestar colectivo y el personal son un mismo camino. Por lo tanto, la libertad y no la tradición es la que debe de mantener la unidad. La comunidad como ideal ético asume la imperfección porque es consciente de la tensión entre voluntad individual y unidad colectiva, por lo que es un ideal que orienta, regula la acción, y a la que aspiran los integrantes de una colectividad. Una comunidad puede justificarse en la costumbre o en la imposición de una voluntad ajena y unilateral; pero para que la comunidad alcance un sentido ético requiere del ejercicio libre de sus miembros y tiene como rasgo definitorio el don, dar desinteresadamente lo que une a las personas bajo un vínculo fraterno.

Cuando Villoro nos remite al sentido de comunidad se inspira en las formas de vida de los indígenas que han sobrevivido marginalmente en nuestro país. Estas comunidades se mantienen unidas porque se entreteje la tradición y los lazos familiares, y porque las faenas del campo requieren del trabajo colectivo. Sin embargo, hay aspectos que han impedido el libre desarrollo de dichas comunidades como lo es el poder de caciques; las medidas estatales o leyes jurídicas que les impone el Estado y contraviene sus formas de vida; asimismo existen prácticas comunitarias que lastran prejuicios y veladas imposiciones que limitan internamente su desarrollo. Así, cuando Villoro revaloriza el desarrollo cultural de los pueblos indígenas no deja de reconocer sus faltas o carencias, pues las prácticas comunitarias que se desarrollan en estos pueblos son perfectibles como toda empresa humana.

El filósofo mexicano se da a la tarea de pensar como estos modos de vida social se pueden retomar, adaptar o reformular dentro de las sociedades

modernas de corte liberal y fortalecer el sentido de comunidad. De tal forma que sea posible dibujar nuevos senderos que restablezcan el tejido social y contrarresten la atomización, la indiferencia, incluso inercia y apatía que acompaña la casi ausente vida política y ciudadana. Villoro rescata de las comunidades indígenas las siguientes prácticas: el tequio que es el desempeño de cargos públicos, prestar servicio comunitario sin remuneración económica; la asamblea donde los miembros del pueblo se reúnen para discutir y tomar decisiones colectivas, quienes se encargan de coordinar y consensuar es un grupo de ancianos; otro aspecto importante es que el sistema económico está mediado más por la reciprocidad. A su vez, los valores que podemos rescatar de estos pueblos son: la cooperación para el trabajo en conjunto; la solidaridad, el problema de uno es, en alguna medida, el de todos, existe un compromiso moral para asistir o acompañar y recibir; la naturaleza tiene un sentido en sí misma, los seres humanos estamos ligada a ella, por lo que, su valor no estriba en su uso, no se vende, no se compra, los zapatistas y muchos pueblos indígenas de Chiapas creen que la tierra es la madre de todos los seres vivos, y por lo tanto, la naturaleza, al igual que con nuestra propia madre no se comercia ni se explota.

Estas prácticas y valores no son transferibles tal como se dan originalmente en estos pueblos, pero si es posible incorporarlos. Al respecto, Villoro señala la necesidad de reproducir comunidades dentro de los lugares donde se vive, se trabaja o se estudia. Es decir, en barrios, municipios, gremios, sindicatos, asociaciones, universidades, etc. en estos espacios es posible comprometernos en acciones conjuntas que redunden en un bienestar para todos; es posible retomar la asamblea para ejercer la democracia participativa, lo que significa dialogar y no imponer nuestra voluntad; ser capaces de solidarizarnos, unirnos con los otros para compartir los problemas y las alegrías, el trabajo y la fiesta. El filósofo mexicano nos muestra la necesidad de reivindicar el sentido comunitario sin renunciar a los valores de libertad, autonomía e igualdad de la modernidad. Para ello es necesario elevar los valores comunitarios a un nivel ético, es decir, asumirlos con libertad y convicción.

