

México y el virus

Guillermo Hurtado
José Manuel Cuéllar Moreno
Noé Héctor Esquivel Estrada
Raúl Trejo Villalobos
Mario Teodoro Ramírez
Alejandro Herrera Ibáñez
Mario Albarrán Vázquez
Eduardo Sarmiento Gutiérrez

México y el virus

Guillermo Hurtado
José Manuel Cuéllar Moreno
Noé Héctor Esquivel Estrada
Raúl Trejo Villalobos
Mario Teodoro Ramírez
Alejandro Herrera Ibáñez
Mario Albarrán Vázquez
Eduardo Sarmiento Gutiérrez



Primera edición: 2020

© Guillermo Hurtado; José Manuel Cuéllar Moreno; Noé Héctor Esquivel Estrada; Raúl Trejo Villalobos; Mario Teodoro Ramírez; Alejandro Herrera Ibáñez; Mario Albarrán Vázquez y Eduardo Sarmiento Gutiérrez

© Editorial Torres Asociados

Coras, manzana 110, lote 4, int. 3, Col. Ajusco

Delegación Coyoacán, 04300, México, D.F.

Teléfonos 5556107129 y 5575926161

editorialtorres@prodigy.net.mx

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

ISBN: 978-607-8702-23-7

Contenido

Prólogo

Guillermo Hurtado

5

Caso, Zea, Uranga: amor, compromiso y vulnerabilidad en tiempos de pandemia

José Manuel Cuéllar Moreno

11

Visiones e interpretaciones hermenéuticas de la Pandemia a la luz de los conceptos básicos del humanismo

Noé Héctor Esquivel Estrada

25

Re-pensar la comunidad nacional (a propósito de la pandemia)

Raúl Trejo Villalobos

49

El México poscoronial. La Cuarta transformación en los tiempos de la pandemia

Mario Teodoro Ramírez

71

Solos al fin

Alejandro Herrera Ibáñez

105

**La humanidad en su encrucijada: frente a una ética
desarmada, un aliento de resistencia**

Mario Albarrán Vázquez

115

**Por una ética sin cubrebocas bajo
la 'nueva normalidad' educativa**

Eduardo Sarmiento Gutiérrez

135

Prólogo

Guillermo Hurtado¹

La pandemia del COVID-19 ha suscitado todo tipo de reflexiones a lo largo y ancho del globo. La filosofía y, en particular, la filosofía mexicana, no podía dejar de ocuparse del tema desde distintas perspectivas.

Entre los filósofos mexicanos que a principios de marzo de 2020 empezaron a opinar sobre ella en medios impresos podríamos señalar a Paulina Rivero, en *Milenio*, a Josu Landa, en *El Economista* y a Bernardo Bolaños, Guillermo Hurtado, Valeria López Vela y Montserrat Salomón en *La Razón*.

A principios de abril de 2020 se dio a conocer el proyecto de una Guía Bioética para uso en hospitales elaborada por algunos miembros del Colegio de Bioética. Entre los autores de esa guía estaban tres filósofos: Asunción Álvarez, José Antonio Cruz y Gustavo Ortiz Millán. La Guía Bioética generó una intensa discusión en el espacio público en la que participaron todo tipo de voces. Entre quienes nos opusimos a ella, mencionaría al Observatorio Filosófico de México, Evandro Agazzi, en *El Economista*, María Antonia González Valerio y Rosaura Martínez en *El Universal* y Gabriel Vargas Lozano en *La Jornada*. Otros colegas que escribieron valiosos artículos en torno a estos temas en distintas publicaciones virtuales y tradicionales fueron Jorge Jacobo Arenas, José Manuel Cuellar, Paulette Dieterlen, Juan Espíndola Mata, Julieta Lomelí, Mayte Muñoz, Rafael Rojas

¹ Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

y Héctor Zagal. Sería deseable que esta polémica se recogiera en una compilación, ya que ha sido una de las más interesantes de la filosofía mexicana en lo que va del siglo.

Casi al comienzo de la pandemia circuló en medios electrónicos una compilación con el título de “Sopa de Wuhan”. En este volumen se incluían algunos de los primeros artículos sobre el tema de filósofos europeos como Giorgio Agamben, Slavoj Žižek, Jean Luc Nancy, Alan Badiou, Byung-Chul Han y Gabriel Markus, entre otros. En la antología también se incluían artículos de filósofos sudamericanos que comentaban las propuestas de los europeos.

El primero en reunir los artículos filosóficos que se publicaron en México sobre la pandemia fue Rogelio Laguna a fines de marzo de 2020. En la revista digital *Destellos*, compiló los trabajos tempranos de Diana Fuentes, Guillermo Hurtado, Josu Landa, Paulina Rivero, Héctor Zagal y él mismo.

La segunda recopilación fue el número especial de la estupenda revista digital *Reflexiones marginales* que apareció en mayo de 2020. Este número, editado por Ramón Chavarri, incluyó artículos originales de cincuenta y ocho filósofos mexicanos e iberoamericanos. No daré aquí la lista completa de los autores pero no quisiera dejar de mencionar a algunos de ellos, como Alberto Carrillo Canán, Gerardo de la Fuente, Luis Eduardo Primero, Mario Teodoro Ramírez, Víctor Gerardo Rivas y Carlos Vargas. Los artículos fueron recogidos posteriormente por Chavarri y Alberto Constante —distinguido impulsor de la revista— en un libro de título *Filosofía de lo imprevisible, reflexiones para la pandemia*, publicado en septiembre de 2020 por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y la Editorial Viceversa.

La tercera recopilación fue realizada por el Dr. José Alfredo Torres, distinguido profesor universitario y uno de los fundadores del Observatorio Filosófico de México. En COVID MÉXICO, reunió trece artículos inéditos de filósofos mexicanos sobre el tema del COVID-19. Los autores que colaboran en el volumen son: el propio José Alfredo Torres, Josu Landa, Alejandra Velázquez Zaragoza, Guillermo Hurtado, Mónica Adriana Mendoza González, Gabriel Vargas Lozano, Ángel Alonso Salas, Carlos Gutiérrez Lozano, Roberto Casales García, Mauricio Beuchot, Carlos Vargas, Patricia Díaz Herrera y Aureliano Ortega Esquivel. Los autores de esta obra fueron filósofos de distintas edades, orientaciones y procedencias: hubo maestros de universidades privadas y de universidades públicas, de universidades de la CDMX y de otras ciudades del país.

México y el virus puede verse como una continuación de *COVID MÉXICO*. En esta ocasión, José Alfredo Torres vuelve a ofrecernos una colección de ensayos filosóficos sobre el tema. La pandemia ha continuado y sus efectos a corto y largo plazo se han vuelto más hondos y más preocupantes. Las opiniones y los juicios ya no son los mismos que en el libro anterior; quizá se percibe menos optimismo sobre las posibilidades reformadoras de la post-pandemia, pero, al mismo tiempo se cuenta con más elementos, no sólo científicos, sino también filosóficos, para entender mejor los efectos que la enfermedad tendrá en el futuro inmediato de la humanidad.

Los ensayos que conforman *México y el virus* abordan el tema de la pandemia en toda su extensión. Algunos de ellos lo hacen desde nuestro contexto nacional, no sólo desde sus repercusiones en la sociedad mexicana, sino también desde el entorno del pensamiento mexicano.

Otros ensayos abordan las consecuencias de la pandemia desde una perspectiva global y sus principales referencias son las de autores extranjeros. El libro está cruzado por numerosas reflexiones filosóficas, pero también políticas, antropológicas, históricas, literarias y culturales.

En “Caso, Zea, Uranga: amor, compromiso y vulnerabilidad en tiempos de pandemia”, José Manuel Cuellar analiza los tiempos de la pandemia a partir de una lectura de tres grandes filósofos mexicanos del siglo anterior, Caso, Zea y Uranga. Cuellar encuentra en estos autores elementos para que enfrentemos nuestra situación con herramientas conceptuales que nos son propias.

En “Visiones e interpretaciones hermenéuticas de la pandemia a la luz de los conceptos básicos del humanismo”, Noé Esquivel plantea la mayoría de las preguntas que se han formulado en torno a la pandemia. Ante estas cuestiones, Esquivel retoma cuatro categorías del humanismo de Gadamer: formación, *sensus communis*, capacidad de juicio y gusto.

En “Re-pensar la comunidad nacional (a propósito de la pandemia)”. Raúl Trejo retoma de manera creativa el pensamiento de Jorge Portilla y Luis Villoro para entender, más allá de los nacionalismos, el concepto de comunidad que se impone como necesario para construir una nueva normalidad después del COVID. El artículo culmina con una serie de preguntas acerca de cómo desarrollar la comunidad en la circunstancia de la llamada Cuarta Transformación.

En “La Cuarta transformación en los tiempos de la pandemia”, Mario Teodoro Ramírez hace una profunda reflexión sobre el sitio que podría ocupar México en un nuevo orden global que surgiera de la post-pandemia, sobre el desarrollo deseable de la Cuarta Transformación dentro

esa condición y sobre cómo debe plantarse un nuevo fundamento ético y filosófico de la política cultural del nuevo régimen.

En “Solos al fin”, Alejandro Herrera imagina, con la ayuda de algunas obras literarias, reflexiona sobre cómo puede ser un futuro en el que vivamos sin contacto humano y propone, además, un replanteamiento de la ética que nos permita abandonar el antropocentrismo.

En “La humanidad en su encrucijada: frente a una ética desarmada, un aliento de resistencia”, Mario Albarrán hace una descripción de los tiempos de la pandemia en la que el miedo a la muerte aparece como un tema que se había querido ignorar. Albarrán concluye que la pandemia nos obliga a volver a pensar sobre nuestra existencia desde la perspectiva de la ética.

“Por una ética sin cubrebocas bajo la nueva normalidad educativa”, de Eduardo Sarmiento, muestra que detrás del concepto de “nueva normalidad” se esconde un trastocamiento de la teoría y la práctica de la educación en México y el resto del mundo. Como otros de los autores de este volumen, Sarmiento afirma que esa nueva normalidad debe ser objeto de la crítica ética.

México y el virus es un ejemplo más de la vitalidad de la filosofía mexicana. En este libro, el lector encontrará reflexiones que le permitirán entender mejor su realidad desde distintos ángulos. Mientras la vacuna no se distribuya de manera masiva, seguiremos viviendo bajo la ominosa sombra del virus. Sin embargo, después de la vacuna las cosas no volverán a ser como antes de la llegada del virus. Tendremos que reflexionar sobre esa nueva realidad desde la filosofía. No nos extrañe, por lo mismo, que dentro de unos meses, José Alfredo Torres vuelva a ofrecernos otra

antología de escritos sobre la post-pandemia. Las epidemias vienen y van, pero el pensamiento filosófico acompaña a la humanidad en todas sus vicisitudes.

Caso, Zea, Uranga: amor, compromiso y vulnerabilidad en tiempos de pandemia

José Manuel Cuéllar Moreno¹

Coronavirus, amor y pobreza²

Decía Ramón López Velarde que “a la nacionalidad volvemos por amor... y pobreza”. Es un hecho que la pandemia nos dejará más pobres de lo que ya éramos. Hoy en día, nuestros “veneros del petróleo” no valen nada. No los querría ni el diablo. Los economistas, hasta los más entusiastas, nos pintan un escenario tétrico. Podemos contar con al menos una de las dos condiciones lopezvelardianas para un próximo e inminente recogimiento nacionalista.

¿Qué hay del amor? ¿El estado de emergencia ha despertado en nosotros sentimientos de compasión, abnegación y altruismo? ¿Saldremos de esta crisis convertidos en “mejores personas”? Piénsese en las agresiones que sufrió el personal médico. Les arrojaban cloro a la cara y a la ropa. Se trata, quizá, de un miedo atávico a la muerte;

¹Maestro en Filosofía de la Cultura por la UNAM y en Filosofía Contemporánea por la Universidad de Barcelona. Autor de *La Revolución inconclusa. La filosofía de Emilio Uranga, artífice oculto del PRI* (Ariel, 2018). Coordinador del libro colectivo *Antonio Caso más allá de su siglo. Cristianismo, filosofía y revolución en México* (Pergamino, 2019).

²Una versión previa de este apartado se publicó en *Expansión* el 30 de abril de 2020 (<https://politica.expansion.mx/Voces/2020/04/30/columnainvitada-coronavirus-amor-y-pobreza>)

el desfogue de un rencor que no sabe a dónde dirigirse. El enemigo es, en esta ocasión, un virus que se desliza entre nosotros de manera sigilosa.

Las denuncias por violencia doméstica van en aumento. Era de esperar. La permanencia en un mismo y estrecho espacio con aquellos que denominamos nuestros “seres queridos” ha sacado a la superficie una verdad incómoda: amar y procurar a alguien es un oficio fatigoso que requiere de mucha introspección, mucha gestión de las emociones y muchas herramientas de autoconocimiento. La falta de tiempo nos ahorra el desafío de la convivencia.

En muchos hogares mexicanos se ha instalado un huésped advenedizo, siniestro e irritable: el miedo al Covid-19. Ojalá se le pudiera agarrar desprevenido, encerrarlo en un cuarto y dejarlo morir de inanición como “El huésped” de Amparo Dávila. La delincuencia y el narco no han acatado, por lo visto, el llamado al confinamiento y al distanciamiento social. Nuestros índices de homicidios y feminicidios siguen por las nubes. En resumen: tampoco en el registro moral el panorama es halagüeño.

No debemos, pese a todo, dejarnos embargar por el pesimismo. Nos aguarda en el corto, mediano y largo plazo una tarea titánica de edificación y resistencia. Es una tarea que nos implica a todos y que exige actividad coordinada y afanosa. La buena noticia es que no estamos solos. Tenemos, aunque pocos la recuerden en la actualidad, una “filosofía mexicana del amor”.

En 1916, hace ya más de un siglo, el Maestro Antonio Caso (1883-1946) dio a la imprenta un librito titulado *La existencia como economía y como caridad*. Su pregunta era parecida a la que nos formulamos hoy: en un país regado de sangre y en el que el egoísmo y la discordia no son la

excepción, sino la regla, ¿llegará el día en que los mexicanos nos amemos?

Cualquier enfermedad tiene el efecto instantáneo de recordarnos que somos un cuerpo con necesidades fisiológicas muy básicas de nutrición y reproducción. El Covid-19 ha disparado en algunos la consigna básica de “sálvese quien pueda”. El impulso primordial de sobrevivir ocupa el primer y único plano, por encima de cualquier consideración por el prójimo. No hace falta formar parte de algún sector vulnerable para experimentar, en alguna medida, este egoísmo vital. “Después de mí, el Diluvio.” ¿La pandemia nos ha devuelto a una concepción de la existencia como “lucha por la sobrevivencia” (el *struggle for life* de Darwin)? En la existencia como sobrevivencia y como egoísmo no hay lugar para el despilfarro. Todos los recursos y todos los segundos cuentan. De ahí que el Maestro Caso la llame “existencia como economía”: “la vida = mínimo de esfuerzo con máximo de provecho”. ¿Todos los actos humanos obedecen a esta ley? El Maestro Caso negaba con la cabeza. Al lado de estos actos egoístas, es posible hallar actos desinteresados y caritativos.

Somos bestias, eso es innegable. El Maestro Caso nunca se atrevió a negarlo. Somos bestias que experimentan hambre y sed y que procuran por todos los medios a su alcance permanecer en la existencia. Somos bestias en pugna con otras bestias —peor que los lobos—. Pero también somos personas humanas: personas que alzándose sobre los requerimientos más inmediatos de la vida consiguen abrazarse (en la dicha y en la miseria), personas que comparten, que dialogan y que llegan a prodigar su afecto incluso a costa de sus intereses privados. Personas capa-

ces de sacrificarse, es decir, capaces de realizar el máximo esfuerzo a cambio del mínimo provecho.

El Maestro solía decir que el mexicano participa de la doble naturaleza de la serpiente (símbolo de nuestras necesidades más inmediatas, más rastreras y materiales) y del águila (símbolo de los ideales espirituales que deben señalar el norte a una nación).

Es un buen momento para desempolvar nuestra “filosofía mexicana del amor” y, sobre todo, para ponerla en práctica. La filosofía, al fin y al cabo, no es más que un cúmulo de palabras. En cambio, “la caridad es acción. Ve y comete actos de caridad –exhortaba Caso–... La filosofía es imposible sin la caridad; pero la caridad es perfectamente posible sin la filosofía, porque la primera es una idea, un pensamiento, y la segunda una experiencia, una acción. Tu siglo es egoísta y perverso. Ama sin embargo a los hombres de tu siglo que parecen no saber ya amar, que sólo obran por hambre y por codicia. El que hace un acto bueno sabe que existe lo sobrenatural. El que no lo hace no lo sabrá nunca. Todas las filosofías de los hombres de ciencia no valen nada ante la acción desinteresada de un hombre de bien”.³

³Antonio Caso, “La existencia como economía, como desinterés y como caridad”, *Obras completas*, Vol. III, prólogo de José Gaos, compilación de Rosa Krauze de Kolteniuk, México, UNAM, 1972, pp. 21-22.

La novedad de la patria⁴

¿La “nueva normalidad” traerá consigo un “nuevo mundo”? El filósofo no es –o no tendría que ser– arúspice o profeta. Lo que sí sabemos es que ya antes ha habido “nuevos mundos” y “nuevas patrias”. El Inca Garcilaso de la Vega, en sus *Comentarios Reales de los Incas* (1609), dedica un primer capítulo a explicar a sus lectores europeos que el “nuevo mundo” no era un nuevo mundo en sentido literal. Existía por entonces la creencia muy esparcida de que los barcos, en su viaje a América, quién sabe cómo, salían de este mundo, acaso de este planeta, e ingresaban a otro plano de la realidad. Nosotros no compartimos la ingenuidad del siglo XVII. ¿O sí? “La *nueva normalidad* –escribe Carlos Vargas– es la medida política que busca *cambiar hábitos* y vínculos interpersonales *para que el plano económico siga igual*.”⁵ ¿A los gobiernos les importa nuestra salud? Tal vez sí, pero sólo en la medida mínima indispensable para evitar el colapso financiero. Una lógica perversa que haría las delicias del Conde de Lampedusa: “que todo cambie para que todo siga igual”. La nueva normalidad tendría que ser “una nueva manera de habitar la cotidianidad” en el sentido profundo y ontológico que daba Heidegger a estas palabras.

En 1921, Ramón López Velarde hablaba de una “patria novedosa”. Con la Revolución de 1910 no sólo habían cambiado los hombres en el gabinete, sino que la Histo-

⁴Fragmentos de este apartado fueron publicados en “México a la vuelta de la neormalidad y la esperanza”, *Expansión*, 18 de mayo de 2020 (<https://politica.expansion.mx/voce/2020/05/18/columnainvitada-mexico-a-la-vuelta-de-la-neormalidad-y-la-esperanza>).

