

ISSN 2007-1620

Humanitas

Universidad Autónoma de Nuevo León
Anuario del Centro de Estudios Humanísticos

Año 46, Núm. 46, Vol. I
Enero-Diciembre 2019

Filosofía



UANL®

SOBRE LA FILOSOFÍA MEXICANA, POR EJEMPLO

Carlos Pereda*

Resumen: ¿Para qué estudiar la filosofía mexicana? Se puede responder a la pregunta de una manera breve: estudiar la filosofía mexicana es una manera de expandir la tradición filosófica, así como una oportunidad para enriquecerla. A partir de esta respuesta surge otra duda: ¿por qué se deberían atender esas voces, problemas, argumentos? El problema se ha vuelto más amplio. Para abordarlo, no se puede pasar por alto el siguiente hecho: cuando se discute sobre filosofía latinoamericana, y de manera particular sobre cualquier filosofía de la región, se suele caer en dos oposiciones falsas: la primera, entre un universalismo abstracto y un particularismo cultural; la segunda, entre recursos positivos y recursos negativos. El presente artículo caracteriza dichas oposiciones, mostrando su falsedad y proponiendo una oposición genuina. La falsedad de estas oposiciones radica en que se abordan desde el modelo de una epistemología estática, en la que se opera con conceptos estáticos que conducen a la

* Doctor en Filosofía en 1974 por la Universidad de Constanza, es Investigador Titular C, Investigador Nacional del SNI Nivel III, y tiene el nivel más alto del PRIDE. Actualmente ha sido Jefe de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras, y es hoy en día miembro de las Comisiones Dictaminadoras de la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

oposición. Desde este esquema, la disyunción entre una posición y otra es inevitable. A diferencia de esto, una epistemología nómada convierte a las posiciones en los extremos de un continuo nómada de frecuentes idas y vueltas entre lo abstracto y lo concreto, un ir del pensar y el razonar al mirar y al escuchar, y viceversa, una y otra vez. A partir de aquí se propone una oposición genuina: la oposición entre razón arrogante y razón porosa. La primera es una razón que se blindada desde una posición considerada como prestigiosa, la segunda se caracteriza por una apertura y una interacción de pensamientos y razonamientos.

Palabras clave: filosofía latinoamericana, epistemología nómada, Filosofía mexicana, universalismo abstracto, particularismo cultural.

Introducción

EN GENERAL SOBRE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA, pero en particular sobre cualquiera de las filosofías de la región, sobre la filosofía mexicana, por ejemplo, las discusiones suelen enredarse con dos falsas oposiciones y, al menos, la primera de ellas, es tan característica y popular como destructiva. Comenzaré por buscar disolverlas para introducir hacia el final de esta reflexión una oposición genuina y, creo, de valor.

I

Con el objeto de aproximarme a la primera falsa oposición, la que considero tan importante como peligrosa, apelo a la estrategia de los rodeos. Como punto de partida atiendo la pregunta: ¿para qué estudiar la filosofía mexicana? No pocas veces es útil situar una pregunta respecto de contextos raros y hasta extravagantes, entre otras razones, para determinarla con alguna precisión, con el propósito de descubrir qué interesa cuando se formula tal pregunta. Por eso, en esta ocasión preciso la preocupación anterior de manera poco común, preguntando, por ejemplo, “¿por qué podría importar estudiar la filosofía latinoamericana y, específicamente, la filosofía mexicana, fuera de México, por ejemplo, en los Estados Unidos?” A veces asumir un punto de vista externo a nuestra situación más inmediata, la ilumina y hasta permite observarla con otros ojos.

Pero regresemos a nuestra pregunta acerca del posible interés general de estudiar filosofía mexicana. La respuesta corta es: estudiar la filosofía mexicana –o, si se prefiere, más abarcadoramente, la filosofía latinoamericana– es una manera de expandir la tradición filosófica y, así, de enriquecerla: con nuevas voces y problemas, tal vez incluso con otras teorías, metodologías, argumentos.

Cuando se atiende esta respuesta corta, de inmediato surgen dudas: ¿por qué se deberían atender esas voces, problemas, argumentos? Esta pregunta conduce a ofrecer una respuesta mediana. Sin embargo, como sucede con no pocos problemas habitualmente calificados como filosóficos –la referencia del

lenguaje y los designadores rígidos, las virtudes y los vicios prácticos y epistémicos, la libertad...– apenas se proponen respuestas a esas inquietudes, a su vez éstas se convierten en puntos de partidas de otras discusiones que envían a respuestas largas, larguísimas. Como por algún lado hay que empezar, por lo pronto me concentraré en elaborar una respuesta mediana a la pregunta que nos ocupa.

Respecto de la respuesta corta se dudó por qué debería interesar, por ejemplo, a la filosofía analítica o “continental” o a cualquier otro tipo de filosofía que se practique en un departamento de filosofía, por ejemplo, en los Estados Unidos, introducir en su canon o, si se prefiere, en su tradición, voces, problemas, metodologías de la filosofía mexicana. Predeciblemente, responder a esta duda depende de qué se entiende por filosofía mexicana.

Partiré de nuevo de una referencia distante. En su trabajo, *El legado filosófico de los pueblos morenos: filosofía México-americana en los Estados Unidos (The Philosophical Gift of Brown Folks: Mexican American Philosophy in the United States)*¹ José-Antonio Orosco presenta un mapa de varios modos de entender –¿y, quizá, también de mal-entender?– esa filosofía. En lo que sigue reorganizó un poco ese mapa.

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

Un segundo modo es el *particularismo cultural*. Bajo esta denominación subsumo lo que Orosco llama “culturalismo”, la filosofía como articulando una concepción del mundo y su cultura, o alguno de sus fragmentos, tal como se supone que lo

¹ En *APA Newsletter – Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, Spring 2016, Vol. 15 – 2, pp. 23-24. El título de Orosco es una variación sugestiva –e inspiradora– del título del libro de W.E.B. Du Bois, *The Gift of Black Folks* de 1924. En ese libro, Du Bois se propuso exaltar los aportes de la comunidad Afro-Americana a la vida cultural, política y económica de los Estados Unidos.

hicieron respecto de la filosofía mexicana Samuel Ramos, Leopoldo Zea o Jorge Portilla.² También incluyo como una variante de esta posición la propuesta de Jorge Gracia de entender la filosofía latinoamericana como “filosofía étnica”.³ Por la filosofía de un *ethnos* –¿o, lo que es tal vez algo similar, de una tradición?–, Gracia vuelve histórica la metáfora wittgensteiniana de la familia: un grupo extendido que tiene unidad o, al menos, “parecidos de familia”, dados por ciertas contingencias históricas, sin que todas y todos los miembros del grupo posean las mismas propiedades.