La forma de gobierno preferible bajo el sistema liberal es la democracia. Sin embargo el ejercicio democrático es a través de la elección, es decir, la representación. Este tipo de democracia es una forma de gobierno que se distancia de su significado primigenio que es el poder del pueblo, pues se elige a quien gobernará mas no se gobierna. En cambio las asambleas que llevan a cabo muchos pueblos indígenas se acercan más al ideal de una sociedad que anhela ser democrática debido a que el pueblo real es el que participa, y las decisiones se toman en conjunto. Pues bien ante la complejidad de las sociedades modernas es imposible renunciar a la democracia representativa, pero se puede fortalecer ésta si adaptamos en nuestros contextos la asamblea, es decir, la democracia participativa. El sentido de comunidad propuesto por Villoro se enriquece al revalorar las formas de vida de los pueblos indios, de tal manera que los indígenas son reconocidos como sujetos, de los que es posible aprender y enriquecernos e incluso con su ayuda reformar nuestra configuración de lo que es el mundo y el papel que debemos asumir los seres humanos en él. La generación de comunidades en los espacios concretos en los que se desarrollan nuestras vidas requiere de la *praxis*, la acción, del compromiso social y una dosis de voluntad, de amor entendido como desprendimiento del yo para dar paso al nosotros. Entre comunión y comunidad convergen el amor y la acción, siempre en tensión con la libertad y la necesidad de estar, de ser con los otros. La condición humana es trágica, en tanto que sabemos que la unión definitiva con el otro es imposible, sin embargo, los otros me sacan del aislamiento, me acompañan en el viaje de la vida, y sin los ellos, no hay yo y no hay humanidad. El sentido de la vida en comunidad no está en la unidad irresoluble, en el éxito infalible sino en su hacerse, en su renovarse, en su *praxis*.

Un Estado de corte liberal puede ser compatible con un Estado multicultural. Si entendemos que el liberalismo busca preservar la igualdad de los individuos y preservar los derechos humanos hay que complementarlos con el derecho de los pueblos. Esto significa que para garantizar, respetar la dignidad y la vida libre de cada uno de los individuos que integran la sociedad se requiere que

previamente se respete la pertenencia cultural de cada hombre y mujer que compone el Estado. La identidad y el desarrollo personal van de la mano con la autonomía de la cultura de la cual se forma parte. Cuando una cultura impone su hegemonía a otras ya no podemos señalar que se respeta y protegen la libertad individual pues los miembros de esas culturas se ven menoscabados para realizar su proyecto de vida porque el marco en donde pueden desarrollarlo ha sido negado o está devaluado. Reconocer que la composición de la nación mexicana es diversa, múltiple, puede conducir a la conformación de un Estado plural que en sentido estricto garantizaría más acertadamente la igualdad y libertad de sus miembros. No es suficiente con presuponer en el marco jurídico la igualdad hay que generar condiciones de equidad; las diferencias económicas en lugar de disminuir se han acrecentado y menguan las posibilidades de un mejor desarrollo entre los menos favorecidos.

Villoro subraya la urgencia de reconocer el derecho que tienen los pueblos indígenas a la autonomía; pero además propone principios y criterios para el encuentro y la comprensión entre distintas culturas. Por lo que las aportaciones del filósofo mexicano, en esta segunda etapa, responden de forma más congruente con las inquietudes manifestadas en *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Los indígenas y sus distintas formas culturales tienen que desarrollarse de manera autónoma; y si los mestizos compartimos con muchos pueblos indígenas un territorio denominado México hace falta repensar la forma en que hemos interactuado con ellos, la alternativa no puede ser la homogenización. Al evaluar el desarrollo de la historia mexicana en relación con las comunidades indígenas es visible que el camino emprendido ha sido el de la negación y el dominio ideológico. Para generar sociedades más equitativas e incluyentes se requiere de un espacio sociopolítico en el que sea posible la participación activa de todas las comunidades que integran el país. En lugar de la coerción y la imposición de un modelo cultural por encima de los demás hay que arribar a un mundo más abierto y plural, para ello se requiere de la comprensión, del respeto y del diálogo entre distintos pueblos.