⁵Carlos Vargas, “Atisbos sobre la nueva normalidad”, en José Alfredo Torres (ed.), *COVID México*, México, Torres Asociados, 2020, p. 171.

ria había dado a luz a un “nuevo hombre mexicano”. No había marcha atrás. La Revolución marcaba un antes y un después. El mexicano posrevolucionario compartía nombre con el mexicano del porfirismo, pero nada más. Su “ser”, su “esencia”, era otro.

El proyecto filosófico de un “nuevo humanismo” se prolongó varias décadas hasta caer en manos de un filósofo brillante y taciturno: Leopoldo Zea (1912-2004). Si alguien sabía dialogar con la historia y sacarle provecho (“explotarla”, como le gustaba decir) era precisamente él. La Segunda Guerra Mundial había dejado una crisis que no era sólo de índole económica y política. “Los pensadores más eminentes comienzan a vislumbrar que la raíz profunda del mal, es probable que radique en un lamentable abandono del ideal humanista y en una equívoca concepción del mundo.”⁶ Había que emprender, cuanto antes, de manera radical, una reforma del hombre: “La reforma de las condiciones mentales que otrora determinaron el desencadenamiento de las guerras.”⁷

La pandemia actual es muy distinta a la Revolución mexicana o a la Segunda Guerra Mundial. No se trata de un conflicto bélico, por más que se pretenda trasponer a la “nueva normalidad” el lenguaje y la disciplina de los militares. Lo que sí tiene en común con estas dos guerras es su capacidad para hendir en todos los sobrevivientes una llaga que bien podemos llamar existencial. Se abre al mismo tiempo, de golpe, un ámbito para la reflexión filosófica. Ahí donde están en juego lo justo, lo bueno, lo bello y lo ver-

⁶ Rafael Corrales Ayala Jr., “El ideal humanista”, *El Nacional*, 23 de julio de 1947, pp. 5 y 6.

⁷ Luis Recasens Siches, “Al servicio de la ONU. Ni utopismo ni pesimismo”, *El Nacional*, 15 de julio de 1947, pp. 5 y 6.

dadero, la filosofía tiene algo que decir y que defender. No pocos filósofos mexicanos, en fechas recientes, han dado el salto a la plaza pública del periodismo. La contingencia sanitaria “nos mueve a actuar” (Mauricio Beuchot) y a recuperar la vieja concepción del quehacer filosófico como terapia (Patricia Díaz Herrera) y como una forma de vida (Carlos Gutiérrez Lozano).⁸

No es la primera vez en la historia de México que se enarbola la bandera de la “novedad”. Y no será la primera vez que los filósofos –los tábanos de la polis– llevemos esta novedad a sus últimas consecuencias (morales, ontológicas), para que no se quede en un simple cambio de hábitos (de consumo).

Una filosofía mexicana comprometida

“Compromiso” era otra de las palabras favoritas de Leopoldo Zea y de los miembros del Grupo Hiperión (Emilio Uranga, Luis Villoro, Jorge Portilla, Ricardo Guerra). Para Zea, la filosofía no era un ideal utópico ni una abstracción metafísica descarnada y sin ninguna incidencia en la realidad. La filosofía es algo con lo que el individuo se tropieza en el mundo. Así como los peatones tropiezan con una roca en la calle, así cada generación de hombres encuentra en su camino una serie de problemas, aporías o dificultades que le impiden el paso, o mejor dicho, que le impiden vivir, que se oponen a su vida. La filosofía, en el fondo, siempre ha sido *pragmática*. Aunque no se lo admita a sí misma, siempre

⁸Vid. José Alfredo Torres (ed.), *Covid México*, *op. cit.* Vid. también José Manuel Cuéllar Moreno, “Escándalo y compromiso en la filosofía mexicana”, *Siempre!*, núm. 3506, 23 de agosto de 2020, pp. 40-41 (<http://www.siempre.mx/2020/08/escandalo-y-compromiso-en-la-filosofia-mexicana>).

ha andado en busca de orientaciones para el actuar en el mundo: su conclusión última no es un bello silogismo, sino un principio de acción.

Ahora que la filosofía mexicana hace amagos de comprometerse y de ocuparse de los problemas nacionales más inmediatos, conviene clarificar el significado y los alcances de este “compromiso”. “El compromiso en filosofía –puntualizaba Zea– no se refiere a un convenio interesado, a una obligación contraída a cambio de determinadas ventajas políticas, sociales o económicas; sino al compromiso inevitable que todo hombre, filósofo o no, tiene con su circunstancia, realidad o mundo”⁹. Todas las personas, por el solo hecho de habitar una comunidad y de estar ancladas en un tiempo y un espacio determinados, son sujetos de compromisos múltiples. ¿En dónde radica entonces la especificidad del compromiso *filosófico*? La siguiente precaución de Zea, redactada hace más de 70 años, hoy puede repetirse sílaba por sílaba: “El filósofo no es ya un ente ajeno a su realidad encaramado en un mundo ideal e inaccesible al resto de los mortales. El filósofo no es ya más el irresponsable malabarista de las ideas... ¿Qué tenemos que hacer nosotros, los profesores de filosofía hispanoamericanos, si queremos ser algo más que profesores de filosofía? ¿Qué podemos hacer para ser algo más que repetidores de ideas y problemas que no son nuestros? ¿Qué podemos hacer para ser algo más que un eco y un reflejo de vida ajena? O algo más todavía: ¿de qué somos responsables?”¹⁰

⁹Leopoldo Zea, “La filosofía como compromiso”, *Cuadernos americanos*, año VIII, vol. XLIII, núm. 1, enero-febrero de 1949, p. 81.

¹⁰Leopoldo Zea,

¿De qué somos responsables?

“Lo decisivo es convertir a las ideas en retazos del mundo, objetivarlas –apremiaba Emilio Uranga (1921-1988), y haciéndose eco de Feuerbach, añadía:– Resolver un problema es fabricar en el mundo mismo su resolución, o en otras palabras, transformar el mundo.”¹¹ Sólo que el filósofo no transforma el mundo a la usanza de un obrero –que literalmente manipula y produce la realidad– o de un político –que decreta y legisla–. El filósofo especula. Gracias a la fenomenología, sabemos, sin embargo, que “no están por un lado las ‘especulaciones’ del filósofo y por otro las cosas, sino que en un inextricable abrazo, las cosas hacen a la ‘especulación’ y la ‘especulación’ a las cosas.”¹² Plasmar un sentido a lo que nos acontece y consterna es ya una manera de proponer soluciones y de ofrecer marcos de acción. Los ideales que confecciona el filósofo no son inútiles siempre y cuando sea posible iluminar con ellos el mundo que se quiere cambiar.

Para un fenomenólogo, plasmar un sentido y cambiar de perspectiva no es una cuestión óptica sino ontológica: significa *constituir* un objeto nuevo. De ahí que las “cosas del mundo” y la “especulación” del filósofo se fundan en un inextricable abrazo y de ahí que el filósofo pueda hacer de su análisis y de su circunspección una especie de activismo. Sólo hay una condición: que el filósofo se atenga a sus circunstancias: que de ellas extraiga sus problemas y hacia ellas dirija sus soluciones. El filósofo que construye “mundos lejanos” e irrealizables, o que “pretende contribuir a

¹¹Emilio Uranga, “La filosofía en México y de México”, *México en la Cultura*, *Novedades*, núm. 26, 31 de julio de 1949, p. 3.

¹²Ibídem.

la solución de ajenas inquietudes, volviendo la cara a las inquietudes propias”¹³, es, para decirlo con la jerga existencialista, un filósofo *inauténtico e irresponsable*.

He aquí otra frase que deberíamos actualizar y repetir en voz alta: “No temo equivocarme al declarar que la palabra más amada por nuestra generación es precisamente responsabilidad.”¹⁴

Corporalidad radical y ambigüedad insuperable

Emilio Uranga no se contentó con una diatriba sobre el compromiso y la responsabilidad. Éste fue apenas el requisito y la base para desarrollar una moral que él llamó “cínica” o de la “insuficiencia creadora”.

Decíamos que cualquier enfermedad, hasta la más nimia, tiene el efecto instantáneo de recordarnos que somos cuerpos hendibles y asediados por la muerte. Nadie sabe lo que le espera a la vuelta de la esquina. El futuro es de suyo ambiguo y azaroso. A esta corporalidad radical y a esta ambigüedad insuperable, Emilio Uranga la denominaba “zozobra”. Se trata de un temple de ánimo fundamental (a lo Heidegger), pero también de una actitud moral. “Mantenerse en la zozobra” es reconocer nuestra accidentalidad constitutiva. Lo accidental es lo que no tiene fundamento, lo insuficiente. Uranga habla en otros lugares de una “herida ontológica” que debe permanecer abierta y a través de la cual se patentiza “la vulnerabilidad del ser”. Una “cultura de la insuficiencia creadora” sería aquella en

¹³ *Ibídem*.

¹⁴ Emilio Uranga, “Dos existencialismos”, México en la *Cultura, Novedades*, núm. 28, 14 de agosto de 1949, pp. 3 y 8.

que “nunca se oculta que la vida del hombre está atravesada, en el sentido de herida y maltratada, por mil corrientes de contingencia y accidente [y en que el ser humano siente] de modo vivísimo el miedo de vivir, de estar arrojado en medio de un mundo natural o social que perpetuamente nos zahiere, nos molesta, nos hace daño, nos incomoda”¹⁵.

El saldo de estas aseveraciones tremendas no es –o no ha de ser– el derrotismo. La grandeza del ser humano radica en su debilidad. Ésta es la premisa de una “moral cínica” y de un “humanismo del accidente”. No hay que perder nunca de vista la inconfesada verdad de que los valores –cualesquiera valores– son contingentes y mudables, y de que uno mismo, en tanto ser humano autónomo, está en la posición de dar a su vida un sentido sacado de “las propias entrañas finitas”. La libertad que así se nos revela no es ni jactanciosa ni ególatra, sino una libertad que toma como punto de partida la fragilidad del cuerpo.

Uranga nos da las claves mínimas para construir relaciones más realistas y más sanas con nuestro entorno, con nuestros conciudadanos y con nosotros mismos. Nunca estuvo entre sus propósitos darnos un decálogo de prescripciones morales. “Alimentarse de lo accidental” no es otra cosa que una *lucidez* que nos previene de cualquier heroísmo, de cualquier determinismo, de cualquier tutela moral y de cualquier mecanismo encubridor. No es un alimento que se cate o se paladee. Es un trago amargo que debemos apurar y que, de hecho, en las actuales circunstancias, apuramos día a día. La pandemia ha terminado de resquebrajar las máscaras de invulnerabilidad y suficiencia

¹⁵ Emilio Uranga, “El humanismo de Goethe”, *México en la Cultura, Nove-dades*, núm. 30, 28 de agosto de 1949, p. 3.

en todos los niveles: desde el más social y económico, hasta el más íntimo y familiar.

Los nuestros

No estamos solos en la tarea urgente de proteger la vida y de construir para México una razón de ser. Tenemos a nuestros maestros espirituales. De Antonio Caso podemos retomar la lucha por un orden superior de existencia. No sólo de pan vive el hombre. Esta consigna bíblica es más cierta que nunca. Necesitamos una nutrición de calidad, un sistema sanitario amplio y una serie de políticas públicas que garanticen la sobrevivencia material de los más débiles. Necesitamos, enseguida, medios y fines de autorrealización. Con la nueva normalidad tendría que venir una nueva estética —una nueva manera de percibir y de experimentar el placer— y una nueva ética —una que no conceda la máxima importancia a la acumulación rápida de bienes con el menor esfuerzo posible y una en que tengan cabida el altruismo, el sacrificio, el amor desinteresado y el sentido de comunidad.

Nuestra filosofía, hasta ayer despolitizada, comienza a desentumecerse. Leopoldo Zea tiene mucho que enseñarnos sobre la reinsertión de este ser humano-filósofo en la sociedad. “Transformar el mundo” es una frase huera si no se ha entendido bien a bien en qué sentido las especulaciones del filósofo *tocan* la realidad. Comprometerse, sí, decía Zea, pero no con la producción y el comentario de textos. Zea volteó a ver a los periódicos, al Partido, a sus alumnos, a los colegas de todas las latitudes, con la intención de resonar, de incidir, de forjar vínculos. Nunca filosofó a solas y en la quietud del gabinete. Sacar a la filosofía

mexicana de su larga cuarentena y exponerla a los rigores de la intemperie es una tarea a corto plazo. El expansivo y “superabundante”¹⁶ Zea seguramente vería en las redes sociales la oportunidad única de extender los filamentos de la filosofía; de zumar, incansablemente, en todos los tímpanos.

Una reflexión seria y auténtica tiene que asumir la corporalidad de nuestros actos y de nuestras ideas. A esta corporalidad subyugada y maleable alude el filosofema, hoy muy recurrido, de “biopolítica”. Nosotros, apoyados en Uranga, podemos repensar la vulnerabilidad a partir de términos como “zozobra”, “insuficiencia creadora” y “accidentalidad”.

Quizá la crisis traiga consigo un recogimiento nacionalista, pero en el buen sentido: no una exaltación vocinglera de nuestras peculiaridades, sino un mirar a nuestros alrededores y, sobre todo, a los *nuestros*: los numerosos y muy brillantes filósofos mexicanos que se quemaron las pestañas y que agotaron sus fuerzas labrando un camino para el país. El filósofo —esto también lo decía Zea— no es más que un empedernido mirón.¹⁷

¹⁶ José Gaos, *Confesiones profesionales*, México, FCE, 1958, p. 81.

¹⁷ Leopoldo Zea, “Filosofía y realidad”, *El Nacional*, 16 de marzo de 1947, p. 3: “La filosofía es un afán de salvar las circunstancias, nuestras circunstancias... Es menester *ver cosas*, ver en lo que más sea posible la realidad, convertirse en un empedernido mirón de ésta. Ahora bien, la realidad, nuestra realidad, no es, ni puede ser otra que México. Afirmar esto no es negar la existencia de otras realidades que no sean México, sino aceptar que, inclusive, estas serán vistas a través de lo que es la nuestra.”

Visiones e interpretaciones hermenéuticas de la Pandemia a la luz de los conceptos básicos del humanismo

Noé Héctor Esquivel Estrada¹

En este trabajo deseo compartir con ustedes algunas reflexiones, inquietudes y preocupaciones personales así como también aquellas ideas que circulan en torno al ambiente en el que yo me desenvuelvo. Se trata de reflexiones propositivas, críticas y de protesta que han surgido, en el ámbito académico-universitario, acerca de la Pandemia planetaria (Covid-19) que ha invadido al mundo y afectado a millones de personas. Algunas de estas ideas son fruto de un Seminario Permanente de Hermenéutica² que, por

¹ Doctor en filosofía por la Universidad Iberoamericana campus Ciudad de México. Profesor investigador en el Instituto de Estudios sobre la Universidad-UAEMex. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

² Desde hace ya varios años (siete por lo menos) en el Instituto de Estudios Sobre la Universidad (IESU) se ha organizado y aperturado un *Seminario Permanente de Hermenéutica* con el propósito de crear un espacio de reflexión y diálogo, con toda la libertad posible y para todos aquellos universitarios que buscan un lugar donde exponer, difundir y proponer críticamente sus pensamientos y sus inquietudes que van desde pensar la universidad, su autonomía, sus funciones, su tarea, la educación que ahí se imparte, etcétera, hasta la presencia hoy de esta enfermedad planetaria que nos ha venido a desarticular como sociedad y a provocar que generemos caminos nuevos de vida, de esperanza, de construcción de un ser humano distinto, que sea capaz de atender las necesidades sociales, económicas, políticas y de demanda que nos hace el mundo de la naturaleza.

la situación que vive el mundo actual ante la presencia del Sars-Cov2 o Coronavirus, nos ha llevado a poner como tema de este seminario: “El Covid-19 y sus implicaciones en el ámbito de la vida desde la perspectiva hermenéutica”.

¿Por qué un *virus* de esta naturaleza para una generación como la nuestra? ¿Quién lo originó? ¿Qué es lo que pretende hacernos pensar? En una época de “alto desarrollo” científico, médico, cultural, “educativo”, “moral”, “humano” y no sé cuántas cosas más, ¿qué querrá decir que una cosa tan “insignificante” (COVID-19) tenga en jaque a toda la humanidad, sin importar conocimiento, formación, raza, religión, condición social, económica, laboral y muchas cosas más...? ¿Será que nuestra *condición* no es tan invulnerable como llegamos a pensar? ¿Hacia dónde querrá conducirnos este “fenómeno” que nos ha puesto en crisis no sólo a nivel de la salud, económica, política, social, laboral, etcétera, sino, principalmente, a nivel humano? ¿Qué hacemos ante esta situación? ¿Qué esperamos? ¿Será que la vida podrá seguir igual? ¿Dónde está la ciencia que se pensaba, se creía, se aseguraba y confiaba que todo lo podría solucionar? La ciencia, en nuestra época, se ha establecido como el parámetro o paradigma de control de toda la vida. ¿Hacia dónde debemos voltear? ¿Será que nuestra condición humana no es tan humana? ¿Será que el rumbo de la vida debería cambiar? ¿Qué significa este cambio? Éstas y muchas preguntas más indudablemente que asaltan nuestra mente. Cada uno, de acuerdo a la situación que vive, de acuerdo al sistema económico y político que hemos construido o en el que creemos y vivimos, podrá y deberá responder y afrontar esta situación a su manera. O, ¿será posible que podamos hacer algo distinto?

Es un hecho que a partir de este fenómeno que nos ha sorprendido han surgido informaciones, documentos, publicaciones y muchas noticias, buenas y malas, en las redes sociales, todas ellas en el afán de alertarnos, preveniros, exhortarnos, para que pronto podamos salir de esta situación; pero también es un hecho que muchas personas se han visto seriamente afectadas en su salud física y mental, en su economía y en su vida laboral (y en muchos campos más). Lo que ha generado también reacciones de protesta, de reclamo y de inconformidad. ¿Qué pasa con nuestro sistema de salud? ¿Dónde ha quedado su capacidad de respuesta ante dicha emergencia? Sabemos y reconocemos que somos países sumamente vulnerables a ese tipo de afecciones. Siempre cuestionándonos ¿cómo podremos salir? ¿Qué tenemos que hacer? ¿Qué sucede con nuestras autoridades? ¿Hacia dónde tenemos que dirigirnos? ¿Quién dará respuesta a nuestras necesidades y demandas? Muchas y muchas preguntas sin respuestas y sin atención.

Trataré de presentar, a continuación, varios aspectos de la vida humana que se han visto afectados por la presencia del Covid-19 y que constituyen parte de las preocupaciones que comparto con otros de mis colegas en la vida académica, y dejar para el final de este trabajo una visión muy personal sobre la relación que se da entre la condición humana y el coronavirus. El sentimiento de fragilidad posiblemente nos brinde la oportunidad de un nuevo sentido ético que nos conduzca de manera efectiva a la vivencia de una ética de la solidaridad; no podemos vivir ni construir una vida al margen de la otredad. Quizá sea oportuno plantearnos una pregunta de carácter antropológico-social: ¿podemos pensarnos a nosotros mismos al margen de la

existencia de los otros seres humanos y no humanos? Lo que podemos adelantar es que: no podemos ensimismarnos y estancarnos en nosotros mismos.