Orosco también indica otro modo de entender la filosofía latinoamericana que denomina “criticalismo”. Como ejemplo de “criticalismo” Orosco recuerda declaraciones de Augusto Salazar Bondy que señala que, como América Latina ha vivido bajo una “cultura de la dominación” no ha tenido la posibilidad de desarrollar una filosofía auténtica, pero podría hacerlo, dadas diferentes circunstancias económicas y políticas.⁴ No considero

² La obra más influyente de Samuel Ramos fue *Perfil del hombre y la cultura en México* (1943). Entre las numerosas obras de Leopoldo Zea recordemos *El positivismo en México* (1943), *En torno a una filosofía americana* (1946), *La filosofía como compromiso* (1952), *América como conciencia* (1953), *La filosofía en México* (1955), *América en la historia* (1957) y *Latinoamérica en la formación de nuestro tiempo* (1965). De Jorge Portilla no hay que olvidar: *La filosofía del relajo y otros ensayos* (1984). Vale la pena leer el comentario de Carlos Alberto Sanchez, *The Suspension of Seriousness: On the Phenomenology of Jorge Portilla* (Albany: State University of New York).

³ Entre otros trabajos de Gracia puede consultarse como introducción a sus ideas “Identity and Latin American Philosophy” in *A Companion to Latin American Philosophy*, eds. Susana Nuccetelly, Ofelia Schutte and Octavio Bueno (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010). Un volumen que profundiza y discute estos aspectos del pensamiento filosófico de Gracia es *Debating Race, Ethnicity, and Latino Identity: Jorge Gracia and His Critics*, ed. by Iván Jaksic (Columbia University Press, 2015). Me parece justo citar un señalamiento de la review de este libro (APA Newsletter, Hispanic/Latino Issues in Philosophy, Spring 2016, Vol. 15 -2). Señala Stephanie Rivera Berruz con razón: “There is no doubt that Gracia’s contributions to philosophy have been major and influential, and this book is a true testament to that fact”, p. 28.

⁴ Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1928). Entre otros críticos, en una dirección análoga a la de Salazar Bondy, pueden ubicarse los conocidos ataques de José Mariátegui en *7 ensayos de la realidad peruana* (1928). Aprovecho para indicar que, de seguro me expresé mal pero, en contra de Orosco, no entiendo mi trabajo “Latin American Philosophy: Some Vices”, *Journal of*

que éste sea un modo específico de hacer filosofía latinoamericana –o, por ejemplo, mexicana–. Más bien, se trata de uno de los tantos pasajes constitutivos de cualquier filosofía en tanto que ésta ha sido y es, y supongo que continuará siendo si no quiere no sólo traicionarse sino suicidarse, *pensamiento crítico*.⁵

Por consiguiente, en el mapa permanecen dos posiciones que nos arrinconan con una alternativa desalentadora. Es la primera y destructora falsa oposición que me interesa disolver. Pues si se acepta un universalismo abstracto, en los departamentos de filosofía existentes, de seguro se señalará que el canon se encuentra ya abarrotado; si, por casualidad, en la filosofía mexicana aparece una figura excepcional o un problema inesperadamente novedoso que hasta ahora nadie había tenido en cuenta, se lo considerará; sin embargo, para prestar tal consideración no es necesario un curso de “filosofía latinoamericana” o de “filosofía mexicana”.

Ésta es una manera de responder con elegancia, pero que es profundamente arrogante de indicar a quien propone el interés en tales cursos: “no moleste”. Si, por el contrario, se acepta un particularismo cultural, la reacción será equivalente; simplemente se observará que algunos neopositivistas ya enseñaron que las concepciones del mundo son una cosa y la filosofía otra. Tal vez la historia, la antropología, la sociología o la teoría literaria podrían tener interés e instrumentos para

Speculative Philosophy 3 (2006) como defendiendo un universalismo abstracto, sino como el trabajo crítico de un participante más de la filosofía latinoamericana preocupado por algunos vicios coloniales de ésta. Por consiguiente, no me encuentro por completo lejos de las críticas de Salazar Bondy o de Mariátegui. Se trata de un trabajo crítico en el marco de lo que más adelante comprendo como la estrategia de los pasajes en la perspectiva de un nomadismo epistémico. En cualquier caso, no hay que olvidar el contexto polémico –en el interior de una tradición– en el que son introducidas críticas como éstas.

⁵ Las críticas de Salazar Bondy u otras críticas análogas o diferentes se pueden realizar tanto formando parte de un universalismo abstracto como de un particularismo culturalista, o de otras posiciones.

estudiar concepciones del mundo, pero a quien insista en estudiarlas en la filosofía se le repetirá: “no moleste”. ¿Qué aducir?

He aquí una conjetura: quizá podamos comprender este mapa sobre la filosofía latinoamericana, o mexicana, a partir de dos perspectivas. La primera perspectiva consiste en comprenderlo a partir de una epistemología estática. Por consiguiente, con las posiciones del universalismo abstracto y de los particularismos culturales se opera con conceptos estáticos que conducen a una oposición no por habitual menos falsa.

Ésta condena a elegir: o trabajas con abstracciones y problemas generales, o abandonas la filosofía y atiendes problemas más o menos concretos productos de “concepciones del mundo”, o de las circunstancias específicas de ciertos grupos sociales, o incluso de la experiencia de individuos. No obstante, esto último, se concluirá –de nuevo, no sin arrogancia– ya se legisló (pero, ¿quién o quiénes legislaron?) no es tema de la filosofía.