Villoro nos señala que en la interacción entre distintas culturas ninguna puede servir de arquetipo para juzgar o devaluar a las demás. Toda presuposición de universalidad debe estar sustentada desde un marco descentralizado. Es decir, no es admisible prejuzgar, tener una perspectiva preferente sobre un sistema cultural, lo universal debe ser entendido como la preservación de la multiplicidad de formas de vida humana, pero sin caer en el extremo contrario, el relativismo, que asume una postura acrítica y señala que las culturas son entidades cerradas que no pueden ser evaluadas o incluso las asume incompatibles unas con otras. Elementos de un universalismo más auténtico es anteponer a cualquier juicio la comprensión, practicar una racionalidad dialógica y sólo después valorar, podemos invitar a los otros a participar de nuestros valores mas no imponerlos. Pero además Villoro nos da principios formales bajo los cuales se tiene una base para establecer el diálogo intercultural e incluso pautas de conducta ética frente a los otros. Dichos principios son autonomía, autenticidad, eficacia y finalidad.

Toda cultura se genera a través de razones, normas morales y valores que dotan de sentido la vida personal y social de sus integrantes. Una cultura será autónoma cuando controle los medios para lograr los objetivos que se proponga y pueda justificarlos en razones e interés de los propios miembros de esa comunidad; será auténtica cuando las decisiones sean congruentes con sus anhelos y aspiraciones; tendrá eficacia cuando los medios usados sean los más acertados para cumplir sus objetivos; toda cultura estará dotada de sentido y dirección cuando establezca fines. De esta manera no se prescribe cómo debe ser una cultura, ni cuáles deben ser las creencias, valores o sistema económico y político preferible por todos los pueblos, más bien, los principios enunciados nos permiten tener una perspectiva imparcial. Por lo que, algunas culturas pueden tener medios más eficaces para lograr objetivos y otras ser más auténticas, etc. Al mismo tiempo, los principios formales, propuestos por Villoro, nos permiten trazar una conducta ética en relación con los miembros de una cultura diferente. Si una cultura requiere de autonomía para desarrollarse plenamente entonces no hay lugar para la imposición, el dominio ideológico o la

coerción violenta. Lo cual no exenta de compartir nuestros valores, señalar aquellos aspectos que consideramos incompatibles con la vida digna del ser humano; también podemos compartir nuestras técnicas, tecnología y avances científicos que nos resulten más eficaces para lograr un mejor desarrollo de la vida humana. Sin embargo, es importante también llevar a cabo el proceso a la inversa, es decir, ser críticos con nuestra propia cultura, buscar que nuestras prácticas colectivas e individuales sean autónomas, auténticas, eficientes y que atiendan a los fines que nos hemos propuesto. A la vez, hay que asumir nuestras deficiencias, si es necesario reformar nuestras creencias y actitudes; por lo tanto, ser capaces de escuchar y aprender de otros pueblos.

De la alteridad a la comunidad es el recorrido que hicimos en la obra filosófica de Villoro. De acuerdo con este viaje arribamos a distintos puertos que nos muestran distintas formas de relacionarnos con la otredad: el primero, es el sendero de la dominación: donde nos encontramos con el rechazo a la diversidad y el abuso del poder. Es una vía negativa porque los sistemas ideológicos niegan la diversidad humana para mantener una situación de dominio. La reflexión dentro de esta perspectiva es histórica y crítica principalmente del indigenismo en México, Villoro devela que los distintos indigenismos han negado al indio como sujeto; por lo que no hay lugar para los otros culturalmente diferentes. El segundo puerto es el del amor que ahonda en el misterio ontológico que provoca la alteridad. Esta vía demuestra la imposibilidad de las categorías racionales para conocer al otro, pues la racionalidad nos da una idea, una representación, pero no nos entregar su ser. El ser está en la existencia, por lo que sólo se capta en la vivencia. La comunión es coexistencia siempre en el mundo y compartida. De ahí que podemos arribar al sentido ético y político de la comunidad, tercer puerto, que no renuncia a la razón, pero si a las prescripciones absolutas y cerradas. El sentido de comunidad significa que los lazos que nos unen con los otros es el trabajo colectivo, la generosidad de sumarnos a un nosotros dejando de lado el interés exclusivamente individual. El cuarto, nos muestra la posibilidad de comprender la otredad intercultural sin caer en los extremos del relativismo o

universalismo. Pues es el sendero que no busca imponer sino reconocer la autonomía de los diversos pueblos que componen un Estado y que conforman el mundo; busca el diálogo, la comprensión y la valoración de los distintos pueblos desde un marco descentraliza, sin abandonar nuestra propia cultura y con la guía de principios formales.