Existen algunos colegas que sostienen que la presencia de esta pandemia no ha hecho otra cosa más que ponernos de frente a la pérdida de rumbo u horizonte que la humanidad ya había perdido antes de que esta enfermedad apareciera. Mencionando a Baumann comentan que no estábamos preparados para enfrentar una pandemia que nos ha expuesto ante la construcción de una sociedad líquida.

1. La vida social-comunitaria

Quiero resaltar que, para muchos de nosotros, la presencia de este virus nos ha movido a pensar con seriedad lo que está pasando en nuestra vida comunitaria. Es decir, vemos que no es suficiente con descubrir el riesgo o peligro de contagiarnos individualmente –cosa de por sí ya delicada y grave, pero egoísta– sino cómo se ha visto afectada la vida diaria comunitaria o socialmente. Sabemos que, paradójicamente, por el momento, no es posible regresar a la vida social como la veníamos viviendo, pero sabemos también que tampoco podemos seguir con esa misma vida. O sea, que no sabemos o no tenemos claridad sobre la manera como tenemos que vivir hoy. ¿Qué forma de vida necesitamos construir? Ciertamente requerimos de cambios sustanciales en nuestras relaciones humanas. Hoy es indispensable pensar en el otro, en nuestro ambiente natural, en nuestro quehacer educativo, en las condiciones materiales en que vivimos, en la ausencia de valores que refleja la vida contemporánea, en la pérdida de un sentido

más humanitario, justo, equitativo, solidario, de responsabilidad y compartido.

¿No será que, ante todo lo que atañe y aqueja a la vida social hoy, tenemos que replantearnos qué es lo que nos conforma como seres humanos? La presencia de esta enfermedad nos ha hecho ver que el tejido social se ha dañado. Que los problemas que se nos presentan nos han rebasado. Que la sociedad que hemos edificado nos muestra lo raquítica que es nuestra condición humana.

Somos una sociedad en la que se refleja el individualismo brutal en el que nos hemos arraigado, fruto de un sistema neoliberal, capitalista y comercial que ha exaltado el valor económico-material y nos ha llevado al olvido y desconocimiento como seres humanos, que necesitamos construirnos conjuntamente. Frente a esta situación de vulnerabilidad como seres humanos, hemos sido expuestos por nuestro individualismo egoísta y descarnado. Nos hemos dado cuenta que no es ésta la “vida humana” que queremos y que necesitamos reorientar.

Ya desde una concepción muy antigua, platónico-aristotélica, el hombre era concebido como un ser compuesto de alma y cuerpo; y que el arte de saber consistía en: ocuparse del cuerpo y del alma. En el alma radicaban las virtudes (fortaleza, justicia, templanza, etc.) y en el cuerpo la salud y la fuerza. ¿Qué fue lo que sucedió que al pasar el tiempo parece que esta visión se perdió u olvidó? Hoy esas virtudes han desaparecido. ¿Dónde ha quedado la virtud de la ética? ¿Dónde la salud del cuerpo? La medicina se ha convertido en un medio de lucro al que tienen derecho sólo los que cuentan con recursos económico-materiales. La corrupción que caracteriza a nuestra sociedad actual no es una enfermedad del cuerpo sino del alma. De ahí la ne-

cesidad de la ética para la salud del cuerpo y alma. Ya no hay posibilidad de disociación.

¿Cómo vamos a comportarnos socialmente después de esta turbulencia provocada por la enfermedad, el temor, la separación, el distanciamiento, la muerte? ¿Qué horizonte se vislumbra después de este confinamiento? Comprender y asimilar estos tiempos difíciles que vivimos nos ayudará a crecer como personas. Si ponemos frente a nosotros el fenómeno de la vida en todas sus dimensiones, nos daremos cuenta que se nos abre la posibilidad de apreciarla, valorarla, reconstruirla responsablemente tanto individual como socialmente. No podemos dejar pasar esta oportunidad. Nuestra existencia compleja con todas sus fragilidades y grandezas merece la pena vivirse.

2. El quehacer y la esperanza en la ciencia

Sabemos de la importancia y el lugar que se le ha dado a la ciencia a partir de la modernidad. Ha sido ella el punto de referencia para la resolución de nuestros problemas, de nuestros proyectos y el objeto de todas nuestras satisfacciones y expectativas. Parece que el gran desarrollo científico actual ha venido a cubrir todas nuestras necesidades y a convertirse en la salvación de todos nuestros dilemas. Pero, ¿realmente la ciencia alcanza a solucionar todos los problemas de nuestra vida humana social e individualmente? Un cuestionamiento sereno sobre esta pretensión de la ciencia moderna necesariamente nos lleva a reconocer que hemos antepuesto este tipo de racionalidad a los intereses de la vida humana. En consonancia con el pensamiento de Habermas habría que mencionar que el tipo de racionalidad de la ciencia dura, empírica, técnica, no satisface los

intereses de las ciencias humanas, pues éstos exceden el ámbito de su competencia; no le compete a ella orientar los destinos de la humanidad hacia la conformación de una sociedad más justa, equitativa y liberadora. Esto compete a otro tipo de ciencia y de racionalidad.³

¿Se podrá seguir sosteniendo, como antaño, que la ciencia debería ejercer control y dominio sobre la naturaleza? ¿Será ésta su verdadera tarea? ¿Qué pretensiones se le pueden seguir reconociendo como legítimas? ¿No será que esta forma de entenderla nos debe llevar a pensar sobre nuestra conformación como seres humanos? ¿Se podrá continuar con el gran anhelo de Bacon? ¿Será el progreso el principio de la equidad y de la sociedad justa? Frente a este desafío que nos presenta el Covid-19, ¿cuál es el lugar y desempeño de la ciencia? ¿Nos ha permitido crecer como personas?

Seguramente todos reconocemos que el desarrollo científico ha traído beneficios de utilidad para diferentes campos de la vida humana, de manera especial a través de la tecnología, como por ejemplo la comunicación inmediata, el confort ante algunas necesidades de la vida cotidiana, el contacto a través de las distintas plataformas electrónicas (en este tiempo de pandemia para un sector reducido de la sociedad), la “educación” a distancia como un recurso emergente y muchos bienes útiles más; pero, junto con ello, si lo analizamos detenidamente, veremos que no se ha alcanzado el fin esperado humanamente: el bien común; y tampoco ha logrado el unirnos más como seres humanos ni responsabilizarnos unos de otros.

³Para una mayor información y amplitud de este tema se sugiere ver Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés*.

3. La condición humana y el Covid-19

Ahora me ocuparé de las siguientes cuestiones acudiendo, por el momento, a un autor que me ha permitido voltear la mirada hacia nuestra *condición humana*, nuestras expectativas, nuestros intereses, nuestro camino, nuestra conformación como seres humanos, nuestra existencia, valores, debilidades, retos, etcétera.

Me acercaré a Gadamer con el propósito de compartir estas ideas que nos acercan a “proyectos comunes” y nos invitan a unir esfuerzos para afrontar con dignidad y fortaleza esta situación que vivimos de incertidumbre, de dolor y temor, pero también de confianza en que pronto lograremos salir de ella con una visión nueva y diferente de la vida. Una vida que vale la pena vivirse. Una vida, como dice Tomás Domingo Moratalla, a la altura de nuestro tiempo, que nos permita salvarnos del naufragio. El reconocimiento de nuestra fragilidad humana, de nuestra condición y circunstancias nos hace capaces de aprender a vivir-convivir con los demás seres humanos generando espacios de deliberación para reconocer y transformar nuestra realidad. Lo que hará de nosotros hombres de responsabilidad.

Gadamer aporta cuatro conceptos fundamentales que constituyen y arrojan parte de nuestro ser humano integral. Conceptos que no tienen la pretensión de absolutizar lo humano; es competencia (tarea) nuestra desocultar, desvelar, aperturar el potencial que contiene cada uno de estos conceptos, de modo que nos posibilite redireccionar todas las actividades de nuestra existencia humana, o, ¿no irá por ahí el camino? El acudir a este autor no tiene más propósito que descubrir aquellas aportaciones que provoquen y promuevan la reflexión; se trata de los siguientes

conceptos: *formación, sensus communis, capacidad de juicio y gusto*. Conceptos básicos del humanismo que están dotados de un profundo sentido ético (que es lo que ahora necesitamos). Por eso queremos escudriñar, precisamente, lo que da origen a nuevas posibilidades éticas que nacen de la vida y del pensamiento filosófico. Todos estos conceptos se enfocan no sólo en la vida individual, sino que encuentran su sentido y razón de ser en la vida comunitaria (familiar, escolar, laboral, social, humana) y denotan parte de nuestra condición humana; además, se ven acompañados de las ideas de *aprender, enseñar y competencia personal* que, de suyo, implican relación con el otro.

Como antecedente y soporte de los conceptos del humanismo Gadamer hace mención del recurso a la *inteligencia* como un constitutivo integral del ser humano, más allá del uso puramente formal de la misma, dice:

La inteligencia está presente en todo comportamiento humano. O, para decirlo de otra manera: en todo comportamiento inteligente está presente el hombre en su totalidad. Es una posibilidad de la vida en la que el hombre se ha introducido, pero tan decisiva para su ser hombre, que le es imposible tomar distancia de ella, utilizarla o dejar de hacerlo, ponerla en juego o excluirla del juego.⁴

Como ya he advertido, los siguientes conceptos quieren brindarnos la oportunidad para pensar en nuestra condición humana, en nuestra vida, en el mundo que estamos construyendo o destruyendo, ¿hacia dónde queremos ir? Y ¿qué es lo que debemos o podemos hacer? Son conceptos que podrían ser condensados en lo que llamamos humanismo. Son conceptos que se refuerzan unos a otros y

⁴Gadamer, Hans-Georg. *El estado oculto de la salud*, Gedisa, Barcelona, 1996, p. 64.

que tienen una connotación eminentemente social, comunitaria; de modo que ninguno de ellos puede ser enfocado de manera puramente individual, en beneficio propio, sino cada uno de ellos nos impulsa y orienta hacia el crecimiento conjunto, esto es, comunitario.

Vayamos al concepto de: 1. *Formación*⁵ y veamos lo que nos puede aportar. En primer término quiero resaltar que se trata de una *disposición* indispensable para la *conformación de la condición humana*. No es una construcción a la manera de una obra terminada, sino como obra en proceso de construcción. Así, la vida se construye, no está hecha ni acabada. Es un proyecto que se construye constantemente en interrelación, sin un término final último. El ser humano se forma permanentemente en relación con los otros y mediante un proceso de comunicación dialógico. En el ámbito humano la interrelación y el diálogo son constitutivos esenciales de la naturaleza humana y ética. Pues lo humano es definitivamente ético. Se trata de la ética al modo del *hábitat*, inherente a la construcción de la vida humana, donde éste realiza su modo de ser. “La formación pasa a ser algo muy estrechamente vinculado al concepto de la cultura, y designa en primer lugar el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre.”⁶ No es un agregado artificial a la naturaleza humana, sino conformación y desarrollo de las capacidades humanas naturales, mismas que se realizan por medio de la acción libre, teniendo en cuenta

⁵En alemán se dice *Bildung*. La importancia de esta recuperación en su idioma original es por todo lo que implica el término. Herder lo reconoció como “el ascenso a la humanidad”.

⁶Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Fundamentos de una hermenéutica filosófica, Sígueme, Salamanca, 1984, p. 39.

las obligaciones para con uno mismo (formarse) y para con los otros (co-formarse; formarse con). Para enriquecer este concepto apela a la finura intelectual de Herder que diferencia entre cultura y formación: “—Pero cuando en nuestra lengua decimos —formación— nos referimos a algo más elevado y más interior, al modo de percibir que procede del conocimiento y del sentimiento de toda la vida espiritual y ética y se derrama armoniosamente sobre la sensibilidad y el carácter—”.⁷ Por lo que, para Herder, la formación no quiere decir cultura en general, como desarrollo de las capacidades o talentos, sino la recuperación del sentido de la mística según la cual el hombre fue hecho a imagen de Dios y su tarea es la reconstrucción de esa imagen. Gadamer dice que la formación nos permite: “...considerar la era barroca como una especie de prehistoria.”⁸ ¿Cuál será la intención de Gadamer al vincular lo barroco con la prehistoria? ¿Se referirá con esto a inactual, que no tiene vigencia, que ha perdido sentido? O, más bien, yo me atrevo a pensar lo barroco con lo “postizo”, lo superficial, lo vacío; y, de ser así, entonces ¿qué relación tiene con nuestro modo de vida actual? ¿Dónde ha quedado o se ha perdido el sentido de la formación? Pues, la formación toca las fibras profundas, sólidas, auténticas de nuestra vida; de no ser así, no es formación. No compatible, precisamente, con lo barroco, lo postizo y superficial de la vida contemporánea.

Distanciándonos del sentido naturalista o fiscalista primario, para nosotros la formación nos pone en el camino del ejercicio de la libertad humana. Es una disposición que nos abre sendas para la realización de nuestra condición

⁷ *Idem.*

⁸ *Ibidem*, p. 38.

humana libre. Reconociéndole así el carácter existencial propio de la vida humana. A este ejercicio de la libertad para consigo mismo Kant reconoce la capacidad u obligación para “... no dejar oxidar los propios talentos...”⁹ Cosa tampoco menor.

La formación no se percibe como el resultado de algo, como si se tratase de un objeto, sino se refiere al proceso de formación y conformación permanente, siempre en constante desarrollo; con lo cual se afirma que no hay una formación acabada. No es la formación un objetivo último (al modo como se alcanzan los productos técnicos), sino comprende todo cuanto conlleva ese proceso. Nos formamos haciéndonos en la vida cotidiana. Reconstruyendo nuestra vida; bueno, si es que es necesario reconstruirla. Hay una expresión afortunada que nos apoya y permite entender lo que la formación es: “el hombre no es por naturaleza lo que debe ser, sino lo que es y se hace”, por eso la necesidad de la formación. El hombre se forma y se conforma con su hacer. “La esencia general de la formación humana es convertirse en un ser espiritual general.”¹⁰ Parece un tanto difícil entender que la formación tienda a lo general para que no se quede atrapada en la particularidad; por eso, la particularidad debe ser “superada” por su orientación hacia la generalidad. La particularidad en sí misma se convierte en un obstáculo para la formación integral del hombre. Éste se hace en la comunidad, en la generalidad. Hegel en su *Propedéutica*, comenta Gadamer, muestra una serie de ejemplos que sirven a la ilustración de este sentido. Que, al final de todo, nos lleva al reconocimiento del sí mismo en el

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Ibidem*, p. 41.

otro. “Reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro.”¹¹

Se trata de la apertura a la otredad, a lo diferente, a lo extraño y, por consiguiente, de voltear la mirada para reconocerse en lo otro; no es enajenación, sino proceso de reconocimiento del sí mismo en el otro. “Volverse a sí mismo y ver los propios objetivos privados con distancia quiere decir verlos como lo ven los demás.”¹²

La formación implica co-formación, necesidad de cambio, transformación. La transformación habla de un cambio radical, totalmente nuevo; por eso nos preguntamos ¿será posible una verdadera transformación en el ser humano? En el caso afirmativo se sostiene un modo de ser absolutamente distinto, auténtico, verdadero. En el caso negativo se trata sólo de un cambio de ropaje. El que se disfraza busca no ser reconocido, pretende parecerse a otro. En este sentido no hay transformación. Gadamer comenta al respecto:

Es así como adquiere todo su sentido lo que antes hemos llamado transformación en una construcción. La transformación lo es hacia lo verdadero. No es un encantamiento en el sentido de un hechizo que espere a la palabra que lo deshaga, sino que se trata de la redención misma y de la vuelta al ser verdadero.¹³

La formación no atañe sólo a la filosofía, sino a todas las ciencias humanas o del espíritu, ella es su condición, en razón de su carácter de universalidad. Por eso el ser espiritual tiene que ver con el trascender la particularidad para ir

¹¹ *Ibidem*, p. 43.

¹² *Ibidem*, p. 46.

¹³ *Ibidem*, pp. 156-157.

en busca de la generalidad. El ser espiritual no provoca un desmembramiento de la corporeidad, de la materialidad, de la vida, de la cultura; por el contrario, con este término se trasciende la particularidad y se inserta en la comunidad.

2. *Sensus communis*¹⁴ corresponde al segundo concepto del humanismo. Veamos en qué consiste. Tiene que ver tanto con el sentido comunitario como con el ideal del humanismo. Hablamos de su sentido comunitario por ser un concepto fundamental de humanismo. Y, que, para los tiempos que estamos viviendo nos vendría muy bien dar el vuelco: del individualismo ‘a ultranza’ a un comunitarismo justo, sensato, correcto y verdadero (que es de lo que trata el *sensus communis*).

Desde Vico, dice Gadamer, el *sensus communis* no se refiere a esa cierta capacidad congénita que caracteriza al género humano, sino al “...sentido que funda la comunidad. ... La formación de tal sentido común sería, pues, de importancia decisiva para la vida.”¹⁵ Pues, la vida humana es vida en comunidad.

Si se trata de este sentido común que nos sirve de guía para la vida, entonces reconocemos en él su valor ético, es decir, reconocemos en él esa capacidad que nos permite diferenciar (saber) entre lo que está bien y lo que está mal, pero que no es producto de la astucia ni de la posibilidad de adaptación.

En sentido comunitario, el *sensus communis*, se constituye en el fundamento de las ciencias sociales, pues éste es el objeto y la forma propia de trabajar de las ciencias del espíritu. La recuperación histórica de esta dimensión, del

¹⁴Ver *Ibídem*, pp. 48-61.

¹⁵*Ibídem*, p. 50.

sensus communis, como hilo conductor, nos indica que se trata de una virtud de trato social (Shaftesbury) y no de una dotación de derecho natural otorgada a todos los hombres “...lo que de hecho implica sigue siendo una base moral e incluso metafísica”.¹⁶

Uno de los aspectos que, precisamente, el COVID-19 ha venido a poner en crisis es la carencia de esta vida en común y, consecuentemente, la ausencia del *sensus communis*; sabemos que para Vico éste “...es sentido de lo justo y del bien común que vive en todos los hombres, más aún, un sentido que se adquiere a través de la comunidad de vida y que es determinado por las ordenaciones y objetivos de ésta.”¹⁷ Es por ello que, pienso, este sentido común es el gran ausente de la vida contemporánea.

El recorrido histórico que realiza Gadamer de este concepto nos permite ver su riqueza, su alcance y sus límites; pero, para el propósito que aquí nos ocupa, nos brinda la oportunidad de repensar las condiciones de vida que hemos construido al margen del sentido comunitario y justo del *sensus communis*.