Sin embargo, también es posible comprender ese mapa según un modelo que posee más rendimiento del que tal vez se supone, a partir de una epistemología nómada.⁶ En esta segunda perspectiva las posiciones del universalismo abstracto y de los particularismos culturales y hasta de los singularismos personales –aquellos que atañen las experiencias y los problemas de un grupo social e incluso de un individuo– dejarán de conformar una oposición. Por el contrario, esas posiciones se convertirán en los extremos de un *contium* nómada de

⁶ Este nomadismo epistémico procura hacer eco en la teoría, de un nomadismo vital que se da en la práctica tanto de manera social –las grandes migraciones voluntarias e involuntarias–, como personal. Tales nomadismos, en diversas formas – algunas más terriblemente dolorosas que otras–, es común en la experiencia de una gran parte de los habitantes de América Latina, sin excluir a muchos filósofos/as. En su trabajo “¿‘Immigrant’ or ‘Exiled’? Reconceiving the *Desplazada/os* of Latin American and Latina/o Philosophy” (APA Newsletter Hispanic/Latino Issues in Philosophy, Spring 2016, Vol. 15 – 2), Amy Reed-Sandoval, a partir de una discusión de mi libro *Los aprendizajes del exilio* (Siglo XXI editores, México, 2008) discute varias distinciones respecto de esos nomadismos sociales (‘deplazadas/os’, inmigrantes, exiliados, refugiados...).

frecuentes idas y vueltas del conocimiento y las indagaciones entre lo que sucede en un lugar y lo que sucede en otro, entre lo abstracto y lo concreto. ¿A qué me refiero?

Por ejemplo, de esta manera, dificultades y problemas más o menos particulares o, en apariencia particulares o singulares, que surgen a partir de experiencias concretas respecto del cuerpo, del género, del color de la piel, de la lengua o territorio de procedencia, a menudo podrán convertirse también en puntos de partida de la formulación de problemas, o desafíos de costumbres arraigadas en otras tradiciones. Al respecto se podrá interrogar no sólo, predeciblemente, a una teoría ética o política, sino también a una epistemología y, a partir de ésta, a una metafísica acerca del lugar del cuerpo, del género, del color de la piel, de la lengua o del territorio de procedencia.

Más todavía quizá se quiera, a la vez, generalizar y precisar el catálogo de preguntas y examinar qué problemas se tienen en cuenta y se privilegian, o se dejan de lado, en las diversas teorizaciones. ¿Son problemas epistémicos los vicios coloniales y las resistencias a tales vicios?⁷ El territorio y sus buenas y malas organizaciones, así como inquietudes persistentes de la vida de los animales humanos como el cuerpo, la sexualidad, los deseos, las creencias, las emociones, la violencia y la paz, ¿deben ser también preocupaciones de la metafísica? ¿O se busca pensar “el ser” o “lo que es” o, si se prefiere, “la realidad” –¡qué palabras!–, sin ese fenómeno –¡tan molesto!– la vida, y por lo tanto, sin animales y, por lo tanto, sin animales humanos que nacen en ciertos lugares en ciertas condiciones, y tarde o temprano mueren? Hay que tener cuidado, sin embargo, con lo que se selecciona como problemas válidos. Porque lo que se excluye echa luces y sombras sobre lo que se incluye.

⁷ Por ejemplo, José Medina trata problemas no habituales en la tradición epistemológica analítica. En su libro *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice and Resistant Imaginations*, Oxford University Press 2012, Medina se ocupa tanto de problemas que atañen tanto la producción del conocimiento como de la ignorancia. Entre esos problemas se encuentra la exclusión epistémica y el silenciamiento del racismo, el sexismo y la homofobia, así como de la marginación a que condenan tales exclusiones.

A su vez, una epistemología nómada también implica tener en cuenta aprendizajes universales que deben operar como restricciones de costumbres particulares o singulares tal vez a rechazar. De esta manera hay que defender, entre otros, los llamados “derechos humanos”. Por ejemplo, en América Latina se trata de resistir las constantes violaciones a los derechos de la mujer, de las poblaciones indígenas, de la gente en la miseria, o de lo que se consideran como “sexualidades divergentes”, en contra de atropellos que a menudo se disfrazan de “actitudes protectoras” o, tal vez con más hipocresía, de “tradiciones culturales”.

También se trata de indagar cómo una condición tan universal como la condición de verdad pone restricciones severas a las más diversas creencias tanto explícitas como implícitas en prácticas (y, por ejemplo, permite distinguir las noticias de las *fakes news* o noticias fabricadas con la intención de engañar).

En este sentido, para una epistemología nómada dos recursos son de la mayor utilidad. Se trata de estrategias que a menudo se hallan entrelazadas; no obstante, conviene analíticamente distinguir las. El nomadismo horizontal o *estrategia de los rodeos* ya mencionada permite atender ramificaciones a veces en apariencia extravagantes.

Por consiguiente, con la estrategia de los rodeos se toman no pocos caminos más o menos laterales, no sólo para iluminar experiencias y acciones en los caminos principales, sino también para ensanchar los debates: para enriquecerlos con problemas, descripciones, historias, que a veces irrumpen de pronto, inesperadamente. (Por ejemplo, al discutir el problema moral, legal y político de la violencia, convendrá hacer rodeos y discutir por ejemplo los presupuestos políticos de la violencia. O en una epistemología de la creencia, habrá que considerar no sólo los usos virtuosos sino también viciosos de las creencias.) Es, pues, una estrategia que opera como una ventana que da a otras ventanas.

A su vez, el nomadismo vertical o *estrategia de los pasajes*, sirve para cambiar de nivel de abstracción. Al pasar de niveles más abstractos a niveles más concretos de indagación este procedimiento posibilita iluminaciones recíprocas. (Por ejemplo, tal vez se atienda, de qué modo la corrupción social y la violencia configuran en México fenómenos que, aunque locales, dan más que pensar, poseen repercusiones generales que no suelen sospecharse. O cuando se adapta una epistemología nómada, tal vez preocupe cómo sesgos y prejuicios distorsionan específicamente las creencias, por ejemplo, en México o en ciertos grupos sociales de México.) Previsiblemente, estos pasajes que dan a otros pasajes también se vuelven ventanas que dan a otras ventanas

En el México del siglo XIX, desde el liberalismo más o menos tenue hasta el liberalismo radical de Ignacio Ramírez (1818–1879), y su intensa preocupación por los indígenas, las mujeres y los “jornaleros” (como Ramírez llamaba a los obreros), encontramos varios ejemplos de este nomadismo epistémico.