Detrás de las formas de interacción con la otredad propuestas, la comunión y la comunidad, se oculta el significado que Villoro da a la noción de alteridad, que para el pensador mexicano, es el misterio imposible de revelar a la razón; es el Ser, lo sagrado, aquello de lo que sólo nos queda callar. La alteridad es la presencia inmanente, que siempre trasciende al pensamiento. Así en la dimensión ontológica de todo ente se esconde la alteridad. El ser escapa al pensamiento, es lo otro del pensamiento. Y sólo es posible acceder a la alteridad a través de la experiencia vivida con los otro(s) ya sea a través de la comunión interpersonal, o por medio de la comunidad política. Ambas se mantienen en la vivencia, en la tensión entre libertad y unidad, por lo que no reducen a los otros a objetos, ni a representación del yo pensante. Es lo que existe, es el resguardo del Ser frente al idealismo filosófico.

La aproximación que hace Villoro a la noción de alteridad señala que alteridad y otredad se implican mutuamente porque experimentamos el misterio de Ser a través de los entes. Y la posibilidad de reconocer al humano y no idealizarlo está en captar su trascendencia irreductible. La alteridad recorre a todos los seres por lo que a través de la experiencia mística – estética de apertura a lo otro logramos la comunión con los hombres, con la naturaleza, con la totalidad. Pero para pasar de la comunión a la comunidad, es decir, arribar a la praxis política con los otros, es necesario el diálogo e incluir la razón del otro. La apertura a la pluralidad sin negar lo universal, es ir más allá de la cultura moderna europea.

Finalmente, mencionaremos aquellos aspectos que la presente investigación pasó por alto y que pueden desarrollarse en posteriores estudios que se realicen sobre el filósofo mexicano. Este trabajo no consideró los estudios sobre el movimiento ideológico de la guerra de independencia, los estudios sobre

Husserl, ni el trabajo epistemológico cuya obra más representativa es *Creer, saber y conocer*. Tampoco se incluyeron las reflexiones que hace sobre la Otredad o la experiencia con lo sagrado. La omisión responde principalmente a que el interés de la investigación fue indagar como Villoro ha reflexiona a lo largo de su trayectoria la alteridad humana y cultural. Por otra parte, el trabajo que aquí presentamos revisó brevemente los siguientes temas: el estudio sobre el pensamiento de Descartes, específicamente la crítica que dirige a la substancialización del cogito cartesiano, las formas de asociación política, como los conflictos entre el poder y el valor, por lo que, el abordaje de la obra del filósofo mexicano dista de ser exhaustivo en lo que respecta a estos temas.

A continuación trazaremos algunas líneas de investigación que podrían seguirse: es posible indagar sobre un cuarto momento del indigenismo que se encuentra manifestado en la que hemos denominado la segunda etapa de su pensamiento, en los planteamientos y exigencias del movimiento político de los neozapatistas y de otros grupos indígenas contemporáneos, como también el eco feminismo que se ha desarrollado en México a partir de la participación de las mujeres indígenas dentro de las luchas y reivindicaciones de sus comunidades. Otra posible vía de investigación es la iniciada por Sánchez Prado que nos señala que la categoría indigenismo descrita por Villoro antecede a la obra *Orientalism* de Edward Said, de tal manera que se puede analizar las similitudes y diferencias que se encuentran en ambos autores y entre los términos indigenismo y orientalismo que han sido asignados desde la hegemonía europea hacia culturas no occidentales. Otras líneas importante de investigación son aquellas que ha recorrido Ramírez, entre las que destacamos: la relación entre la trayectoria de Villoro con la historia del pensamiento filosófico del siglo XX en el país, la influencia de las circunstancias políticas, sociales e históricas de la realidad mexicana en la obra del mismo pensador, y entablar un diálogo entre las ideas del filósofo mexicano con las de otros pensadores contemporáneos de distintas latitudes, por mencionar algunos Jean Luc Nancy en lo que respecta al sentido de comunidad; o con Alessandro Ferrera en lo que respecta a la noción de autenticidad. Asimismo, es posible la

recuperación a lo largo de la obra del mismo autor una reformulación de la racionalidad moderna; una filosofía práctica y sistematizar las alternativas que traza con respecto a la crisis de la modernidad, entre otras.