3. *Capacidad de juicio*, tercer concepto del humanismo. En una primera instancia podemos decir que se trata de la capacidad de discernimiento, a la manera de saber emitir un “sano juicio” y asumir sus consecuencias teórico-prácticas, cosa que diferencia, por una parte, al discreto del idiota, y, por la otra, al oportunista que, valiéndose de sus argucias y engaños, consigue lo que se propone, sin poseer precisamente un “sano juicio”. Éste se expresa a través de juicios correctos, justos y sanos, que nacen de

¹⁶ *Ibidem*, p. 55.

¹⁷ *Ibidem*, p. 52.

la atención a las cosas mismas. Gadamer señala que se da una relación muy estrecha entre la capacidad de juicio y el *sensus communis*. El buen funcionamiento del sentido común, como ya dijimos, se inscribe dentro del reconocimiento de la capacidad que tiene el hombre para saber enjuiciar de manera correcta y justa sobre un asunto que atañe a la vida en común. La capacidad de juicio, por su parte, no se aprende a la manera de un conocimiento que pueda ser adquirido, sino que su asimilación y desarrollo se obtiene mediante el recurso a la práctica, es decir, a través del ejercicio continuo. Para una mejor comprensión de este aspecto se amoldan perfectamente bien las palabras de Aristóteles acerca de la justicia. No basta saber sobre la justicia, es necesario ejercitarse en la práctica de los actos justos. La capacidad de juicio es una exigencia que debe ser requerida a todos, no una aptitud. Dice Gadamer: “Todo mundo tiene tanto —sentido común—, es decir, capacidad de juzgar, como para que se le pueda pedir muestra de su —sentido comunitario—, de una auténtica solidaridad ética y ciudadana, lo que quiere decir tanto como que se le pueda atribuir la capacidad de juzgar sobre lo justo e injusto, y la preocupación por el —provecho común—”.¹⁸ Lo que en este momento podemos rescatar es que se trata de la capacidad de juzgar de manera reflexiva sobre lo que atañe a la vida; pero, esta capacidad de juzgar no puede reducirse al ejercicio de la razón sobre los hechos particulares, sino que contempla la generalidad, es por ello que hablamos de la capacidad de juicio en relación con todo lo que afecta la vida común, sea la familia, el pueblo, la nación o la humani-

¹⁸ *Ibidem*, p. 63.

dad. Se recupera, nuevamente, el sentido social, comunitario y humano de la vida.

Con la capacidad de juicio pensamos al hombre discreto, capaz de juzgar atinadamente y comprometerse en su práctica y ejercicio cotidiano.

En relación con el COVID-19, pienso, se puede asumir un enjuiciamiento restrictivo, discriminatorio, acotado al ámbito de la salud física y económica, pero sin tomar en cuenta las secuelas con las que va lacrando a la sociedad, es decir, sin tomar en consideración todos los aspectos de la vida humana, no sólo individual sino socialmente. El buen juicio abre perspectivas que nos permitan mirar todos los aspectos de la vida humana: salud, enfermedad, pobreza, trabajo, educación, convivencia, emociones, miedos y la misma muerte.

4. *Gusto*, último concepto básico del humanismo. La primera cuestión que buscamos resolver es ¿qué entendemos por gusto? Pues su primera referencia parece que nos conecta con el sentimiento, con la relatividad de apreciación individual o subjetiva. Por esta razón comenta Gadamer:

La larga historia de este concepto que precede a su utilización por Kant como fundamento de su crítica de la capacidad de juicio permite reconocer que originalmente el *concepto de gusto* es más moral que estético. Describe un ideal de humanidad auténtica, y debe su acuñación a los esfuerzos por separarse críticamente del dogmatismo de la —escuela—. Sólo bastante más tarde se restringe el uso de este concepto a las —bellas artes—.¹⁹

Y nosotros pensamos ¿a qué se refiere con humanidad auténtica? Desde esta perspectiva, comenta Gadamer,

¹⁹ *Ibidem*, p. 66.

el gusto se vincula directamente con la libertad, con la capacidad de elegir, adquiriendo así una cierta “espiritualización” y alejándose un tanto de lo puramente sensorial e instintivo.

El gusto está vinculado así con la capacidad de enjuiciar, con el concepto de formación de una sociedad cultivada, traspasando, por tanto, el sentido de las preferencias individuales. “Por lo tanto no cabe duda de que con el concepto de gusto está dada una cierta referencia a un *modo de conocer*. Bajo el signo de buen gusto se da la capacidad de distanciarse respecto a uno mismo y a sus preferencias privadas”.²⁰ Así el gusto cae dentro del rango de lo social no de lo individual. Sólo cuando se limita al orden de las preferencias individuales se entiende aquella expresión: “en gustos se rompen géneros”, sobre ellos no se puede argumentar o consensuar, en todo caso la discusión en torno a ellos provoca riñas. Al “buen gusto”, dice Gadamer, no se opone el “mal gusto”, su opuesto es más bien “el no tener gusto”. El gusto encuentra su expresión de generalidad en la *moda*: aquella que se impone como gusto general; sin embargo, debe determinarse ejerciendo su capacidad de discernimiento para no quedar sometido al rango de la moda pasajera. Esto significa que la moda misma está sujeta al buen gusto y no a la inversa. Con lo cual el gusto adquiere una significación de conocimiento propio y se libera del yugo del vaivén de la opinión o de la generalidad. En estos términos se puede establecer un paralelismo entre el gusto (como capacidad de discernimiento) y la capacidad de juicio. Por otro lado, su relación con la

²⁰ *Ibíd.*, p. 68.

vida moral se establece cuando el buen gusto se manifiesta en la aceptación del bien y en el rechazo al mal.

En este mismo sentido se establece una estrecha relación entre belleza y moral cuando se trata del ser humano, de la persona. Ésta jamás podrá ser tomada como medio, sino como fin en sí misma, de ahí que su determinación moral esté íntimamente vinculada con su belleza. Toda decisión moral requiere de gusto, sin que éste se constituya en el fundamento del juicio moral, pero está presente. Comenta Gadamer: “Aquel a quien lo injusto le repugna como ataque a su gusto, es también el que posee la más alta elevada seguridad en la aceptación de lo bueno y en el rechazo de lo malo, una seguridad tan firme como la del más vital de nuestros sentidos, el que acepta o rechaza el alimento”.²¹ Lo que nos remitiría a una ética del buen gusto. Podemos asentir o disentir respecto a todo lo dicho, pero lo importante es abrir un lugar privilegiado al modo de ser, pensar y vivir distintos al nuestro, donde las diferencias no sean un obstáculo para la convivencia en común ni, mucho menos, un impedimento para la búsqueda de solución a los conflictos que atentan contra la propia humanidad. Términos en los que es comprensible la propuesta gadameriana de los conceptos básicos del humanismo en su dimensión ético-hermenéutica.

El gusto se orienta hacia la conformación de una sociedad nueva, es decir, de una sociedad buena. Bajo esta orientación no puede quedar atrapado o ligado a los intereses o preferencias privadas. “Por su esencia más propia el gusto no es pues cosa privada sino un fenómeno social

²¹ *Ibidem*, p. 72.

de primer rango.”²² Puesto que el gusto tiene que ver con la capacidad de juicio reflexiva (modo de conocer) no se limita a lo que es bello en la naturaleza y en el arte, sino que abarca “todo el ámbito de costumbres y convivencias”²³; con la pretensión de aperturar el sentido del gusto Gadamer expresa un pensamiento contundente al respecto, dice: “... lo bello en la naturaleza y en el arte debe completarse con el ancho océano de lo bello tal y como se despliega en la realidad moral de los hombres.”²⁴ Un llamado más a pensar en nuestra realidad humana actual.

La repugnancia de lo injusto como una manifestación que ataca al propio gusto es una señal de seguridad en la aceptación de lo bueno y rechazo de lo malo.

Como se procedió con los conceptos anteriores, también ahora podemos encontrar aspectos de este concepto básico del humanismo que se han visto envueltos y afectados por esta situación de la pandemia en nuestro mundo. El interés es: ¿de qué manera podemos aprovechar algunas consideraciones que posibiliten atender las afecciones que han dañado a la humanidad y que, posiblemente, hemos olvidado?

Después de toda esta complejidad que ha venido a provocar el Coronavirus y que nos ha llevado a plantearnos una serie de interrogantes, siempre permanece la duda acerca de su origen, sus intenciones, sus repercusiones, su duración, etcétera.

²²*Ibidem*, p. 68.

²³*Ibidem*, p. 70.

²⁴*Ibidem*, p. 71.

A manera de reflexiones “finales”

Este fenómeno de la pandemia, y todo cuanto la rodea, ha sido objeto de múltiples visiones e interpretaciones, cada una de ellas con propósitos específicos que buscan iluminar la situación y hacernos caer en la cuenta de nuestras tareas y responsabilidades. Nuestra visión pretende “esclarecer” este fenómeno visto “al trasluz de las enseñanzas del humanismo”. Por eso, al final de estas reflexiones, por motivo de la pandemia, se nos exhorta a mantener una actitud positiva y en defensa de la vida. Cuidar de nosotros mismos y así cuidar de la vida de los demás.

En fin, la presencia de esta enfermedad ha puesto en evidencia nuestra debilidad, fragilidad y miedo a la muerte. Se nos ha olvidado que somos seres contingentes, finitos y temporales; que nuestro destino final es la muerte. Somos seres para la muerte (Heidegger).

La irrupción del Covid-19 nos tomó desprevenidos, no nos lo esperábamos ni estábamos preparados para ello. ¿De qué manera podemos prepararnos ante las amenazas que nos acechan? ¿Sobre todo ante los fenómenos de naturaleza tan impredecibles como el coronavirus? No podemos confundirnos, el único recurso indispensable ante este tipo de amenazas es la educación. Así, el centro de gravedad que debe mover al ser humano es la educación que nos permitirá prepararnos.

La verdadera educación nos conduce a: *ser-hacer humanos*. Si somos seres humanos, nuestro hacer será humano. “Nadie da lo que no es”. El compartir no es sino una expresión del ser. Por eso tratar de desentrañar lo que somos y hacemos es la oportunidad que nos brinda este

confinamiento. El esfuerzo por existir y el deseo de ser ha de estar respaldado por nuestras obras.

La pandemia debe permitirnos saber-valorar lo que tenemos: salud, amistad, familia, trabajo, casa, escuela, esperanza, educación, etcétera, con lo cual podremos afrontar las turbulencias e infortunios que vivimos.

Nosotros consideramos que el recurso a la educación, a través de la hermenéutica, permitirá formar seres humanos capaces de asumir responsabilidades a favor de la comunidad.

La irrupción de esta pandemia en México ha revelado la falta de formación humanística en el pueblo mexicano. No alcanzamos a ver el sentido de responsabilidad común.

Bibliografía

Gadamer, Hans-Georg, (1977), *Verdad y método*. Fundamentos de una hermenéutica filosófica, Sígueme, Salamanca.

_____, (1996), *El estado oculto de la salud*, Gedisa, Barcelona.

Habermas, Jürgen, (1990), *Conocimiento e interés*, Taurus, Buenos Aires.

Esquivel E., Noé Héctor, (2012), *Trazos para una ética hermenéutica en la vida y obra de Hans-Georg Gadamer*, Torres Asociados, México.

Resumen

Las ideas aquí expresadas no tienen otro propósito más que colocarnos frente a nosotros mismos, a nuestros intereses, a nuestros gustos y preocupaciones (si es que las

hay). Es pensar nuestra condición humana en una situación de crisis provocada por el COVID-19 y vincularla con los conceptos básicos del humanismo expuestos por Gadamer: formación, *sensus communis*, capacidad de juicio y gusto.

Re-pensar la comunidad nacional (a propósito de la pandemia)

Raúl Trejo Villalobos¹

Presentación

Desde antes de la pandemia ya habíamos visto y escuchado algo vagamente sobre el resurgimiento de nacionalismos contra la globalización. Durante este año 2020, conforme avanzaba el coronavirus en el mundo, al fin y al cabo una de las múltiples expresiones de la globalización, una de las cuestiones que nos llamaron la atención era el énfasis que se hacía en cuanto a las reacciones que tenían los diferentes jefes de estado con sus respectivas poblaciones, países y el cierre de fronteras. Recordamos entonces el resurgimiento de los nacionalismos, con todo y el desgaste y agotamiento que había tenido el tema. También recordamos, por otro lado, que una de las varias preocupaciones del grupo Hiperión, que se puede rastrear en sus textos, fue precisamente el de la comunidad, en términos generales; y, el de la comunidad nacional, de manera específica.

Con la idea de justificar un poco más algunas posibles reflexiones, visitamos ciertas páginas de internet. Encontramos lo siguiente: El 3 de marzo de 2020, Rosendo Fraga publicó un artículo en el periódico *Clarín* con el título

¹ Profesor e investigador de la Facultad de Humanidades, de la Universidad Autónoma de Chiapas. Doctor en filosofía, Universidad de Salamanca.

lo: “Tras la pandemia, ¿Globalización o nacionalismo?”. En algunas líneas, advierte: “La realidad es que la Pandemia irrumpe en un mundo en el cual, el nacionalismo político y económico se venía revitalizando”.²

Casi dos meses después, en la página de World Socialist Web Site, se publicó un artículo que titularon: “La pandemia del COVID-19 y el surgimiento del nacionalismo económico”. En este artículo, podemos leer el siguiente apartado: “No existe ninguna solución nacional para los peligros presentados por el virus; requiere una respuesta global planificada. Una nación individual podría llegar a poner el virus bajo control dentro de sus fronteras, pero luego se vería confrontada con el peligro de una «segunda ola» de infecciones, debido a su continua propagación en otras partes del mundo. El virus no tiene pasaporte ni reconoce los controles migratorios y fronterizos”.³ Y, por último, en una entrevista realizada en agosto al historiador Nicolas Lebourg, éste declara que “una pandemia sirve para desarrollar nacionalismos agresivos”.⁴ De las tres notas, es necesario destacar, en primer lugar, la disyuntiva entre nacionalismo y globalización; en segundo lugar, la distinción entre lo económico y lo político; y, en tercer lugar, entre los nacionalismos agresivos, suponiendo con ello, al mismo tiempo, que han existido nacionalismos defensivos, como han sido los de América Latina, en buena medida.

² Consulta en línea, 30 de septiembre de 2020: https://www.clarin.com/opinion/pandemia-globalizacion-nacionalismo-_0_JB0NpAln4.html

³ Consulta en línea, 30 de septiembre de 2020: <https://www.wsws.org/es/articles/2020/04/22/pers-a22.html>

⁴ Consulta en línea, 30 de septiembre de 2020: <https://www.infobae.com/america/ciencia-america/2020/08/15/nicolas-lebourg-una-pandemia-sirve-para-desarrollar-nacionalismos-agresivos/>

Ahora bien, por otro lado, revisemos qué es lo que dicen algunos colegas sobre la nueva situación que vivimos actualmente, centrándonos en lo que afirman con respecto a México. En este sentido, en el libro *Covid México*, podemos leer una serie de preocupaciones para encaminar nuestras reflexiones filosóficas al contexto que nos convoca y apela. Por un lado, Guillermo Hurtado, dice: “La comunidad filosófica debe cumplir con la tarea a la que está llamada en este momento. El debate sobre el proyecto ético-social del nuevo régimen debe ser adoptado con toda seriedad por la filosofía mexicana. Me parece que el peligro que se debe evitar es caer en la lógica agonística en la que ha derivado la política nacional. La filosofía sobre la Cuarta Transformación no debería reducirse a ser una filosofía a favor o en contra. La filosofía mexicana tendría que poder sustraerse del campo de batalla que se ha planteado entre los dos grupos: los que están a favor de López Obrador —en tanto que líder supremo y, por lo mismo, ideólogo principal del nuevo régimen— y los que están en su contra. Mi esperanza es que la filosofía mexicana del futuro inmediato pueda ser una filosofía comprometida con México sin, por eso mismo, ser una filosofía comprometida con uno solo de los bandos”.⁵

Por su parte, Mauricio Beuchot, señala: “Las consecuencias que origina la pandemia en México nos mueven a los filósofos mexicanos a reflexionar sobre ellas desde nuestra disciplina. El ángulo ontológico, de la reflexión sobre el ser y la existencia, nos hace ver la importancia de la vida, enfrentada a la muerte. Eso nos hace captar nuestra

⁵Hurtado, Guillermo, “Como anillo al dedo. La pandemia y el lopezobradorismo”, en *Covid Mexico*, Editorial Torres Asociados, México, 2020, p. 63.

contingencia de seres humanos, de entes frágiles y vulnerables. El punto de vista axiológico, o de los valores, nos hace apreciar el valor de la vida, pues nuestro ser, nuestra existencia, es lo más importante que tenemos. Sin ella lo demás no sería posible. El prisma de la ética, que es la rama que más nos concierne, nos hace ver la obligación que todos tenemos de ayudarnos los unos a los otros. Tanto el estado como la sociedad civil, es decir, tanto el gobierno como los ciudadanos”.⁶

Y, por último, en el texto de José Alfredo Torres, podemos leer: “La dimensión de la pandemia, como asentábamos en el símil, incrementa la necesidad de un giro (humanista) parecido al de la filosofía mexicana del siglo XX. No estamos ayunos de símbolos. Sería necesario aprovechar la gesta de los aciertos y los errores dejados por aquella filosofía, reconstruyéndola, abonándola con planteamientos recientes en pos de resarcir la tradición propia”.⁷ Tanto Hurtado, como Beuchot y Torres, son conscientes y conocedores de que hubo un tiempo en que los filósofos emprendieron la fuga de la plaza pública hacia sus cubículos y que esa actitud todavía prevalece hasta cierto punto. También son conocedores de que hubo la necesidad en tiempos pasados de profesionalizar la filosofía; pero que ahora también hay la exigencia de volver a la plaza y crear los espacios para la reflexión, sin que ello signifique dejar la profesionalización que se ha ganado; mucho menos que se ignore lo que ya han pensando los filósofos del pasado inmediato y mediato.

⁶Beuchot, Mauricio, “Filosofía y pandemia en México”, en *Covid México*, Editorial Torres Asociados, México, 2020, pp. 158-159.

⁷Torres, José Alfredo, “Apunte introductorio SARS-Cov-2.México”, en *Covid México*, Editorial Torres Asociados, México, 2020, pp. 11-12.

Una vez dicho lo anterior, el propósito del presente trabajo, “Re-pensar la comunidad nacional (a propósito de la pandemia)”, consiste en recuperar un poco de lo que ya pensaron los miembros del grupo filosófico Hiperión, a mediados del siglo pasado y evitar en lo posible caer en reiteraciones infructuosas. Por tal motivo, lo que exponemos enseguida, lo dividimos en cuatro partes. En la primera, exponemos brevemente algunas nociones generales sobre la comunidad en el grupo filosófico de mediados de siglo pasado, El Hiperión; en la segunda, nos concentramos en la perspectiva ontológica sobre la comunidad, siguiendo el texto de Jorge Portilla: “Comunidad, grandeza y miseria del mexicano”; en la tercera, lo hacemos con respecto a la perspectiva política, siguiendo las primeras páginas del libro *De la libertad a la comunidad*, de Luis Villoro; y, en la cuarta, planteamos una síntesis a partir de lo expuesto en las primeras partes, pero en un nuevo contexto y con más interrogantes.