En el caso de Ramírez, éste elaboró su nomadismo vertical articulando sus intereses más concretos a partir de teorías naturalistas que aprendió de la ilustración europea.⁸ Sin embargo, sólo me demoraré apenas un momento en repasar – realmente, demasiado rápido– de qué manera la epistemología nómada de uno de los principales filósofos mexicanos de la segunda mitad del siglo XX, de Luis Villoro (1922–2014),⁹

⁸ Ignacio Ramírez, el Nigromante, *Obras Completas* en 8 tomos (1984–1989), Centro de Investigación Científica Jorge L. Tamayo. Vale la pena subrayar el prólogo al tomo I de David Maciel (1984), “Ignacio Ramírez, ideólogo del liberalismo social en México” y el prólogo al tomo III de Carlos Monsiváis (1985) “La expresión radical de Ignacio Ramírez”. Como introducción a la época continúa siendo estimable de Jesús Reyes Heróles, *El liberalismo mexicano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

⁹ En esta breve relectura de Villoro retomo ideas ya expresadas en varios trabajos anteriores: en “Luis Villoro: un Ulises del recomenzar” en *Luis Villoro: Conocimiento y emancipación. Homenaje póstumo del Instituto de Investigaciones Filosóficas*, UNAM, Pedro Stepanenko (compilador), México, 2017. Por otro lado, en mi libro *Debates*, Fondo de Cultura, México, 1987, discuto con cierto detalle su libro *Creer, saber, conocer*. A su vez, en otro libro mío, *La filosofía en México en el siglo XX*.

disuelve la falsa oposición que nos ocupa entre universalismo y particularismo.

Quien recorra los numerosos escritos de Villoro, de inmediato percibirá un uso constante de la estrategia de los rodeos y de la estrategia de los pasajes como herramientas de sus búsquedas. Sus primeros libros parten de preocupaciones urgentes en esos turbulentos y esperanzadores finales de la primera mitad del siglo XX: *Los grandes momentos del indigenismo en México*¹⁰ y *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*.¹¹ (“¡Dos problemas demasiado presas de un ‘particularismo cultural’ y poco prometedores para comenzar una carrera filosófica!”, quizá se sentencie, de nuevo, no sin arrogancia).

No obstante, es notorio que las teorías generales de la ideología y de los procesos revolucionarios nunca abandonaron a Villoro. Pero acaso fue más importante todavía, la preocupación por el México indígena, así como por la pluralidad “impura”¹² de las culturas. Éstos fueron problemas que le angustiaron a lo largo su vida. Pese a estas hondas preocupaciones, Villoro en ningún momento confundió la filosofía con el panfleto sentimental, ni lo que es peor, con esa culturilla facilona y estridente que en los medios masivos de comunicación de América Latina a menudo se quiere hacer pasar por filosofía.

Apuntes de un participante, Conaculta, México, 2013, incluyo cuatro trabajos sobre Villoro: “Del saber y de la servidumbre en Luis Villoro”, “Respuestas y preguntas a Villoro”, “Villoro y la sabiduría” y “Villoro, Muguerza y el combate a la razón arrogante”.

¹⁰ El Colegio de México, México, 1950.

¹¹ UNAM, México, 1953.

¹² La preocupación por la “pureza” de una cultura, de una tradición, de una identidad, de una sangre, tal vez incluso de una disciplina académica, es cualquier cosa menos pura. Tarde o temprano suele descubrirse como una preocupación siniestra: una herramienta para perseguir y aniquilar lo otro.

Al respecto, vale la pena no olvidar algunos de sus usos de la estrategia de los rodeos. En *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (1965), Villoro busca recuperar el “proceso de la razón que va del juicio infundado al juicio evidente”,¹³ el proceso epistémico, pues, por el cual abandonamos las creencias sin respaldo –entre las cuales, las creencias ideológicas ocupan un lugar decisivo– para adquirir aquellas que lo poseen.

A su vez, en *El concepto de ideología y otros ensayos*,¹⁴ Villoro opone a las creencias ideológicas, cuya función consiste en arraigar los sobrentendidos vigentes respaldados por el poder en turno, a las creencias críticas o, como también las llama, “disruptivas”.

Estos y otros usos de la estrategia de los rodeos encuentran una primera culminación en su gran libro *Crear, saber, conocer*,¹⁵ una original y minuciosa epistemología, en apariencia al menos, en la más rigurosa tradición analítica.

Señalé: “en apariencia al menos” pues ya en el prólogo, Villoro formula preguntas poco comunes en la epistemología de esta tradición (al menos hasta el momento en que Villoro escribe). Por ejemplo, se interroga: “¿Cómo opera la razón humana, a través de la historia, para reiterar situaciones de dominio o, por el contrario, para liberarnos de nuestras sujeciones?”.¹⁶

Estos y otros usos de la estrategia de los rodeos lo conducen a sus libros con un contenido más directamente moral y político: *El Poder y el valor. Fundamentos de una ética política*,¹⁷ *Estado plural, pluralidad de culturas*,¹⁸ *Los retos de la sociedad por*

¹³ Op. cit. p 13.

¹⁴ Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

¹⁵ Siglo XXI, México, 1982.

¹⁶ Op.cit. p. 9.

¹⁷ Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, México, 1997.

¹⁸ Paidós/UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 1998.

venir. *Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*¹⁹ y su libro póstumo *La alternativa: Perspectivas y posibilidades de cambio*.²⁰

En estos últimos libros, Villoro vuelve a apelar a la estrategia de los pasajes y su preocupación por analizar problemas concretos. A esta estrategia ya la había usado Villoro abundantemente en sus dos primeros libros y, nunca la dejó de usar, en sus constantes contribuciones periodísticas.²¹ (En estas contribuciones, Villoro suele iluminar un problema, por ejemplo, las desigualdades sociales en México, con reflexiones abstractas y generales y, a éstas, con aspectos de las situaciones particulares que discute). Pero junto a las diversas situaciones políticas de América Latina –que Villoro nunca dejó de atender y, a menudo de sufrir–, sobre todo impactó a Villoro el levantamiento en México, en 1994, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Al respecto, no me resigno a olvidar el escándalo que a veces suscitó ver la imagen del viejo Villoro –uno de los patriarcas de la cultura mexicana– en videos zapatistas, sentado junto al subcomandante Marcos y a los demás miembros del Ejército de Liberación Nacional discutiendo sobre liberalismo y comunitarismo, sin excluir incluso argumentos y teorías muy generales, por ejemplo, de Habermas y de Rawls.²²

¹⁹ Fondo de Cultura Económica, México, 2007.