Así la labor de retomar, repensar y dialogar con el pensamiento filosófico de Luis Villoro tiene aún mucho camino por recorrer.

BIBLIOGRAFIA

A) Obras de Luis Villoro:

Villoro, L. (1949). "Soledad y comunión". en *Filosofía y letras*, 17(33), 115 - 131.

Villoro, L. (1952). "Raíz del indigenismo en México". en *Cuadernos americanos, UNAM*, 51(1), 36 - 49.

Villoro, L. (1985). *El concepto de ideología y otros ensayos*. México: FCE.

Villoro, L. (1990). "Emilio Uranga: la accidentalidad como fundamento de la cultura mexicana". En E. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*. Guanajuato, México: Gobierno del Edo. de Guanajuato .

Villoro, L. (1992). *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: FCE - Colegio de México.

Villoro, L. (1993). "De la función simbólica del mundo indígena". En L. Zea. (comp.), *Fuentes de la cultura latinoamericana* (págs. 429 - 436). México: FCE.

Villoro, L. (Mayo de 1993). "Filosofía para un fin de época" en *Nexos*.

Villoro, L. (1995). *México, entre libros*. México: El Colegio Nacional – FCE. México,

Villoro, L. (1996). *Los grandes momentos del indigenismo en México* (tercera ed.) México: FCE.

Villoro, L. (2002). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós.

Villoro, L. (2006). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE - Colegio de México.

Villoro, L. (2006 a). *Páginas filosóficas*. México: Universidad Veracruzana.

Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. México: FCE.

Villoro, L. (2008). *La significación del silencio y otros ensayos*. México: UAM.

Villoro, L. (s.f.). *La figura del mundo. Notas de Sor Juana Inés de la Cruz de Octavio Paz*. Recuperado el 7 de julio de 2011, de Letras libres: <http://letraslibres.com/pdf/1249.pdf>

B) Bibliografía sobre Luis Villoro

Garzón y Salmerón, F. (1993) *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*.

México: UNAM .

Hurtado, G. (2006). *El hiperión*. México: UNAM.

Hurtado, G. (2007). *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*. México: UNAM.

Ramírez, M. T. (Mayo de 2007). Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro. *Diánoia*, LII(58), 143 - 175.

Ramírez, M. T. (julio de 2010). "La filosofía mexicana y la inquietud por la verdad. La reflexión fenomenológica de Luis Villoro." Obtenido de Eikasía. Revista de filosofía: <http://www.revistadefilosofia.com>

Ramírez, M. T. (2010). *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México: UNAM- Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Ramírez, M. T. (2011). *Humanismo para una nueva época. Ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México: siglo XXI.

Sánchez Prado, I. (s.f.). Recuperado el 26 de Enero de 2010, de Indigenismo antes de Orientalim: Los grandes momentos del indigenismo en México de Luis Villoro desde/ frente/ hacia/ contra los estudios poscoloniales: <http://www.lasa.international.pitt.edu/Lasa2003/SanchezPradoIgnacio.pdf>

C) Bibliografía consultada

Bonfil, B. (1990). *México profundo*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Bonfil, B. (1992). *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza editorial

Centro de investigaciones de América Latina y el Caribe (CIALC), centro de difusión de estudios latinoamericanos, UNAM. (s.f.). *Pensamiento y cultura en nuestra América Latina*. Recuperado el 18 de septiembre de 2010, de Biblioteca virtual latinoamericana:

<http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/alteridad.htm>

Krotz, E. (1998). El indigenismo en México. En *Filosofía de la cultura*. Madrid: Trotta.

Lenkersdorf, C. (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolobales*. México: XXI - UNAM.

Olivé, L. (2004), *Ética y diversidad cultural*. México: FCE.

Paz, O. (1998). *El laberinto de la soledad*. México: SEP.

Portilla, Jorge. (1986). *Fenomenología del relajo*. México: FCE- CREA.

Todorov, T. (1999). *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento Renacentista*. Barcelona: Paidós.

Todorov, T. (2005). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.