El Hiperión: generalidades sobre la comunidad

Solicitamos se nos permita, de entrada, hacer un breve muestrario sobre el tema de la comunidad, un tema recurrente, constante. Solicitamos se nos permita hacerlo a grandes trazos, con citas relativamente extensas. Por ejemplo, Luis Villoro, en “Soledad y comunión”, después de hablar sobre las formas de relacionarse con los otros desde distintas perspectivas, dice: “Pero el tú no se me presenta más que en la relación de simpatía o amor. Mientras el juicio habla siempre de un él cualquiera, el amor habla de un tú. Sobre el tú me siento incapaz de formular juicios. No pue-

do clasificarlo, pues siempre escapa a mis acotaciones. No se identifica nunca con los informes que me proporciona, ni siquiera con sus cualidades o defectos. De él ya no me interesa que pueda responder a mis preguntas, o arrojar luz sobre mis propias preocupaciones, sino que me atrae su propio e irreductible sentido. Yo y tú forma la estructura permanente de la comunión. Y este es el núcleo originario de toda comunidad”.⁸

Por su parte, Leopoldo Zea, en “La filosofía como compromiso”, habla sobre el compromiso de Sócrates con su comunidad. Posteriormente, expone los cambios que se suscitan al llegar la modernidad. Dice concretamente: “Se pasa de esa forma de convivencia que es la *comunidad* a la de la *sociedad*. Un hombre deja de ser un ente con obligaciones para convertirse en un ente con derechos”.⁹ Al final, cuando habla de Sartre, la situación, el compromiso y la responsabilidad, señala: “La situación concreta, por ejemplo, del existencialismo de Sartre, no es necesariamente nuestra situación. Como exponente de una clase y de una cultura, Sartre encuentra una situación cerrada. Sin más salida que el reconocimiento responsable de su propio fin. Nosotros los hispanoamericanos, aun no nos encontramos en tal situación. Aun somos pueblos, cuya responsabilidad, dentro de la comunidad universal, está inédita”.¹⁰

En el apartado relativo a la poesía, del *Análisis del ser del mexicano*, Emilio Uranga, al estudiar algunos de los poemas de López Velarde, dice: “En este caso se puede

⁸ Villoro, Luis, *La significación del silencio y otros ensayos*, FCE, México, 2016, p. 40.

⁹ Zea, Leopoldo, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, Tezontle, México, 1952, p. 23.

¹⁰ *Ibid.*, p. 34.

decir que López Velarde nos hace asistir al trance de la formación de la intersubjetividad, que nos inicia en el misterio complicadísimo de la plasmación de una comunicación. Salir de la soledad individual y engranarse con la soledad ajena para formar la comunidad no es un movimiento (...) «La tejedora» representa ese papel de engarce en que las subjetividades hasta entonces aisladas se ponen en comunión, se comunican”.¹¹

Salvador Reyes Nevares, en *El amor y la amistad en el mexicano*, dice: “La amistad es una de las formas de comunidad que mejor y con más constancia cultivamos en México”.¹² Enseguida, también sostiene que, a diferencia de la amistad, la comunidad civil y la comunidad política, el mexicano no las vive con entera convicción. “Se vive con apasionamiento, con absoluta nitidez, entusiasta y exclusivamente un tipo de comunidad primordial: la familia; y un segundo tipo, de estructura peculiar, que es la comunidad amistosa”.¹³

En *Conciencia y posibilidad del mexicano*, Leopoldo Zea, al hablar sobre la Revolución y cómo los mexicanos se descubrieron a sí mismos, también destaca: “Este pueblo se habrá de expresar en forma tan difícil y complicada como la tierra en que se había establecido. Un pueblo formado por hombres hostiles entre sí, como hostil era la tierra de donde tenían que sacar el diario sustento. Una tierra siempre sedienta y un terreno lleno de dificultades y fuertes contrastes climáticos, había dado lugar a hombres ais-

¹¹ Uringa, Emilio, *Análisis del ser del mexicano y otros ensayos sobre la filosofía de lo mexicano*, Bonilla Artigas, México, 2013, p. 101.

¹² Reyes Nevares, Salvador, *El amor y la amistad en el mexicano*, Porrúa y Obregón, México, 1952, p. 73.

¹³ *Ibid.*, p. 73.

lados; casi sin sentimiento de comunidad; o a comunidades en las que los contrastes sociales, económicos, políticos y culturales se harían patentes. La falta de comunicaciones había hecho imposible un sentimiento de comunidad más amplio”.¹⁴ Después de exponer esta misma problemática que ya había tratado José María Luis Mora, Zea, señala: “La idea de Nación, máxima abstracción de una comunidad, difícilmente podía ser el ideal de un hombre que apenas si podía contar con el día de mañana (...) En esta lucha no podía preocuparse por un bienestar general, sino por su bienestar inmediato, concreto; un bienestar cotidiano, al día”.¹⁵

Jorge Portilla, al inicio de *Fenomenología del relajo*, en sus notas para una definición, comenta: “En los actos del relajo el valor aparece al sujeto del relajo como «valor a poner fuera de juego por la propia acción». El relajo es una acción en el mundo y no una introspección, en la que el sujeto tome por objeto sus propios estados o decisiones. La nota de «acción», esencial al relajo, remite a su vez a otro elemento esencial, a saber: al hecho de que sólo puede presentarse en un horizonte de comunidad”;¹⁶ o, más aún, podríamos decir, hipotéticamente, el relajo juega un papel importante para disolver algunas acciones comunitarias.

En síntesis, como podrá advertirse, se hace comunidad, en su expresión mínima, desde la relación entre dos personas, la intersubjetividad, tanto como existe comunidad, una comunidad dada, en el plano de la familia. Como

¹⁴ Zea, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, Porrúa, México, 1978, pp, 21-22.

¹⁵ *Ibid.*, p, 22.

¹⁶ Portilla, Jorge, *La fenomenología del relajo*, Editorial ERA, México, 1966, p, 22.

veremos más adelante, también existen distintos tipos de comunidad, así como distintas formas de su imposibilidad.

Una perspectiva ontológica sobre la comunidad

Con el propósito de esbozar algo sobre la autognosis y el ser del mexicano, Jorge Portilla parte de la idea según la cual, en la filosofía de ese entonces, entre otras características, predomina una reflexión sobre la comunidad. Para esto, inicialmente, expone brevemente los conceptos sociológicos y las diferencias entre “sociedad” y “comunidad”, de acuerdo a Fernando Tonnies y Max Weber. Sin embargo, al considerarlos demasiados generales, precisa enseguida: “se trata de determinar, en la medida de lo posible, la estructura específica de la comunidad mexicana y poner de manifiesto esta estructura como fundamento de manifestaciones más superficiales y visibles que son patrimonio muy peculiar de estilo de vida”.¹⁷ De aquí que se vea en la necesidad de partir de un “concepto cotidiano, corriente o preontológico”.¹⁸ En este sentido, dice que una primera manera de concebir a la comunidad es como una persona, un ente o “el ser centro responsable ideal de imputación de actos”.¹⁹ Y también de los propósitos que se puedan adivinar detrás de esos actos. Para ejemplificar esta primera noción, una noción vaga, Portilla habla de “la política de Estados Unidos en la América Latina”, “la historia de Francia”, “el destino de una familia”.

¹⁷ Portilla, Jorge, “Comunidad, grandeza y miseria del mexicano”, en *La fenomenología del relajo*, Editorial ERA, México, 1966, p. 122.

¹⁸ *Ibid.*, p. 122.

¹⁹ *Ibid.*, p. 123.

Después de advertir cierto grado de objetividad en esta noción, también se refiere a la imposibilidad de situarse desde un punto de vista externo, el cual solamente podría hacerlo un extranjero. Dice: “No podemos, en forma alguna, situarnos fuera de nuestra comunidad nacional, de la misma manera que no podemos situarnos realmente fuera de nuestra comunidad familiar”.²⁰

Una segunda noción consiste en concebir a la comunidad como horizonte articulador de actos. En este sentido, especifica: “En la vida diaria, más en la vida del hacer que en la del pensar y en la de hablar, está operando una vivencia o concepción de la comunidad como horizonte. Y, más precisamente como horizonte articulador de actos, o como horizonte de comprensión de ciertos actos, y quién sabe si no de la mayoría casi absoluta de los actos humanos”.²¹ El ejemplo de esta noción lo encuentra Portilla en las elecciones. El horizonte articulador de todas las acciones realizadas por todos los votantes es la Nación Mexicana en su vida política; un horizonte sin el cual, todas las acciones de los votantes no solamente pierde sentido sino que también haría dudar seriamente de nuestras facultades mentales.

Otros ejemplos de esta misma noción tienen que ver con el hecho de que no solamente nos movemos en una comunidad nacional sino en diversas comunidades de distinta índole: gremios profesionales, clase social, la familia, entre otros. En todas y cada una de éstas, el horizonte tiene una importancia capital para nuestras acciones, en tanto que una de sus funciones es la de “servir como muros que nos devuelven un eco portador del sentido de

²⁰ *Ibid.*, p, 123-124.

²¹ *Ibid.*, p, 125.

nuestra acción”.²² Desde esta perspectiva, antes que hablar de la inexistencia del horizonte, se habla de las fallas del horizonte; fallas en las que se hace patente que nuestro voto, en el caso de las elecciones, “no tenía precisamente el sentido que nosotros le dábamos”.²³ De aquí la posible explicación de una vida política débil, además de otros efectos y consecuencias. Sintetiza Portilla: “Pues bien, todo pasa como si estas estructuras de trascendencia que hemos denominado horizontes de comunidad adolecieran en nuestro país de una falla o articulación, de tal manera que determinarían sólo muy débil y lateralmente nuestra vida y nuestra acción. Tal vez sea este hecho que determine con mayor fuerza nuestro carácter nacional”.²⁴

A manera de hipótesis, Portilla sostiene que estas fallas del horizonte articulador podrían explicar una serie de hechos típicos, como por ejemplo, la mordida, el cohecho, el regateo o la “casa chica”, todos y cada uno que revelan el fracaso de la comunidad, estatal o familiar.

Reconoce nuestro autor que estas situaciones se dan en todo el mundo y no solamente en México. Pero también considera, para pasar de algo meramente anecdótico a una explicación de mayor alcance, que estas situaciones son expresiones o derivaciones de lo que Emilio Uranga plantea en su “Ensayo de una ontología del mexicano” al hablar del carácter nacional en los términos de un sentimiento de fragilidad, de la inactividad y una tendencia a la introversión. Antes que oponerse a las ideas de Uranga, Portilla las amplía y fortalece con la idea heideggeriana según la cual “el horizonte de comprensión del ser es el tiempo”, esto es:

²² Ibid., p, 126.

²³ Ibid., p, 126.

²⁴ Ibid., p, 126-127.

“como un futuro que va haciéndose presente para convertirse en un pasado”.²⁵ De aquí que se conciba la existencia como un proyecto o un movimiento de proyección, en términos generales; pero, en el caso del mexicano, se exprese como un aplazamiento de las acciones, a partir del cual, el horizonte comunitario resulta lejano o desarticulado.

La tercera noción sobre la comunidad en el sentido ontológico anteriormente señalada es la co-existencia, el cual se expresa en un “nosotros” y éste a su vez se expresa en la institución o las instituciones. Desde esta perspectiva, dice: “Existir es co-existir, el ser del hombre no es sólo un ser-ahí o existencia sino un ser con otros o coexistencia, y esta estructura ontológica es lo que posibilita que usemos con sentido la palabra nosotros que es algo así como el dios tutelar de las instituciones”.²⁶ Después de exponer algunas ideas heideggerianas sobre el asunto, Portilla considera de mayor importancia la crítica que hace Sartre sobre las mismas en los términos de que tienen un mayor alcance ontológico, pues Heidegger se quedaría en una abstracción expresada en el “uno cualquiera”, mientras que Sartre, más concretamente, posibilita, antes que el “uno cualquiera”, un “nosotros dos”. Un “nosotros dos” donde verdaderamente se da la comunidad.

Dice Portilla: “sólo dentro del campo de esta relación viva y auténtica busca el mexicano la plenitud que le está negada en la dimensión meramente societaria de su existencia”.²⁷ Para ejemplificar esta idea, nuestro autor refiere que en el ámbito de la política, ésta no es una proyección de acciones comunes sino acciones de una persona,

²⁵ Ibid., p, 128.

²⁶ Ibid., p, 133.

²⁷ Ibid., p, 135.

de un caudillo. De aquí que sea explicable que los mexicanos crean más en Benito Juárez que en el liberalismo, en Zapata y en Cárdenas, antes que en la reforma agraria o el movimiento obrero. En efecto, Portilla habló de caudillismo, pero también acota que este tipo de caudillismo es distinto del europeo: mientras el mexicano es un caudillismo de buena fe, el de Europa es de mala fe. Por otro lado, también acota que esta relación cercana entre amigos, puede entenderse como una expresión del individualismo, sin embargo esto lo considera como un error, pues donde más se ha expresado el individualismo, como en Estados Unidos e Inglaterra, es donde precisamente las instituciones tienen más peso.

Una noción política sobre la comunidad

La comunidad es un tema que ha estado presente en diversos momentos de la trayectoria filosófica de Luis Villoro, como ya vimos en páginas anteriores. Una de las últimas veces en que la aborda es en *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (México, FCE, 1997). En este apartado nos ocuparemos solamente de una parte de *De la libertad a la comunidad*.

En sus primera líneas, dice Villoro: “México, sentimos todos, vive un proceso de cambio: existe un país que parece escurrírsenos de las manos y otro que apenas asoma en la esperanza”.²⁸ Enseguida, describe y expone los desencantos de la modernidad: las consecuencias nefastas del dominio de la naturaleza y del desarrollo de la tecnología, los estados totalitarios, a pesar de las revoluciones eman-

²⁸ Villoro, Luis, *De la libertad a la comunidad*, FCE/ITESM, México, 2001, p. 17.

cipatorias. “Junto al desencanto, un templado realismo”,²⁹ sugiere nuestro autor. Un realismo que pueda dar lugar a una nueva moral.

Para esto, propone rescatar algunas ideas de cierto liberalismo; ideas-lema, les llama: la libertad individual, la democracia, el adelgazamiento del estado y la productividad y el desarrollo. En cuanto a la primera, la libertad, sostiene que ésta asegura la dignidad de las personas y su máxima expresión son los derechos humanos, en tanto que éstos, entre otras cuestiones protegen a las personas frente al Estado. En cuanto a lo segundo, la democracia, dice: “se entiende naturalmente como una serie de procedimientos de gobierno adoptados por los países occidentales más desarrollados: elecciones, representación popular, división de poderes, decisiones por mayoría”.³⁰ Después de que el Estado se había convertido en el “ogro filantrópico” que menciona Octavio Paz, en el monstruo que devoraba a los hombres para hacerlos felices, Villoro sugiere que habría que amarrarle las manos al monstruo y que incluso se le puede convertir en un servidor de las empresas privadas. Por último, entiende que la producción y el desarrollo es aquello que debe tener todo programa político.

Villoro es consciente de que el liberalismo tiene a la exclusión como su lado oscuro. Esto es palpable no solamente en el sentido de que se tenga la libertad de la elección de vida razonable sino también la igualdad de las condiciones sociales para realizar dicha elección de vida. De aquí que señale: “La igualdad en la libertad supone dos cosas: primero, igualdad en las condiciones mínimas para satisfacer las necesidades básicas cuya carencia impide toda elección: alimentación, vivienda, vestido, protección contra la enfermedad y la muerte violenta. En segundo lugar, supone igualdad de oportunidades sociales para ejer-

²⁹Ibid., p, 20.

³⁰Ibid., p, 22.

cer nuestra elección: condiciones mínimas semejantes de educación, de trabajo, de cuidado a la salud”. Y, enseguida, enfatiza: “Una sociedad que no procura esas condiciones para todos está necesariamente escindida”.³¹ Vistas las cosas de esta manera, inicialmente, considera hasta ridículo hablar de comunidad.

No obstante, lo plantea y pregunta: ¿Es posible pensar en una sociedad que haga compatible la libertad individual con la comunidad? Después de exponer la definición que ofrece Max Weber, Villoro señala que la comunidad es algo distinto a la sociedad por contrato. Esta última es el resultado de todas las decisiones individuales, mientras que la primera se “dirige por el interés del todo”.³² Sin que deje de haber una tensión siempre presente entre el individuo y la comunidad, se considera que la comunidad tiene por fundamento el servicio. Por otro lado, la comunidad no renuncia a la “afirmación de la identidad personal”.³³

Entre la sociedad política y la comunidad, señala enseguida: la primera tiene “virtudes públicas derivadas del respeto a la libertad de los demás; la principal es la tolerancia. La comunidad va más allá: respeta la pluralidad de fines y valores que cada individuo se plantea, pero también postula fines y valores comunes que cada quien tendrá que hacer suyos si pretende superarse”.³⁴ A partir del servicio, también considera que se pueden generar virtudes olvidadas: “generosidad, desprendimiento, abnegación, fidelidad, solidaridad, humildad y, la más alta de todas,

³¹Ibid., p, 23-24.

³²Ibid., p, 25.

³³Ibid., p, 26.

³⁴Ibid., p, 26.

fraternidad”.³⁵ Y, sin embargo, la comunidad es inestable: la amenaza siempre será el individualismo, por un lado; y, por otro, cuando se impone la colectividad, la pérdida de la libertad.

Existen, por supuesto, distintos tipos de comunidades, desde la familiar hasta la religiosa. Las que interesan, por el momento, dice Villoro, son aquellas que tienen relación con el poder político, desde el clan hasta el de una nación. No obstante que podemos considerar a las comunidades de tipo tradicional, previas a la modernidad, como las que existen en América, con cierto grado de pureza o no, “la idea de comunidad permanece como un ideal por alcanzar”.³⁶ Después de describir brevemente las comunidades indígenas, se pregunta: “¿podríamos realmente seguir las nosotras?”.³⁷ Y se responde: “Las formas de vida de las comunidades tradicionales no son exportables sin más a las sociedades modernas”.³⁸ De aquí que se proponga proyectar una forma de vida colectiva, de una comunidad, sin olvidar los logros de la modernidad.

Se trataría, en efecto, de un nuevo tipo de comunidad. Una que se fundaría en la autonomía individual; una en la que el servicio sea producto de una elección social y política plenamente libres. Antes que ser una comunidad dada, como las anteriores a la modernidad, sería un “fin asumido para dar sentido superior a nuestras vidas: la nueva comunidad sería un mundo otro, construido por la voluntad concertada de muchos”.³⁹ De aquí el replanteamiento

³⁵ Ibid., p, 27.