²⁰ Fondo de Cultura Económica, México, 2015. En este libro, Villoro discute las propuestas zapatistas y se incluye la correspondencia entre Villoro y el Subcomandante Marcos.

²¹ Cf. Guillermo Hurtado, “Luis Villoro en *La Jornada*: crónica de una conversión” en *Luis Villoro: conocimiento y emancipación*, *Op.cit.* pp. 267- 286. Discrepo ligeramente con Hurtado: no se trata en Villoro de una “conversión” sino de la radicalización de viejas posiciones. Por otra parte, de nuevo vale la pena recordar a los liberales mexicanos del siglo XIX y su constante, no sólo colaboración, sino fundación de diarios y revistas. Desde entonces, ésta ha sido una tradición frecuente entre los filósofos y, en general, entre los intelectuales de América Latina hasta el presente. La preocupación que los guió y los guía, fue y es clara: revigorizar e influir con sus intervenciones en las esferas de lo público.

²² Radio Zapatista, <http://radiozapatista.org/>.

En contra de estos pensadores, entre otros reparos, Villoro insistió: antes o al mismo tiempo que a una teoría positiva y abstracta de la justicia, urge apelar a una vía negativa y concreta. Porque, según Villoro, no es posible pensar sobre la justicia sin construir, a la vez, una teoría de las injusticias particulares: de las diversas experiencias de la exclusión y de la violencia (exclusión y violencias por ser una persona indígena, por ser una mujer, por ser una o un pobre, por ser una o un refugiado, por ser una o un discapacitado...) ²³ Sólo a partir de este uso de la

²³ Al respecto, sería de la mayor importancia discutir paso a paso el minucioso y agudo trabajo, *The Limitations and Dangers of Decolonial Philosophies: Lessons from Zapatista Luis Villoro*, de Gregory F. Pappas, en *Radical Philosophy Review*, marzo 31, 2017. En lo que sigue sólo esbozo unos primeros apuntes; en éstos más que una discrepancia acaso introduzco una diferencia de énfasis. Señala Pappas: “The Latin American approach shared by decolonialists and Villoro can be contrasted with an atomistic approach to problem of injustice. The atomistic approach is one that stresses the particularity of an injustice by neglecting history, and in general the relation of that event with other or with structural causes”, Op. cit. p. 5. Si se expresa la última observación de otra manera se puede indicar: *the atomistic approach* desconoce una epistemología nómada y sus estrategias de los pasajes y de los rodeos. Respecto de la estrategia de los pasajes, Pappas acentúa la necesidad de partir de los pasajes que articulan las experiencias más concretas. En este sentido, Pappas cita la segunda carta de Villoro al Subcomandante Marcos: “Our starting point should be our present particular experiences of marginalization and injustices” en *La alternativa*, Op. cit. p. 105. A este punto de partida, Pappas opone el de los decolonialistas y su tendencia a tomar como punto de partida teorías generales del sistema-mundo y de la dependencia. Así, Pappas observa: “the quest for a comprehensive explanation and a grand historical narrative is also in danger of not capturing the historical and concrete particularity (pluralism, complexity, uniqueness) of actual injustices. When we start at the broad level of globality and history as decolonialists often do, there is a risk of oversimplifying and encouraging blindness about concrete injustices”, Op. cit.. p. 8. Sin duda, Pappas tiene razón: permanecer sólo en un punto de vista tan abarcador nos vuelve ciegos a lo particular. Esas “filosofías de la historia” en extremo generales –de algún modo hay que llamarlas– que parecen explicarlo todo, no sólo no explican genuinamente nada, sino que, lo que importa más, de poco o nada sirven para la acción concreta: para la política que pretenden guiar. No obstante, con su razonamiento ¿acaso no parece tender Pappas a sucumbir en una versión de la primera falsa oposición que discutimos entre el universalismo abstracto y los particularismos culturales? De ahí que, tal vez muchos decolonialistas ataquen a Pappas, por un lado, observando que introducir esa forma de razón arrogante que es la razón colonial tiene cierto poder explicativo. Por otro lado, de seguro se indicará que concentrarse demasiado en las experiencias particulares nos hace regresar al *atomistic approach* que Pappas mismo comenzó por criticar. No se trata, pues, de condenarse a una epistemología estática y elegir entre experiencias y atención a circunstancias

estrategia de los pasajes, en este caso, de los pasajes de lo abstracto a lo concreto, se podrá llevar a cabo un recuento minucioso de las faltas constantes y casi universales del reconocimiento del otro.²⁴ Pero, ¿cómo no perder de vista estrategias como éstas?

En una de nuestras últimas conversaciones, en la que advertíamos sobre el peligro de convertir el intercambio de argumentos –tan característico de la filosofía– en un juego de salón o en un vicio –ese “racionalizar” que a veces se convierte en mero rumiar que no cesa y no va a ninguna parte–, Villoro señaló: “A veces hay que pensar y razonar, pero otras veces hay que mirar y escuchar”.²⁵

No se me ocurre otra manera escueta de resumir lo que entiendo por epistemología nómada: ir del pensar y el razonar al mirar y al escuchar, y viceversa, una y otra vez. Sin embargo, conviene ya atender un poco en qué sentido esas estrategias son “recursos” y recursos de qué.

concretas o teorías generales y hasta universales sino, a partir de una epistemología nómada, usar la estrategia de los pasajes para ir de las unas a las otras y viceversa: para disolver esa falsa oposición y estudiar las determinaciones recíprocas entre lo particular y lo general en un espiral sin fin.

²⁴ Cf. Los retos de la sociedad por venir, p. 15.