³⁶ Ibid., p, 29.

³⁷ Ibid., p, 31

³⁸ Ibid., p, 31.

³⁹ Ibid., p, 32.

de las cuatro ideas-lema anteriores: libertad, democracia, Estado y desarrollo.

Teniendo como base los derechos humanos, en primer lugar, la comunidad, además de asegurar la libertad de todos, no debe aceptar la exclusión. Es decir, se tiene que procurar la elección de vida y las condiciones sociales para realizar esa elección de vida. Si se considera esto como metas comunes, habría que trabajar en ello paulatinamente. En la misma idea de la libertad, por otro lado, “ningún individuo puede elegir y realizar libremente un plan de vida más que en el ámbito de posibilidades reales que le ofrece la cultura en que participa, por rudimentaria que ésta sea”.⁴⁰ Esto último, en los términos de una sociedad multicultural como la nuestra, para conjuntar tanto los derechos del individuo como el de los pueblos.

En lo que respecta a la idea de la democracia, se considera a la participativa, como complemento de la representativa. En cuanto a la tercera idea, la del Estado, éste debe asumir y promover los fines comunitarios. “El estado comunitario futuro tampoco podría imponerse a los ciudadanos. Tendría que respetar la multiplicidad de los fines, valores y formas de vida que componen la sociedad real”.⁴¹ Por último, con respecto a la producción y al desarrollo, se admiten algunas desigualdades si eso aumenta la productividad; y, se admite el favorecimiento de algunos solamente si el aumento de la producción es para beneficio de los menos favorecidos.

Termina Luis Villoro este apartado, hablando una vez más de la crisis por la que pasa el país y de la pérdida del proyecto nacio-

⁴⁰ Ibid., p. 34.

⁴¹ Ibid., p. 35.

nal que se había gestado en la Revolución de 1910. Considera, asimismo, que a pesar de la crisis del estado liberal en general, en el caso particular de México se tienen algunas situaciones privilegiadas: las comunidades indígenas como modelo y una larga historia de luchas populares, desde Hidalgo hasta Zapata. Y cierra: “El nuevo proyecto de nación no tendría por qué expresarse en una ideología doctrinaria. Bastaría con proclamar la unión de dos ideas regulativas, claves para orientar la construcción de una sociedad renovada. Esas ideas serían: libertad de realización para todos y, entre todos, comunidad”.⁴²

Síntesis e interrogantes en un nuevo contexto

Recuperemos las tres nociones sobre la comunidad desde una perspectiva ontológica: una persona o un ente con propósitos y actos de los que pueda ser responsable: es decir, una familia, un grupo de amigos, un gremio, una clase social; un horizonte articulador de las acciones de esa persona o ente: es decir, un horizonte que dé sentido a las acciones; y, por último, la institución, esto es, la coexistencia y su mínima expresión en la amistad. Según Jorge Portilla, con las primeras dos nociones, primordialmente con la segunda, México, en tanto que comunidad, es una miseria. Esto quiere decir que en la relación de las acciones de los mexicanos con respecto al horizonte (el horizonte que debería articular y hacer eco a las acciones de los mexicanos) hay un fallo.

Este fallo trae como consecuencia, dice Portilla: “una vida política débil con todas las consecuencias que acarrea y que tenemos todos al alcance de la mano: la ambigüe-

⁴² Ibid., p, 37.

dad ampulosa de los actos en que esta vida se manifiesta; el tono demagógico y hueco en los discursos, proclamas, informes, etc., en general no saber a qué atenerse”.⁴³ El cohecho, en particular, es posible porque el funcionario “no actúa como representante de esa trascendencia de comunidad que se llama el Estado, sino como representante de sus intereses personales”.⁴⁴ Y, por último, ya no desde la perspectiva del funcionario del Estado, sino desde el ciudadano común, con “la mordida”, en efecto, al fallarle a la comunidad nacional nos fallamos a nosotros mismos, y a la inversa. Y, con el fenómeno de la “casa chica”, se revela la imposibilidad de hacer comunidad desde el ámbito de la familia.

Según Leopoldo Zea, la imposibilidad de la comunidad nacional consiste básicamente en la poca comunicación entre mexicanos y el apego a la tierra, a la localidad, desde donde la nación si acaso se ve, se ve como una abstracción; pero, más todavía, porque hay una carencia de sentimiento de comunidad.

La grandeza de México, en tanto comunidad, sin embargo, al decir de Portilla, se puede constatar en la intersubjetividad, en la amistad. Dice Portilla, “sólo dentro del campo de esta relación viva y auténtica busca el mexicano la plenitud que le esté negada en la dimensión meramente societaria de su existencia”⁴⁵ La amistad, pues, como dice Reyes Navares, el mexicano la vive apasionadamente y con absoluta nitidez.

La dimensión ontológica de estas nociones radica en dos puntos: en primer lugar, en buscar la experiencia origi-

⁴³ Portilla, Jorge, Op. Cit, p, 126.

⁴⁴ Ibid, p, 127.

⁴⁵ Ibid., o, 135.

naria de la comunidad, previa a las nociones sociológicas; y, en segundo lugar, ampliar la ontología del accidente. Con cierto optimismo, Portilla dice: “Debe existir la posibilidad de realizar con plenitud un «nosotros» esencial donde todo «él» pueda ser un «tú» y todos «ellos» un «vosotros» en una comunicación viva y auténtica. Sólo una tal constelación merece el nombre de comunidad y nuestro destino como nación se juega paralelamente con nuestra capacidad de realizarla”.⁴⁶

Recuperemos, además, las cuatro ideas-lemas reformadas que propone Villoro, cinco décadas después: la libertad, una libertad para elegir un modo de vida y las condiciones sociales y económicas para poder realizar dicho modo de vida elegido; la democracia, una democracia participativa, como complemento a la representativa; el Estado, un Estado promotor de la comunidad; y la producción y el desarrollo. A cinco décadas de su estudio “Los grandes momentos del indigenismo en México”, Villoro modificó su actitud y considera la necesidad de tomar en cuenta a los pueblos originarios tanto como parte de la constitución de un Estado multicultural como de lo que se pueda aprender de ellos en cuanto algunos aspectos de vivir en comunidad; una comunidad en la que no se renuncie a la libertad.

Una vez que ha señalado la decepción de la modernidad, la caducidad del Estado-nación y las graves consecuencias del neoliberalismo económico; una vez analizados los problemas, también termina con un cierto optimismo al plantear una nueva moralidad. “Libertad de realización para todos y, entre todos, comunidad”.

⁴⁶ Ibid., p. 138.

Hasta aquí las ideas de los dos filósofos, Portilla y Villoro. ¿Qué nos dicen a dos años de un nuevo gobierno? ¿Qué nos dicen a seis meses de un confinamiento derivado de una pandemia? ¿Qué podemos re-pensar de lo dicho si se gestan, a partir de la pandemia, nacionalismos agresivos?

Para empezar, consideramos que el 1 de julio de 2018 hubo una efímera expresión de esa comunidad nacional a la que aludimos en páginas anteriores; cierto, con todo y los detalles que se quieran. Los detalles de mayor importancia, sin embargo, son los siguientes: se celebró que haya ganado un candidato, pero no se celebró que haya ganado la ciudadanía. Sucedió entonces lo que en otras ocasiones: la ciudadanía cumplió su papel de ir a las urnas y enseguida se retiró. Pudo haber sido de otra manera: estar pendientes de las acciones del nuevo gobierno.

En los dos años que van de gobierno, como en todo gobierno que inicia, se han cometido muchos errores y muchos aciertos. Pero quizás los dos errores mayores han sido que el titular del ejecutivo se haya convertido en la única voz del gobierno y además, en buena parte de su discurso, todavía siga en campaña. Esto ha traído como consecuencia, si ya existía desde antes, un mayor énfasis en la polarización de la opinión pública, elemento de mayor importancia para pensar en la imposibilidad de una comunidad nacional.

Con respecto a la pandemia, se han comentado, y mucho, los equívocos y los errores del gobierno. Con relación a algunos de ellos, no seremos nosotros quienes vayamos a desmentirlos. Sin embargo, también se olvida que los factores en la incidencia de la cantidad de infecciones y muertes son muchos más y más complejos y que vienen de

tiempo atrás. Con esto, no pretendemos exculpar al gobierno de sus malas decisiones. Mencionamos tres: el sistema de salud, desde antes, estaba desmantelado; el índice de la economía informal (condición necesaria para realizar un modo de vida que se haya elegido y, al mismo tiempo, motivo por el cual es imposible cumplir con el confinamiento para un porcentaje importante de la población), desde antes, era muy alto; y, finalmente, el sistema alimenticio de los mexicanos, desde antes, era deplorable.

Todos y cada uno de estos factores hacen pensar, en efecto, en la imposibilidad de una comunidad nacional. Vistas las cosas así, ¿qué comunidad nacional somos para enfrentar posibles agresiones de otras naciones?, ¿qué comunidad nacional somos para enfrentar posibles rebotes del virus?

El México poscoronial.

La Cuarta transformación en los tiempos de la pandemia

Mario Teodoro Ramírez¹

El joven filósofo alemán Markus Gabriel (n. 1980) ha venido usando la expresión “poscoronial” –con un guiño a la expresión “poscolonial”– para referir las nuevas condiciones del mundo a partir de la pandemia de la covid19. Así lo hizo en la conferencia “Virus y sociedad: la crisis del orden simbólico” que impartió el pasado 23 de septiembre dentro de la cátedra Alfonso Reyes del Tecnológico de Monterrey². Ahí sostuvo que el impacto de la pandemia en la conciencia social ha tenido aspectos tanto negativos como positivos. Negativamente, porque la exacerbación de los miedos sociales ha justificado el reforzamiento de las tendencias autoritarias y la cerrazón –hacia el interior y hacia el exterior– de los Estados nacionales. Positivamente, en cuanto la situación límite en que nos encontramos hace evidente que existen necesidades básicas y valores universales que todos los humanos compartimos o debemos compartir. Aunque Gabriel no especificó mucho sobre este punto, podemos suponer que se trata de los valores de la solidaridad, la justicia, la libertad, la verdad, la racional-

¹Doctor en filosofía por la UNAM. Profesor emérito de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Miembro del SNI, nivel III.

²Se puede ver la conferencia aquí: <https://www.facebook.com/CatedraAR/videos/262135708323621/>

dad, entre otros. La crisis del coronavirus apunta, pues, a la necesidad de configurar un nuevo orden simbólico, más allá de los equívocos relativistas de la posmodernidad y de las configuraciones sociales y políticas de la modernidad, particularmente lo que se refiere al orden colonial y poscolonial que ha atravesado esa época y determinado la organización geopolítica del mundo.

Ahora bien, consideramos que el nuevo orden simbólico que sugiere en su intervención Markus Gabriel debería ir acompañado del establecimiento de un nuevo orden económico-social, un orden regido objetivamente por principios universales de racionalidad, justicia y libertad. Estos nuevos órdenes no podrán surgir por sí solos, tendrán que ser construidos y se hará necesario un sujeto de esa construcción que no puede ser otro que un gobierno mundial democráticamente integrado por representantes de todo el mundo. Este gobierno deberá estar organizado sobre una Constitución política global, que defina los principios que deberán normar las relaciones entre Estados, pueblos y ciudadanos del mundo –los cosmopolitas– y las tareas comunes a la humanidad para la resolución de sus problemas y necesidades más acuciantes; adicionalmente, un gobierno mundial será el medio para enfrentar situaciones de emergencia que pongan en peligro a la población mundial, como el coronavirus.

¿Cuál puede ser la posición de México en el nuevo orden simbólico, socioeconómico y geopolítico poscolonial? La pregunta atañe tanto a la política interior como a la política exterior del gobierno mexicano, y atañe también al papel de la sociedad y particularmente a las tareas del pensamiento mexicano en sus distintas prácticas: filosofía, ciencias, humanidades, arte, política, comunicación, movi-

miento sociales y culturales, etcétera; en pocas palabras: la cultura mexicana en su conjunto. De esta manera, me ocuparé en los siguientes apartados de plantear 1) ideas acerca de la política internacional en la circunstancia actual y del rol que puede o debe desempeñar México; 2) reflexión sobre la realidad, el significado y las posibilidades del programa de la cuarta transformación del gobierno de López Obrador en el contexto de la pospandemia; 3) lineamientos de una fundamentación filosófica y ética de la política y de una política cultural para México en la época posneoliberal bajo la idea de una democratización radical de la cultura.

1. Política internacional pospandemia

Cabe aclarar que el término “pospandemia” (o poscoronial o posvovid19) no significa una época donde ya no existe la pandemia, sino una época –la nuestra– donde tenemos que convivir con la enfermedad con la esperanza en que aparezca un medicamento o una vacuna que ayude a controlarla o desaparecerla en definitiva (lo que parece muy difícil). El rango global de la pandemia implica y requiere la definición de una política igualmente global, es decir, el establecimiento de acuerdos internacionales para actuar juntos –la humanidad– y luchar coordinadamente contra el coronavirus y sus desastrosos efectos. Estos acuerdos deberán tomarse sobre la base de nuevos principios de política internacional y de una nueva organización geopolítica del mundo, para ahora y el porvenir. Una enseñanza de la pandemia es que por más avances científicos y tecnológicos la humanidad no está a salvo de catástrofes o amenazas de distinta índole, incluidas las que son producto de la acción humana como los accidentes nucleares o los efec-

tos de la contaminación y el cambio climático, pero también las que son efecto de un funcionamiento económico que favorece la concentración de la riqueza y el crecimiento de la pobreza en escala mundial.

En general, el orden socioeconómico existente ha tenido como rasgo principal la **irracionalidad** de sus supuestos y forma de operar. Podemos especificar a continuación este rasgo, y la alternativa de un nuevo orden global, justo, racional y eficaz. Son tres las formas básicas del comportamiento irracional de las sociedades y los individuos; son también los ámbitos donde un gobierno mundial deberá actuar en principio hacia la conformación de un mundo racional o, al menos, *más racional*.

a.- La irracional e injusta distribución de la riqueza que produce, por un lado, sectores sociales minoritarios opulentos, donde priva el gasto suntuario y el despilfarro de recursos, esto es, el consumo irracional, mismo que impacta sobre las capacidades productivas del planeta contribuyendo a la contaminación y a la destrucción de hábitats; y por otro lado, grandes sectores de la población carentes de lo básico para la sobrevivencia, situación que favorece migraciones incontrolables, enfermedades, violencia social y delincuencia generalizada. En el mundo interconectado de hoy día, como ha sucedido con el coronavirus, nadie está a salvo de los efectos de una situación crítica que ocurra en cualquier parte del planeta. El reconocimiento racional de las consecuencias negativas para todos de las disparidades extremas que se dan en el mundo debe conducirnos al establecimiento de un orden económico más equitativo y de políticas globales que contribuyan a salir de la marginación a amplias regiones del planeta. Esto requiera empezar a tomarse en serio el proyecto de una

Constitución y un gobierno mundial, en la forma inicial de un parlamento con la capacidad para estatuir leyes y reglamentos de observancia para todos los Estados y todas las comunidades.

b.- Un gobierno mundial deberá ocuparse también de combatir la irracional afectación del medio ambiente y la vida natural en general por obra de sistemas empresariales preocupados únicamente por las ganancias y el reforzamiento de las estructuras de dominación política. En el mundo multipolar y socialmente fragmentado de hoy, en que cada instancia solo cuida su propio interés, no hay manera de poner en práctica una política ambiental eficaz y de gran alcance. Solo el acuerdo de la comunidad global puede lograr que el cuidado del planeta pueda convertirse en compromiso real de todos los países, tanto de los Estados nacionales como de las comunidades multinacionales (Latinoamérica, Europa, Sudeste asiático, etcétera). Mientras cada cual actúe de forma aislada y a su buen entender y conveniencia no podrá avanzarse seriamente en la corrección de la grave crisis ecológica que padecemos. Claramente, la resolución de esta problemática requiere el concurso no solo de los órdenes institucionales sino de cada habitante del mundo. Todos somos responsables, según nuestras conductas y hábitos de consumo, del deterioro medioambiental y sus preocupantes efectos a mediano y largo plazo. Es necesaria entonces la formación en las sociedades y los individuos de una conciencia ecológica rigurosa y la adecuación de los programas educativos y las

políticas de comunicación e información a esta nueva exigencia de responsabilidad personal y comunitaria³.

c.- Los cambios institucionales para la conformación de una sociedad mundial requieren de una transformación profunda en el nivel de la conciencia humana que permita superar las formas irracionales de los comportamientos interhumanos, como la violencia, el odio, la voluntad de dominación, la exclusión y la discriminación por diversas condiciones: sexuales, étnicas, raciales, religiosas, de edad, de nacionalidad, por preferencias sexuales, gustos estéticos, costumbres, apariencia, enfermedad, etcétera. Pero acabar con la discriminación debe conducirnos a restablecer la unidad de la humanidad en su diversidad y no a la fragmentación de lo humano en mil identidades acabadas y cerradas. Si bien es entendible la necesidad que desde siempre han tenido los seres humanos de identificación para sentirse reconocidos por otros y reconocerse en otros, se producen, particularmente en los últimos años y pese a los avances educativos y en la comunicación, la multiplicación de formas excesivas y exacerbadas de identitarismo. La afirmación identitaria —que responde a múltiples causas— termina promoviendo el enfrentamiento entre personas y grupos, lo que conducen finalmente al odio y la violencia interhumana y a hacer imposible teórica y prácticamente cualquier proyecto de humanismo integral, es decir, un humanismo no monológico ni dogmático sino crítico y pluralista, un humanismo que pueda ver en la capacidad de reconocer las diferencias entre los humanos el mejor

³El plantemiento de una ética global para poder afrontar la crisis ecológica ha sido hecho desde hace tiempo por diversos pensadores. Ver, por ejemplo: Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995.

signo de una conciencia humana unitaria y superior, de un concepto de ser humano compartido por todos más allá de nuestras particularidades y necesidades específicas.

El fin de las ideologías y los meta-relatos que el posmodernismo celebró desde la década de los 70 debió haber conducido a una Nueva Ilustración, es decir, a una nueva forma de conciencia crítica y universal, a la expurgación efectiva de las diferentes ideologías y sus metanarrativas efectivamente cuestionables, y no a la multiplicación de los identitarismos y la negación de toda posibilidad de principios universales, correctos y justos para guiar el entendimiento interhumano. El posmodernismo eliminó con el universalismo ideológico de los grandes relatos la posibilidad de un universalismo no ideológico, racional y críticamente válido. Hoy pagamos las consecuencias del radicalismo irreflexivo de los pensadores posmodernos —Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo—⁴. Dentro de la filosofía, la teoría crítica previno sobre esas consecuencias, aunque es cierto que el universalismo formal de raigambre kantiana que proponían sus teóricos —John Rawls, Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas— se quedaba corto para alcanzar a comprender las condiciones del pensamiento posmoderno y la relativa legitimidad de sus reclamos. Se contentaron con señalar el carácter “incompleto” del proyecto de la modernidad, como decía Habermas⁵, sin poner en cuestión los elementos insostenibles de ese proyecto. Es necesaria entonces una transformación profunda del pensamiento filosófico

⁴ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra, 1989; Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1986.

⁵ Jürgen Habermas, “La modernidad, un proyecto incompleto”, en Hal Foster (editor), *La posmodernidad*. México: Kairós, 1988.

capaz de cuestionar las bases y las formas de la modernidad, pues de otra manera, es decir, si no se realiza esa crítica, el pensamiento posmoderno, con sus motivaciones e implicaciones socioculturales inaceptables (relativismo, identitarismos, nihilismo), resultará difícil de superar. Es lo que en nuestros días está planteando la corriente filosófica del *nuevo realismo*⁶: una crítica de la posmodernidad que a la vez redefine y ahonda la crítica general a la modernidad, apuntando así a la apertura de una nueva época, no de una nueva modernidad —hay que abandonar en definitiva las teleologías historicistas subyacentes a la noción de modernidad— sino, más bien, de una Nueva Mundialidad⁷, en la que prime la conciencia geohistórica (geográfica e histórica) y se configure una forma de pensamiento consistentemente y efectivamente universalista, esto es, que incorpora la crítica al colonialismo y al eurocentrismo (y todo etnocentrismo) dominantes en la época moderna⁸.

Una Nueva Ilustración, una Ilustración Global postula principios ético-políticos universales sin dejar de reconocer el valor del pluralismo cultural, solo que a diferencia del posmodernismo no convierte ese pluralismo en justificación del relativismo moral o de la incomunicación entre las culturas sino en vía para la construcción de procesos de conocimiento y promoción de los valores culturales del planeta desde una perspectiva horizontal, positiva y generosa. Una comunidad cultural mundial tendrá incidencia en

⁶ Mario Teodoro Ramírez, *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. México: Siglo XXI, 2016.

⁷ Jean-Luc Nancy, *La creación del mundo o la mundialización*. Barcelona: Paidós, 2003.

⁸ Enrique Dussel, *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía, 1992.

diversos puntos importantes de una agenda cultural global, tales como: a) el establecimiento de las bases filosóficas para el diálogo interreligioso que permita superar el identitarismo religioso (y el dogmatismo y el fanatismo religiosos) sin desconocer las funciones civilizatorias que ha tenido las religiones en la historia de la humanidad⁹; b) la comprensión no ideológica sino filosófico-racional del pensamiento científico-técnico que permita guardar, en sus justos límites, la validez y la función de las ciencias para el conocimiento y la transformación del mundo; c) la definición de principios ético-políticos universales sobre la base del reconocimiento de la dignidad humana, contra toda estrategia de dominación e instrumentalización económica o ideológica de los seres humanos y contra todo relativismo irreflexivo que nos deja desarmados frente a esa estrategia y frente a la proliferación en nuestro tiempo de posturas nihilistas o fanáticas¹⁰.

Con el lema de que “la mejor política exterior es la política interior” el presidente de México ha desestimado en lo que va de su gobierno asumir una postura más activa en el ámbito internacional, cuando podría liderar la lucha por una transformación global de las condiciones socioeconómicas y políticas del mundo contemporáneo, lucha que naturalmente traería beneficios a su posición en el ámbito nacional. El activismo en política exterior haría honor a los grandes momentos de la política internacional de México y al tradicional posicionamiento de nuestro país a favor de las mejores causas de la humanidad, como la lucha durante

⁹ Cf. La obra del teólogo suizo Hans Küng, particularmente, *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta, 2006.

¹⁰ Cf. Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta, 2001.

el siglo XX en pro de una política humanista y democrática y en contra de los gobiernos fascistas y totalitarios; baste recordar el apoyo a la República Española, la condena de las invasiones hitlerianas, el asilo a León Trotsky, la condena a las dictaduras sudamericanas de los 70 y el asilo a perseguidos de esos países, el apoyo a las negociaciones para la paz en países centroamericanos, la lucha contra el armamentismo nuclear, etcétera. El gobierno actual debería apoyarse en esta tradición para promover propuestas en pro de la transformación del orden económico mundial y por la realización de un nuevo orden geopolítico.

2. La cuarta transformación: significado y posibilidades

Política exterior y política interior deben ir de la mano. Aunque México mantuvo en el pasado una política exterior vanguardista, no hubo una política interior congruente con aquellas loadas posturas. Como ha dicho López Obrador, fuimos “candil de la calle y oscuridad de su casa”. Al triunfo de la Revolución Mexicana el nuevo régimen se las arregló para mantener el autoritarismo antidemocrático del porfirismo y consolidar una nueva casta de privilegiados. Se fue construyendo así, a lo largo del siglo XX, una estructura de dominación económica y política que favorecía a unos cuantos a la vez que desperdiciaba enormes recursos del Estado en la simulación de procesos electorales y la represión o cooptación de movimientos sociales, medios informativos y sectores intelectuales. Hacia el fin del siglo, en lugar de que el país transitara hacia un régimen verdaderamente democrático y socialmente responsable, se llevó a cabo un proceso de manipulación política, mediante

la connivencia entre el PRI y el PAN, para la instauración del régimen neoliberal (1982-2018). Se trata de un capitalismo salvaje, sin controles ni frenos, que privatizó no solo funciones económicas del Estado sino también funciones sociales y culturales, a través de la transferencia de recursos del presupuesto federal, sin mayor cuidado ni vigilancia, a sectores de las clases media y alta. Todo este manejo desencadenó, en el gobierno y en la sociedad, actos de corrupción generalizados como medio para la obtención rápida de riqueza, lo que llevó a la descomposición moral y social del país. Así, creció exponencialmente la desigualdad e inequidad; crecieron, de forma simultánea, el número de súper millonarios y el número de pobres. La delincuencia organizada en torno al narcotráfico se afianzó e infiltró hasta las altas esferas de los gobiernos neoliberales (priistas y panistas, o prianistas, como se dice, esto es, gobiernos que suponían acuerdos subyacentes entre ambos partidos).

En este contexto se fue consolidando desde el año 2000 el liderazgo dentro de la izquierda de Andrés Manuel López Obrador, figura *sui generis* en la política mexicana, ubicado ideológicamente en la línea histórica del llamado “nacionalismo revolucionario” (esto es, el cardenismo), posición de la que se llegó a decir que era una “izquierda dentro de la Constitución”. A diferencia de la izquierda tradicional de corte marxista, la izquierda nacionalista no se opone al sistema capitalista ni busca abolir la inversión extranjera sino solamente someterla a la rectoría del Estado. Por otra parte, a diferencia de la “izquierda moderna”, postura dominante en el PRD (Partido de la Revolución Democrática), que prioriza el reforzamiento de las instituciones y las demandas de la clase media (de ahí la nada improbable alianza que se dio en 2018 del PRD y el PAN, partido tra-

dicional de derecha), la línea de López Obrador privilegia más bien los compromisos con los sectores sociales más desfavorecidos, es decir, los pobres, que llegan a cubrir el 70% de la población. Este sector mayoritario, marginado permanentemente de los logros y beneficios del desarrollo económico y social (ingreso, seguridad, salud, educación, tecnología, etcétera), es el que López Obrador logró captar y conformar en una amplia base social que apoyó sus tres candidaturas a la presidencia. En 2006 y 2012, como candidato por el PRD, partido que, constituido a partir de la lucha democrática de Cuauhtémoc Cárdenas en 1988, quedó cada vez más apesado en la ambigüedad ideológica al someterse a la lógica del sistema neoliberal. Por esta razón López Obrador promovió la formación de un movimiento social de gran envergadura dirigido a abolir la enajenación política de la sociedad mexicana, esto es, por una parte, el que políticos y partidos se olviden y separen de la base social que les dio origen y se “conformen” con las ventajas y prebendas, aunque sea mínimas (migajas), que les otorga el poder político-económico dominante; y por otra parte, el que, de esa manera, se ampute a la sociedad mexicana de los medios para transformar y mejorar sus condiciones de existencia, es decir, se le enajene su potencial político-organizativo. La enajenación política en el periodo neoliberal se presentó en la forma de la partidocracia.

Luis Villoro llamó “partidocracia” a un sistema pseudodemocrático donde los acuerdos y las concesiones mutuas entre los partidos políticos mediatizan todo cuestionamiento al Poder, diluyen los reclamos sociales y limitan cualquier injerencia de los sectores populares en las decisiones y orientaciones de las políticas gubernamentales. Se trata, pues, de un sistema que da la espalda al pueblo.

Eso no es democracia. Villoro lo señaló con toda pertinencia en su momento: el supuesto pluralismo político de la época neoliberal (1984-2018) era en realidad un espacio de componendas entre las élites. Era un autoritarismo repartido, solo una vía para que políticos sin escrúpulos de los distintos partidos se hicieran ricos. Así lo caracterizó Villoro entonces (2009):

¿Es ésta una verdadera democracia? No. El poder se queda en una elite de los partidos, sean de derecha, de izquierda o de centro, según su espectro político. No es una democracia real. Es lo que podríamos llamar una partidocracia. Todos los partidos están sujetos, en mayor o menor medida, a la corrupción. Todos están inclinados a no perseguir el bien común, en favor de sus intereses individuales o de grupo¹¹.

El carácter pseudodemocrático y antidemocrático de la partidocracia corrupta ha quedado hoy totalmente al desnudo. En este punto, como en muchos otros, el filósofo mexicano tuvo razón.

Villoro fue un verdadero intelectual, porque estuvo comprometido ante todo con el pensamiento crítico, la búsqueda de la verdad y la congruencia vital. Nunca se le ocurrió poner su saber y su prestigio al servicio del poder, de los negocios o de cualquier causa cuestionable. No sirvió a nadie más que a las exigencias del pensamiento y de su conciencia. No obstante, no defendía una supuesta neutralidad o una postura apolítica: participó, sin identificaciones dogmáticas, en las justas luchas de la sociedad mexicana. Muy lejos se colocaba de los “intelectuales orgánicos” del régimen neoliberal, como Enrique Krauze, Héctor Aguilar Camín y otros, quienes recibían prebendas y reconocimien-

¹¹Luis Villoro, “Decir no”, *La jornada*, 26/06/2009.

tos de la partidocracia, y hoy reclaman, sin ningún asomo de autocrítica y rubor, restablecer aquel fracasado modelo. La enajenación política de la sociedad mexicana fue secundada por una enajenación intelectual, es decir, por la cooptación y corrupción de un sector de la intelectualidad mexicana (particularmente periodistas y comunicadores) que festejaba los inanes avances económicos o culturales de un pequeño segmento de la sociedad sin voltear a ver a la mayoría de la población que se hundía en la pobreza y la marginación.

Villoro criticaba la “democracia representativa”, por insuficiente y por abrir cauces a la corrupción y a la cooptación de los “representantes” por los poderes fácticos (legales e ilegales), y abogaba, al menos como utopía o ideal normativo, por una “democracia participativa”, comunitaria, por una democracia sustantiva¹² (y no solo “sin adjetivos”, a la Krauze¹³). Apoyó con reservas, pero sin titubeos la candidatura de López Obrador en 2006 y 2012 (falleció a los 91 años en 2014). Le parecía que su proyecto era la opción más cercana para transitar a una verdadera democracia. La ponderación de la democracia participativa que hacía Villoro quedó incorporada de alguna manera en la concepción política que sustenta las acciones del gobierno actual.

A partir del fraude electoral de 2012, López Obrador constata los límites de la partidocracia y la naturaleza del régimen neoliberal, que no solamente enajena la rique-

¹² Cf. Luis Villoro, *Perspectivas de la democracia en México*. México: El Colegio Nacional, 2001.

¹³ “Por una democracia sin adjetivos” se tituló el ensayo de 1983 del defensor mexicano de la democracia “liberal” Enrique Krauze. El historiador dijo una vez que el último comunista no iba a morir en Rusia sino en América Latina. Ahora podemos decir que el último defensor del neoliberalismo no va a morir en Inglaterra o Estados Unidos sino en México...

za nacional sino también la potencia política del pueblo a través de la manipulación de las instituciones. Renuncia entonces al PRD y llama a la conformación de una gran agrupación social, el Movimiento de Renovación Nacional (morena), como única alternativa para llegar al poder presidencial, lo que logra en 2018. López Obrador ha repetido varias veces que el objetivo principal del programa de la Cuarta transformación consiste en separar al poder político del poder económico (el empresariado nacional e internacional) y eliminar la corrupción de la clase gobernante, dedicada en el periodo neoliberal a sangrar la hacienda pública y gobernar solo para los grandes ricos. En general, se trata de liberar al gobierno de su cooptación por una elite económico-político (la mafia del poder, la delincuencia de cuello blanco) para poner el poder del Estado al servicio del pueblo. Se trata, pues, de recuperar el sentido de la democracia como “gobierno del pueblo”, “para el pueblo y con el pueblo”, según las palabras del presidente.

La reconstitución del régimen político mexicano (del Estado mexicano) está abierta. La partidocracia está en crisis no solamente en México sino a nivel internacional. La convivencia, que muchos creyeron posible, entre régimen democrático y economía neoliberal ha mostrado un límite: el dinero todo lo puede comprar, hasta, o ante todo, el poder político —y más en un país subdesarrollado como el nuestro—. Resulta claro que un régimen corrupto no le conviene a nadie. Es necesaria una nueva institucionalidad. Reglas que garanticen la autonomía, honestidad y compromiso social de la clase política, de partidos y gobernantes. Pero sobre todo se requiere, como demandaba Villoro, la decidida participación ciudadana en los asuntos públicos. Requerimos no solo un “gobierno del pueblo” sino un *pue-*

blo gobernante, que es también un pueblo que sabe gobernarse a sí mismo¹⁴. Esto implica que la llamada Cuarta transformación no puede quedarse solamente en un programa de gobierno, sino que tiene que extenderse a toda la vida social y sostenerse en ella. Algunos puntos de esta extensión están considerados en el programa del presidente, pero han quedado un poco postergados por las tareas urgentes y emergentes de la gobernanza. Otros puntos de la transformación social y cultural del país están ausentes o no es clara la postura sobre ellos.

3. La transformación cultural de México y la filosofía

De esta manera, propongo a continuación la lista de los puntos más relevantes para una transformación integral del país, que implica a la vez observaciones críticas sobre el actual gobierno y posibles propuestas de corrección y ampliación de la llamada Cuarta transformación en el marco de los cambios globales de que hablamos en el primer apartado.

I. Necesidad de una fundamentación filosófica de la política

Se ha criticado a López Obrador y a la Cuarta transformación de no tener una ideología o una doctrina teórica clara-

¹⁴ Para algunas reflexiones filosóficas sobre la democracia y lo político, cf. Claude Lefort, *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva visión, 1990; Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996; *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007; Jean-Luc Nancy, *La verdad de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

mente definida y consistente. Se ha señalado, pues, que la visión del presidente es puramente pragmática, y en este sentido se le ha aplicado la etiqueta de “populista”, como una forma de denostar y descalificar su postura. Esta crítica resulta desatinada en la medida en que olvida el contexto del surgimiento y la conformación del movimiento encabezado por él, y también el contexto de la discusión política en el pensamiento contemporáneo, esto es, la crisis general de las ideologías y la necesidad de cuestionar la forma ideológica del pensamiento. Si entendemos por *ideología*, estrictamente, un sistema de ideas y creencias que basa su validez en su mera congruencia interna y en su pura funcionalidad para ciertos intereses preestablecidos, independientemente del conocimiento real de los procesos y los fenómenos sociales, es claro que el funcionamiento ideológico está condenado a producir fracasos y errores en la acción política y social.

Cierto, la alternativa a la ideología no puede ser la pretensión (sostenida por la llamada “tecnocracia”) de una fundamentación científica de la política. Como ha afirmado recientemente Markus Gabriel, la cosmovisión científico-técnica del mundo *no es científica*, es una ideología, pues el sentido y valor social de la ciencia y la tecnología solo puede ser aprehendido por una reflexión apoyada en la filosofía y las humanidades¹⁵. De ahí también la importancia de que la Cuarta transformación incluya una Reforma de los contenidos educativos, de tal manera que el pensamiento filosófico y humanístico (historia, política, sociología, arte, literatura) adquiera el lugar y alcance que merece.

¹⁵ Ver la conferencia de Markus Gabriel, “La crisis de la objetividad en las humanidades”, en la página de Facebook de la Cátedra Alfonso Reyes del Tecnológico de Monterrey.

Desde hace tiempo se ha señalado críticamente respecto a la educación escolar su carácter enajenante, entendiendo por esto la separación y a veces oposición entre el ámbito escolar y el mundo de la vida de los alumnos, su vida cotidiana, la sociedad en la que viven y el país y el mundo en el que habitan. Asuntos y problemáticas importantes y a veces urgentes de la vida no pasan por la escuela, no tienen en ella canales ni espacios para su tratamiento, no se prepara al alumno para que pueda afrontar de la mejor manera las situaciones reales de su existencia. Se ha mantenido el ideal educativo tradicional de transmitir al alumno un orden estándar y general de conocimientos, que muchas veces no tienen ninguna relación significativa con su realidad, no conectan con él y sus necesidades, o son conocimientos que nunca usará o aplicará. Los alumnos aprenden temas de gramática, pero no aprenden a hablar, a pronunciar correctamente el idioma o a expresar de forma oral o escrita una idea o una experiencia de forma adecuada y precisa. Cuestiones elementales de la geografía de su municipio o región son ignoradas por los estudiantes, no se diga fenómenos históricos recientes del país o del mundo. Se enseñan temas de biología, pero no aparece información acerca de las enfermedades, la genética, las bacterias, los virus, que al menos permitan a los alumnos tener conciencia de cómo prevenir enfermedades y contagios, y puedan también razonar correctamente para hacer frente a rumores, teorías conspirativas o falsedades que se transmiten oralmente o a través de los medios viejos y nuevos, y cuya aceptación acrítica puede tener consecuencias fatales.

Este descuidado proceso escolar no es privativo de la educación básica. En la educación media superior y su-

perior se prolonga ese carácter. Dominan en la educación en las distintas áreas procesos mecánicos de aprendizaje y conocimiento, y brillan por su ausencia el pensamiento crítico y el fomento de la creatividad y la libertad. La educación mexicana da poca relevancia a la educación en valores y en muchos sentidos escuelas y facultades se convierten en el espacio principal para la reproducción de prejuicios y de los peores antivalores de la sociedad mexicana (autoritarismo, machismo, racismo, clasismo, por mencionar los más preocupantes). Debido al confinamiento derivado de la pandemia, las actividades escolares se han tenido que realizar de forma virtual. Esto ha permitido que alumnos exhiban comportamientos cuestionables de algunos profesores –trato humillante a estudiantes, acoso sexual a alumnas, por ejemplo– con videos subidos a las redes sociales y viralizados. Se trata de un fenómeno inédito que ha sorprendido a la sociedad mexicana, aunque se sabía de la existencia de esas conductas desde siempre. Es posible que estemos hoy a las puertas de una revolución juvenil antiautoritaria como la que se desplegó en el mundo en la década de los 60 y que produjo a la larga importantes transformaciones culturales y sociales.