²⁵ Sobre el énfasis en saber escuchar, propio de Villoro, recuerdo palabras de Ángeles Eraña: “... desde mi perspectiva la herencia más importante que (Villoro) nos deja tiene que ver con su papel como estudiante de la escuelista zapatista. Un maestro que es alumno. (...) para ser alumno hay que saber escuchar (o aprender a hacerlo) y para esto último se requiere humildad. Se necesita reconocer que hay otros modos, que la luz puede venir de otros lados, que sabemos poco, que comprendemos menos”. en *Luis Villoro: conocimiento y emancipación*, Op. cit. p. 287 – 288. De esta manera, podemos concluir que la epistemología nómada de Villoro es una consecuencia de su nomadismo vital, personal: al gran maestro, los acontecimientos de la historia le enseñan a resistir y a perder antiguos deseos y creencias para poder recomenzar como atento aprendiz que sabe escuchar. En el bello recuerdo de su padre, algo semejante anota el escritor Juan Villoro: “el estudioso de Sahagún, Las Casas, Clavijero y Vasco de Quiroga se convirtió en interlocutor de las comunidades indígenas, no con el afán de aconsejarlas o ilustrarlas, sino para aprender de ellas”, Op. cit. p. 334.

II

Un pequeño ejercicio en *ordinary language philosophy* en torno a la palabra inglesa “resource” y a la palabra española “recurso” –su traducción habitual– quizás ayude a disolver de inmediato la segunda falsa oposición o, más que una falsa oposición, tal vez sólo una diferencia de énfasis. En inglés un uso común de la palabra “resource” hace referencia a

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

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

3. Una provisión disponible, un capital disponible.

En relación con este sentido, se alude a un país rico, o a una tradición rica, o a una persona rica, porque se trata de un país, de una tradición o de una persona con muchos recursos. Respecto de la palabra española “recurso” también encontramos los usos ya anotados en relación con la palabra inglesa “resource”, pero uno más. También se usa la palabra “recurso” como

4. Una reclamación en contra de algo.

Éste último sentido se da en expresiones como “recurso de apelación”: la queja que se interpone para revocar una resolución. Sin embargo, ¿por qué atender palabras como “resources”, “recursos”? Por ejemplo, Manuel Vargas ha propuesto pensar el valor de la filosofía general y, por lo tanto, de la filosofía latinoamericana y, así, también de la filosofía mexicana, como un “recurso cultural”.²⁶ Me detengo un

²⁶ Manuel Vargas, “On the Value of Philosophy: The Latin American Case”. *Comparative Philosophy* 1, no. 1 (2010): 33-52.

momento en sus razonamientos. Luego reconstruyo las observaciones de Robert Elí Sánchez, Jr.,²⁷ comprendiéndolas no tanto como objeciones a la argumentación de Vargas, sino como importantes desarrollos y complementos.

Vargas parte de la verdad de las siguientes afirmaciones:

- Hay diferencias culturales.
- Las diferencias culturales pueden tener consecuencias.²⁸

Entre esas consecuencias, cada cultura posee diferentes recursos (sentido 3). Vargas caracteriza un recurso cultural como sigue: “una entidad, práctica, patrón de juicio o conjunto de esas cosas cuya naturaleza y origen dependen al menos en parte de las normas compartidas de una comunidad de agentes intencionales”.²⁹

Vargas agrega que estos recursos culturales son medios para lograr ciertos fines de manera efectiva (sentidos 1 y 2 de “resources”), a saber, “tienden a tener una *utilidad cultural*. La utilidad cultural es todo lo que coadyuva al florecimiento, supervivencia o perpetuación de una cultura, entendida de maneras muy amplias”.³⁰

Como ejemplos de esa utilidad cultural, Vargas señala las humanidades y, entre ellas la filosofía:

Las humanidades, esas disciplinas a menudo subestimadas en el sistema universitario, están profundamente interesadas en la producción y preservación de recursos culturales complejos. La disciplina de la filosofía es una variedad particular de este proyecto más general de producir y preservar recursos

²⁷ Robert Elí Sánchez, Jr., “Strengthening the Case for Latin American Philosophy: Beyond Cultural Resources”, APA Newsletter Hispanic/Latino Issues in Philosophy, Spring 2014, Vol. 13-2.

²⁸ Op. cit. p. 34.

²⁹ Op. cit. p. 37.

³⁰ Op. cit. p. 38.

culturales complejos. La filosofía comparte con otras disciplinas el cometido general de descubrir, construir y preservar ideas complejas que tienen un nivel amplio de utilidad cultural.³¹

Como ya lo sugiere el título de su trabajo, “Sobre el valor de la filosofía: el caso de la filosofía latinoamericana” (“On the Value of Philosophy: The Latin American Case”), la buena filosofía latinoamericana si tiene valor, lo tiene como cualquier buena filosofía.

Me permito agregar: adoptar un nomadismo epistémico y sus estrategias de los rodeos y de los pasajes, es una buena manera de hacer buena filosofía *en cualquier parte*: de lograr descubrir y construir ideas complejas más allá de los problemas y los argumentos habituales. Pero ambas estrategias son también un buen medio de preservar estas ideas.

Supongamos –una suposición que Vargas no tiene por qué hacer– que con “recursos de utilidad cultural” se comprenden en exclusiva lo que podemos llamar “valores afirmativos” o recursos que se agregan a las teorías establecidas: recursos que se *suman* a los argumentos o metodologías ya existentes, pero que no los critican o los ponen en duda. Los “recursos de utilidad cultural” se reducirían, pues, a introducir adiciones en un repertorio que es parte de una epistemología estática, en la que no hay nomadismo epistémico.

De antemano se sabe cuáles son los tipos de preguntas que hay que formular y los tipos de respuestas que se requieren y, por lo tanto, se prohíben formular otros tipos de preguntas y respuestas. De esta manera no sólo se estaría olvidando el cuarto uso de la palabra española “recurso” (“una reclamación en contra de algo”). Más importante todavía se estaría suprimiendo una tarea que –como ya se anotó– ha sido y es constitutiva de la filosofía: el pensamiento crítico tanto singular, focal (en relación con un tema específico) como general (desafío de toda una manera de comprender la filosofía, la sociedad y la vida).

²⁷ Op. cit. p. 41.

Precisamente son estos olvidos y supresiones —estos olvidos y supresiones suicidas para una filosofía genuina— los que Robert Elí Sánchez, Jr. teme que se realizan cuando se introduce el valor de la filosofía con la noción de “recursos culturales”. Así, Sánchez señala que de ese modo se desatiende el valor enfáticamente crítico, negativo, que la filosofía también a menudo debe tener “el valor de destruir en forma radical las pretensiones, tradiciones y normas culturales y de infundir un sentido de extrañeza, de no saber y de soledad en nuestras vidas”.³²

Al respecto, Sánchez insiste en comprender la filosofía también como un nomadismo epistémico que, de vez en cuando se vuelve extremo y ramificado, y se formula como desafío general, “la filosofía como la disrupción de toda una cultura”,³³ “Lo que resulta potencialmente valioso no es sólo lo que la distingue (a la filosofía latinoamericana), sino un desafío a la clase de pregunta que nos hacemos sobre ella o a la clase de respuesta que nos satisface”.³⁴

De esta manera, Sánchez tiene en cuenta y subraya la importancia de la estrategia de los rodeos en el trabajo filosófico: “esta conciencia provoca (...) preguntas particulares en el interior de la filosofía acerca del valor de la diversidad”.³⁵ Pero no sólo eso. También con esta conciencia, Sánchez no desatiende la estrategia de los pasajes en tanto concretamente introduce “preguntas críticamente importantes acerca de si la naturaleza de la filosofía se determina en parte por quienes participan en ella y, de ser así, sobre cómo debemos responder a esto”.³⁶

No es casual, pues, que a partir de estos señalamientos, Sánchez pueda concluir parcialmente —aunque *sólo* parcialmente— contra Vargas, señalando “Ciertamente, la

³² Op. cit. p. 5.

³³ Op. cit. p. 4.

³⁴ Op. cit. p. 6.

³⁵ Op. cit. p. 7.

³⁶ Ibím.

filosofía produce, preserva y disemina recursos culturales complejos. Pero también puede alterar y desestabilizar nuestra comprensión de la manifestación de una tradición o de una forma de vida”.³⁷

Sánchez tiene razón en no desatender el valor negativo, crítico, terapéutico de la filosofía o, en general, de la cultura. Pero no tiene razón en considerar que este valor no se pueda subsumir también bajo la expresión “recursos culturales” o, más explícitamente, “recursos de utilidad cultural”.

No hay que olvidar el sentido abarcador, en extremo hospitalario y hasta en algún aspecto, nómada, con que Vargas introduce el concepto de *cultural utility*: “todo lo que coadyuva al florecimiento, supervivencia o perpetuación de una cultura, entendida de maneras muy amplias”. También filósofos con frecuencia anómalos, pero desafiantes y terapeutas como Sócrates, Kierkegaard o Wittgenstein o,³⁸ en México, por ejemplo, Villoro o, en el resto de América Latina, José Martí o Carlos Vaz Ferreira, ofrecieron “recursos” imprescindibles para el “florecimiento, supervivencia o perpetuación”, por ejemplo, no sólo de la cultura filosófica, sino de sus sociedades. De ahí que también las críticas singulares y generales, así como los desafíos y terapias, sean imprescindibles “recursos culturales”.

Acaso se pregunte, no sin impaciencia: junto a estas dos falsas oposiciones –lo particular *versus* lo universal, los recursos positivos *versus* los negativos– se adelantó que se iba a defender una oposición genuina.

Pero, ¿cuál modo de razonar y de pensar la filosofía se opone a pensarla como “recursos culturales” de una epistemología nómada que incluya como filosofía valiosa fragmentos de la filosofía latinoamericana y, por lo tanto, también de la filosofía mexicana?³⁹

³⁷ Ibím.

³⁸ Ibím.

³⁹ Ibím.

III

Explícitamente, al menos, en dos momentos de esta reflexión se ha aludido a una actitud arrogante. (Pero otras veces se puede sospechar que la arrogancia también acecha, manifiesta o latente.) Por ejemplo, con arrogancia se acorrala a la filosofía mexicana a decidirse con epistemología estática frente a la falsa oposición entre un universalismo abstracto y un particularismo culturalista. También se supuso arrogancia en quien considera poco prometedor comenzar una carrera filosófica usando la estrategia de los pasajes a partir de estudios tan concretos como el indigenismo en México y la ideología de la revolución mexicana.⁴⁰

Sin embargo, ambas actitudes son, si no me equivoco, sólo indicios de una manera relativamente común de enfrentarse equivocadamente a la filosofía y, más abarcadoramente, a la cultura y a la vida. Por eso, me atrevo a proponer como un modo básico de orientarnos o, más precisamente, de desorientarnos no sólo en la filosofía sino, en general, lo que llamaré “razón arrogante”.⁴¹ Me demoro un momento a examinar cuáles serían los principios con que tal razón se actualiza en prácticas.

Por ejemplo, uno o varios agentes se vuelven presa de razonamientos arrogantes cuando se niegan a indagar a partir de la estrategia de los rodeos en problemas poco acostumbrados – por ejemplo, la autoridad de un canon filosófico o ponderar

⁴⁰ Otro ejemplo de uso de la estrategia de los pasajes son las siguientes afirmaciones de Leopoldo Zea: “El punto de partida de quien piensa es siempre el hombre concreto [...] Ésta es la regla de oro de la filosofía: partir de problemas propios, concretos y luego, buscar lo universal que pueda haber en ello [...] Quiero decir: en mi identidad me topo con otras identidades semejantes, hallo que hay otros hombres que tienen problemas como yo: problemas como los que poseen todos los hombres en todos los tiempos”, en Carlos Pereda, *La filosofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante*, Conaculta, México, 2013, pp. 98–99.

⁴¹ Villoro en *Los retos de la sociedad* por venir opone la razón arrogante a lo razonable: “Razonables, en efecto, son las creencias y las normas que no expresan una ‘razón arrogante’ (Carlos Pereda) sino un ejercicio razonable de la justicia; razonable es también una teoría política que conduzca a una democracia efectiva; y la relación entre culturas, ¿no se supone que tendría que ser razonable si no es excluyente?” Op.cit. p. 11.

argumentos sobre el racismo y la homofobia–, o con la estrategia de los pasajes ir de lo particular –de situaciones concretas y hasta individuales de opresión– a lo general –un cambio radical de régimen político– y viceversa.⁴² En lugar de usar esas estrategias, sólo se busca exhibir una pertenencia. Esas pertenencias pueden ser, por ejemplo, la de formar parte de una herencia social poderosa, un grupo económico fuerte o, incluso, un estilo de pensamiento que en el momento prevalece. Por supuesto, reducir la propia identidad a una “afiliación prestigiosa” no sólo demarca, fantasiosamente hace olvidar las propias carencias y protege. Este primer principio de la razón arrogante manda, pues: *Frente a cualquier problema o conflicto exhibe tu afiliación prestigiosa.*

A su vez, esa afiliación recibe, como parte del apoyo y, en ocasiones, como único apoyo, el enfático desdén o desprecio y, en ocasiones, el rechazo militante que ese o esos agentes o ese grupo social dirige contra quienes se le oponen o le son indiferentes. Por ejemplo, a quien proponga un curso en filosofía mexicana explícita o implícitamente se le repetirá el ya reiterado “no moleste”. Ese segundo principio de la razón arrogante manda: *Para justificarte, además de exhibir una afiliación muestra y, si es posible, escenifica tu desdén o desprecio por todo lo que no se subsume bajo esa afiliación.*

Por otra parte, los usos arrogantes de la razón inmunizan los propios presupuestos como sobrentendidos. De antemano, el o los agentes rechazan con firmeza las preguntas críticas, focales y

⁴² El influyente escritor y ensayista Alfonso Reyes (1889-1959), algún tiempo antes que los filósofos que Orosco incluye como “culturalistas” –varios miembros del grupo *Hiperión*– había ya advertido “la única manera de ser provechosamente nacional consiste en ser generosamente universal”, en “A vuelta de correo” en *La x en la frente*, Porrúa y Obregón, México, 1952. De acuerdo con la estrategia de los pasajes también conviene tener en cuenta, por ejemplo, con Zea, la advertencia inversa: la única manera de ser provechosamente universal consiste en ser generosamente nacional y, tal vez, hasta generosamente personal. (Cf. *El Hiperión*, Introducción y selección de Guillermo Hurtado, UNAM, México, 2015; sobre la importancia de este grupo, también véase Alexander Stehn’ entry on “Latin American Philosophy” in the *Internet Encyclopedia of Philosophy* (<http://www.iep.utm.edu/latin-am/>).

generales, y mucho más cuándo éstas últimas se vuelven desafíos abarcadores que tal vez ponen en duda la afiliación que se presume. Así, un tercer principio de la razón arrogante manda: *Frente a dificultades con tu identidad de afiliado, blíndate.*

Directamente a estos dos últimos principios del razonamiento arrogante, e indirectamente al primero, es útil ponerlos en conexión con el rechazo a cualquier nomadismo vital o epistémico y con la falacia *pars pro toto*. ¿Por qué? Justificarse con desdén o desprecio y blindarse a las preguntas críticas es una forma de fijarse a la *parte* que se es, y sobrevalorarla creyendo, o fingiendo que se cree, que se trata del *todo*. Por eso, con prepotencia se puede declarar: sólo importa *esta* parte y, por eso, nos aferramos a ella. Este aferrarse es, claro, una forma de impedir la posibilidad del nomadismo tanto vital como epistémico: una manera de negar que más allá de esa *parte* a la que nos aferramos, importe algo.

Pero se adelantó que junto a las dos oposiciones falsas se iba a introducir una oposición genuina. Precisamente la oposición que quiero defender es ésta: en contra del operar de la razón arrogante, se trata de asumir la ya introducida epistemología nómada y, con ella, actuar con razón porosa. Por ejemplo, a menudo el o los agentes van y vienen entre numerosas filiaciones y puntos de vista. Esos vínculos y perspectivas no sólo conciernen al pasado y al presente, también a las prácticas a llevarse a cabo en el futuro. Con consideraciones como éstas, formulo un primer principio de la razón porosa: *Al enfrentar dudas, ambigüedades, conflictos, actúa asumiendo numerosas filiaciones y puntos de vista.*

Sin embargo, no hay que olvidar ese vicio común, “racionalizar” y su extremo desintegrador, rumiar. Ese vicio unido al miedo que a menudo provoca arriesgarse a mirar y a escuchar, y a soportar y comprender otros deseos, otras creencias, otras propuestas de vida, hace que a menudo se reaccione humillando. Por ejemplo, ni siquiera se acepta participar en una conversación que considere propuestas

disruptivas de nuestras creencias, al menos, como dignas, en principio, de ser atendidas. De antemano se las descalifica como boberías o, incluso, sin sentidos. Formulo como sigue un segundo principio de la razón porosa: *Actúa a partir de conversaciones reales o imaginarias en las que hagas interactuar no sólo pensamientos y razonamientos sino también miradas y escuchas, sin desatender la posibilidad de introducir argumentos científicos en tales conversaciones.*

Supongamos que, a partir de estos principios, consolidamos hábitos que implican dudar a veces de los más acariciados esquemas de apreciación con el propósito de desintoxicarse de la propia afiliación. Ya podemos formular un tercer principio de la razón porosa: *Déjate interpelar.*

Concluyo ya retomando las preguntas: “¿para qué cursos de filosofía mexicana?” o, más abarcadoramente, “¿para qué cursos de filosofía latinoamericana?”. La respuesta mediana que he propuesto remite a una serie de comprobaciones. Se trata de expandir la tradición: de enriquecerla.

Pero, ¿por qué nos deberían interesar esas otras voces, incluso idiosincráticas y con historias bien singulares? La filosofía siempre ha sido y es, so pena de suicidarse, una pluralidad cambiante de voces no sólo en continuidad, sino que también se contraponen, se critican, se desafían, y raramente se sabe de antemano de dónde pueden provenir esas críticas, esos desafíos. Ésta es otra manera expresar: la filosofía o, al menos, la buena filosofía nunca se ha cansado de trabajar a partir de un nomadismo epistémico y, por lo tanto, con razón porosa. Por supuesto, cada una de estas afirmaciones se puede poner en duda, así como introducir nuevas críticas y desafíos. No obstante, tener en cuenta esas preguntas y desafíos nos conduciría a elaboraciones más largas, quizá larguísima.