Junto con la transformación de nuestra idea y práctica de la educación se observa la necesidad de un cambio en nuestra concepción de la relación entre el conocimiento (la ciencia) y la vida social-humana. Ciertamente, la *objetividad* del conocimiento es una condición necesaria para fundar políticas eficaces, pero no es una condición suficiente: toda política pone en juego ideas, propósitos y valores que la ciencia y los datos no llevan consigo, sino que remiten a una racionalidad más básica y universal de la que, precisamente, se ocupan la filosofía y las humanidades. En algunas

de sus intervenciones el presidente ha apelado a la idea de “sentido común” como pauta para evaluaciones y juicios, esto es, a una razonabilidad de la que todo ser humano, todo ciudadano, es capaz de poner en acto. Kant definía el sentido común como la capacidad que todo individuo tiene para *pensar por sí mismo teniendo en cuenta a los demás*, a la comunidad a la que pertenece (su comunidad local, inmediata, y, al fin, la comunidad humana universal)¹⁶. En general, y congruente con la filosofía y el pensamiento democrático, el presidente ha insistido en cuestionar el supuesto autoritario de que el pueblo, cualquier individuo, es incapaz de pensar adecuadamente, y de que los saberes populares son saberes menores y despreciables en comparación con los saberes formales¹⁷. La dominación justificada en el saber de los “expertos” ha sido criticada atinadamente por los filósofos de la hermenéutica y el pensamiento crítico, como Gadamer¹⁸, Habermas¹⁹ y Rancière. Este último ha postulado el principio de la *igualdad de las inteligencias* como base de toda comprensión democrática

¹⁶ Emmanuel Kant, *Crítica del juicio*. Madrid: Tecnos, 2007, p. 218. Para una interpretación política de la teoría del juicio práctico de Kant, ver: Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós, 2003.

¹⁷ Para una argumentación filosófico-social a favor de los saberes tradicionales de las culturas periféricas, ver: Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, México: Siglo XXI, 2009.

¹⁸ “El experto es alguien a quien se consulta. No sustituye –o, mejor dicho, no debería sustituir– a quien toma las decisiones” (Hans-Georg Gadamer, “Los límites del experto”, en *La herencia de Europa*. Barcelona: Península, 1990, p. 128).

¹⁹ Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos, 1986.

y humanista de la vida social y de todo proyecto de lucha por la igualdad universal²⁰.

Una concepción elemental pero esencial de la democracia sustenta la visión de López Obrador. Es producto de su propia experiencia como luchador social, pero también de la manera como dos filósofos en particular han logrado influir en su pensamiento a lo largo de los años: Luis Villoro y Enrique Dussel. El presidente ha dicho varias veces que su gobierno está del lado del pueblo, de las mayorías, e incluso ha afirmado que está dispuesto a renunciar si en algún momento pierde el apoyo mayoritario. Varias de las reformas constitucionales aprobadas son congruentes con los principios de una democracia participativa y no solo representativa. La “participación del pueblo” no debe reducirse al momento de la elección, donde el resultado de esta se convierte, en la pura democracia representativa, en algo inamovible y sin ninguna posibilidad de corrección²¹. En este sentido el presidente propuso la figura de la “revocación del mandato” mediante referéndum. Se ha activado además el mecanismo de la “consulta popular” para legitimar o sustentar acciones del gobierno, como proyectos de inversión (por ejemplo, en contra del aeropuerto de Texcoco o a favor del Tren maya) o incluso actos jurídicos como la (escandalosa) posibilidad de llamar a juicio a los expresidentes. En general, las reformas constitucionales buscan la reducción del poder presidencial y el fin de la impunidad de gobernantes, con acciones tales como la eliminación del fuero presidencial, la reducción de sueldos y prestaciones de los funcionarios públicos, incluida la cancelación de las

²⁰ Jacques Rancière, *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Buenos Aires: Zorzal, 2007.

²¹ Enrique Dussel, *20 tesis de política*. México: Siglo XXI, 2006.

onerosas e injustificadas pensiones a los expresidentes y el gasto excesivo, superfluo y abusivo en la operación del gobierno.

II. Fundamentación ética de la vida social

Los problemas sociales más acuciantes del México de las últimas décadas: violencia, machismo, feminicidio, delincuencia, drogadicción, suicidio, corrupción, fraude, manipulación, engaño, hipocresía, apuntan indudablemente a una crisis *moral* y a la urgente necesidad de la recomposición de la sociedad mexicana. Inicialmente la Cuarta transformación anunció la elaboración de una “Constitución moral”, un documento de definiciones de carácter laico que se distribuiría masivamente y que serviría como base para promover la reflexión y la discusión en torno a los problemas referidos y la formación de una conciencia moral sustentada en principios y valores universalmente compartidos. Se esperaba un documento novedoso, producto de la participación de líderes y figuras influyentes del pensamiento mexicano. No fue así. En su lugar el gobierno difundió masivamente un antiguo texto del encomiado escritor mexicano Alfonso Reyes, que fue elaborado a mediados del siglo pasado (1944-1946) a petición del gobierno de entonces, pero que finalmente no fue utilizado en aquel momento, quizá por contener algunas referencias de corte religioso²².

Como sabemos, el laicismo del Estado mexicano, producto de la Reforma y de la Revolución, se convirtió en el siglo XX en un principio de la política nacional y particu-

²²Rodrigo Martínez Baracs. “La historia de la cartilla moral de Alfonso Reyes”. Ver en: <https://www.lettraslibres.com/mexico/historia/la-historia-la-cartilla-moral-alfonso-reyes>

larmente de la política educativa, aunque muchas veces fue asumido como un dogma, cerrado a cualquier interacción y entendimiento con los distintos credos religiosos practicados en el país. Pero ese laicismo dogmático no logró la superación de las formas más cuestionables de las prácticas religiosas (superstición, fanatismo, dogmatismo, conservadurismo, doblez moral), por el contrario, pareció dejarlas desenvolverse a sus anchas. Un laicismo crítico mantiene el carácter laico del Estado, pero no deja de ignorar la existencia y función social de las creencias religiosas. Hoy resulta necesario que la sociedad mexicana tenga la madurez para analizar y discutir críticamente la función de las creencias religiosas en la esfera de la vida pública. Para evitar simplemente ahondar el conflicto interreligioso de siempre, se trataría de buscar las coincidencias positivas entre los distintos credos religiosos y las posturas no religiosas (agnósticos, ateos, liberales, científicos) sobre la base de los principios dialógicos del pensamiento crítico-racional (filosófico). El estadio de la filosofía a nivel nacional e internacional está en posibilidades de cumplir esa función.

Aunque existen referentes fundamentales del pensamiento ético en la filosofía mexicana, como *La existencia como economía, desinterés y caridad* de Antonio Caso, *Hacia un nuevo Humanismo* de Samuel Ramos, los textos de ética de Adolfo Sánchez Vázquez, y las obras sobre ética y filosofía política de Enrique Dussel²³, consideramos que el texto que más puntualmente puede fungir como base para la definición de una ética general y una ética política para la sociedad mexicana contemporánea es el libro *El poder*

²³ Además de otras obras citadas antes, ver: Enrique Dussel, *14 tesis de Ética*. Madrid: Trotta, 2016.

y el valor. *Fundamentación ética de la política* de Luis Villoro. De esta obra podemos extraer el siguiente principio ético básico (el imperativo categórico reformulado): “obra de manera que tu acción esté orientada en cada caso por la realización en bienes sociales de valores objetivos”²⁴. Este principio establece que la conducta ética adecuada es aquella que no solamente reconoce la existencia de valores objetivos –como la justicia, la igualdad, la libertad– sino que llama y obliga a su realización en la vida social a través de acciones e instituciones colectivas. Se trata entonces de una ética de la transformación práctica y objetiva de la sociedad existente.

En ese sentido, como insisten tanto Villoro como Enrique Dussel, la ética debe vincularse estrechamente a la política, en el mejor sentido de la palabra, esto es, la acción colectiva y el fortalecimiento de la vida comunitaria. Debemos combatir, así, el antivalor más nefasto y acendrado de la modernidad que es el individualismo egoísta, la equivocada suposición de que el individuo, y no la comunidad, es el referente de la condición y la realización humanas. Como muchos pensadores del siglo XX han insistido –por ejemplo, el filósofo canadiense Charles Taylor–, el individuo solo tiene identidad si tiene conciencia de la distinción moral bien/mal, distinción que solo la comunidad y la tradición cultural en la que aparece puede proporcionarle²⁵. Al destruir el principio comunitario, la ideología individualista no produce sino inmoralidad, anomia y crisis de sentido. Las consecuencias del individualismo apuntan en

²⁴ Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentación ética de la política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 246.

²⁵ Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996.

todas direcciones: el afán de posesión económica a costa de lo que sea –incluso la corrupción y la delincuencia–, la falta de respeto a la dignidad y la vida de las personas, los comportamientos insolidarios generalizados, el conflicto interhumano consuetudinario y, en general, una actitud irracional que, en pos de la pura ventaja individual, termina produciendo efectos que atentan contra el propio individuo. Un ejemplo claro de esto último es la conducta estúpida de quienes creen que no cuidar a los demás del contagio del virus SARS-COV2 no les rebotará a ellos mismos en algún momento. Si algo ha puesto en crisis la pandemia actual es el individualismo moderno y sus radicalismos posmodernos. Es hora de retomar la perspectiva ética de la existencia y de la vida política. Más allá del moralismo y del voluntarismo, se trata exactamente de una *ética de la transformación*. Como dice Villoro,

La postura ética es una expresión del pensamiento disruptivo. Pero no intenta destruir lo existente para quedarse en el vacío de lo imaginario; su tarea es labrar en la realidad existente, otra. Podríamos llamar a esa forma de pensamiento “constructiva”. Quien construye con la materia una nueva realidad no repite su forma, tampoco aniquila el material que utiliza, lo conserva, potencia sus cualidades, para transfigurar su estructura conforme a un nuevo proyecto. El buen arquitecto no es el que, preñado de pureza, para edificar su ciudad tiene que arrasar un mundo, sino el que, a semejanza del humilde artesano, recoge la impura tierra para darle una nueva forma²⁶.

²⁶Luis Villoro, *op. cit.*, p. 248.

III. Transformación de la cuarta transformación

La transformación política del Estado puede ser efectiva si y solo si es concomitante de una transformación social y cultural de la nación mexicana. Desde nuestro punto de vista, son tres los puntos básicos de la transformación sustantiva de México que el programa de la Cuarta transformación debe incorporar de forma urgente: una nueva idea de comunidad cultural, la eliminación de la ideología machista de la vida mexicana y la constitución de un nuevo humanismo, nacional y cosmopolita a la vez.

a.- Reconstitución de la comunidad nacional.

Las acciones y el discurso del presidente a favor de los pobres han provocado cierta resistencia y a veces una oposición virulenta no solamente de la clase alta –la burguesía, la gran burguesía e incluso el empresariado internacional (multinacional)– sino también de los sectores más acomodados de la clase media: todos se sienten afectados o quizá amenazados en sus privilegios y en su estabilidad económica e ideológica. Medidas del nuevo gobierno como la cancelación por ley de la condonación de impuestos a grandes empresas, una fiscalización más rigurosa de los contribuyentes, el control militar de aduanas y puertos, acciones de protección al consumidor más estrictas, entre otras, han provocado reacciones airadas, aunque veladas de los afectados (incluidas bandas delincuenciales). A la cancelación de fideicomisos que supuestamente apoyaban actividades culturales (científicas, artísticas, deportivas, entre otras) se han opuesto sectores educados de la clase

media. Todo lo anterior parece apuntar a una polarización de la sociedad mexicana que puede resultar preocupante o peligrosa. Ciertamente, las acciones de protesta que se han presentado hasta ahora han tenido un carácter más artificial que real, es decir, han sido promovidas subrepticamente por poderes fácticos y no son la expresión de una problemática social real. Hay una oposición ruidosa, escandalosa, que solo se observa en los medios (incluso en las redes sociales) y que es más el resultado del retiro del desmesurado apoyo económico que antes les otorgaba el gobierno. Ese malestar no parece ser compartido por el resto del país y la mayoría de los ciudadanos. No obstante, si la oposición al gobierno no logra crecer ni encontrar cauces institucionales puede radicalizarse y buscar provocar actos de represión que produzcan una crisis política, lo que pondría en predicamento el programa de la Cuarta transformación.

Es importante que el gobierno, los agentes políticos y la ciudadanía nos pongamos como tarea evitar que la polarización (real o artificial) crezca y nos lleve a una situación irreversible. Se debe apuntar desde la vida social hacia una política de conciliación nacional, de reforzamiento de la comunidad nacional. Es entendible la política de comunicación que el presidente ha practicado hasta ahora, que obedece a una calculada estrategia (López Obrador ha sido definido como el “animal político” perfecto) para cumplir dos objetivos: reforzar su posición frente a sus poderosos adversarios, e imponer la agenda al país, evitando que sean los poderes fácticos quienes lo hagan. No obstante, más allá de gobiernos y partidos, la sociedad debe empujar al reconocimiento generoso de lo que los mexicanos tenemos en común: nuestros valores culturales. El idioma,

la tradición histórico-cultural, formas artísticas y estilos estéticos, modos alimenticios y culinarios, prácticas sociales diversas: un mundo, ciertamente, complejo y dinámico que sería inútil intentar definir en alguna fórmula única o una imagen general. Se trata de una singularidad que, como en el famoso poema de José Emilio Pacheco²⁷, cada cual sabe cómo capta pero que resulta inconfundible para todos. Esto implica que el Estado y la sociedad deben promover y alentar todo tipo de manifestación cultural. Tiene razón el presidente en que es necesario en primera instancia reconocer formas culturales que han sido discriminadas y marginadas en la historia de México pero que poseen un profundo valor y un potencial universal. Por ejemplo, y de lo que tendríamos que aprender todos, las formas de la vida comunitaria en los pueblos del sureste mexicano (Oaxaca en particular). O bien, la comida tradicional mexicana que además de sabrosa es particularmente sana y económica en comparación con la desastrosa imposición de modas alimenticias insalubres y costosas (y en algunos casos hasta engañosas en cuanto a sus ingredientes nutrimentales reales). Sin embargo, no se pueden y deben desconocer los múltiples intereses culturales de la población mexicana en sus diversos segmentos sociales y regionales. Saldar nuestras deudas con las comunidades originarias de nuestro país no tiene por qué implicar la negación ahora de otras formas y otros sujetos culturales. En todo caso, la llamada “discriminación positiva”, tanto en términos económicos como culturales,

²⁷ Alta traición, de José Emilio Pacheco: No amo mi patria. / Su fulgor abstracto / es inasible. / Pero (aunque suene mal) / daría la vida / por diez lugares suyos, / cierta gente, / puertos, bosques de pinos, / fortalezas, / una ciudad deshecha, / gris, monstruosa, / varias figuras de su historia, / montañas / –y tres o cuatro ríos.

es decir, el privilegiar a los marginados en las políticas públicas del Estado, debe asumirse como una acción provisional, transitoria, en el marco de lo que se llama “justicia transicional”.

b. La transformación feminista de la Cuarta transformación

Dentro de ese mismo marco debe plantearse el asunto de la reivindicación de los derechos de las mujeres y la lucha por la erradicación de la violencia machista. Bajo un marco de igualitarismo abstracto no se entiende que los reclamos del movimiento feminista superan en importancia y alcance cualquier otro reclamo de justicia (de otros sectores sociales). Particularmente, el grave problema que ha existido en México es una cuestionable legitimación del machismo por el cuerpo social en general.

Si algún error ha cometido el presidente hasta ahora es el haber convertido al feminismo en un adversario de su gobierno. Era totalmente innecesario. En lugar de que él y las mujeres de su gabinete se apropiaran de las banderas feministas y esgrimieran de forma contundente y clara una política a favor de las mujeres, en contra del machismo, la violencia y el feminicidio, optaron por cuestionar a las feministas y, así, empujarlas a la condición de opositoras a la Cuarta Transformación. Quizá hay tiempo todavía para corregir ese desaguisado político y ese equívoco moral e ideológico.

El error de López Obrador tiene su origen en cierta posición tradicionalista que ha asumido frente a varios puntos de la agenda llamada “progresista”, de forma callada más que explícita. Tal posición lo lleva a convalidar formas

cuestionables del comportamiento de los mexicanos como el machismo, la visión patriarcal de la familia y el rechazo al aborto. Seguramente hace muchos años el joven estudiante López Obrador reforzó esas posiciones con el ingrediente marxista que aprendió en la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM. Los marxistas de entonces argumentaban, bajo una perspectiva totalmente autoritaria y anacrónica, que el feminismo era un movimiento pequeñoburgués y que las demandas “específicas” de las mujeres eran secundarias respecto a las demandas del proletariado; que la lucha de clases tenía prioridad sobre la “lucha de sexos”. Como otras ideologías políticas del siglo XX, el marxismo asumía los supuestos patriarcales y machistas del tradicionalismo sociocultural.

En descargo de López Obrador hay que reconocer que los gobiernos neoliberales le dejaron un desastre de país, dominado por la corrupción, la pobreza y la delincuencia organizada. La lucha contra estas lacras adquirió prioridad perentoria para López Obrador. Hoy queda claro también que los gobiernos neoliberales buscaron ocultar el desastre nacional a través de diversas concesiones a la agenda progresista de la izquierda asimilada al régimen neoliberal (el PRD) —órganos autónomos, ecologismo, feminismo, recursos a la cultura y a los intelectuales—, que en el contexto y la forma en que se hicieron pudieron significar simplemente formas de simulación y mecanismos de cooptación de la clase media y de movimientos sociales. Resulta claramente racional asumir que el país no puede darse el lujo de atender asuntos muy específicos de la agenda social, mientras cuestiones básicas de vida o muerte no se atiendan de forma urgente, como el crecimiento de la delincuencia, la pobreza extrema, la falta de educación y la in-

eficiencia general del Estado. Pero resulta un error garrafal, social y político, no incluir dentro de los asuntos atender de forma urgente, por su importancia, las demandas feministas y la condición de las mexicanas. Como han señalado diversas teóricas feministas como Rita Segato, la violencia contra las mujeres es un fenómeno concomitante, o incluso es una premisa, de la violencia social en todas sus formas²⁸. La lucha de las mujeres es incomparable con otras exigencias de la agenda social por el simple hecho de que ellas constituyen más de la mitad de la población (y más de la mitad de los posibles votantes). La base ciudadana del México de hoy tiene cara de mujer. El humanismo de nuestra época ha de ser feminista, pues el feminismo no es al fin otra cosa que el estadio superior de la conciencia humanista²⁹.

Es un error haber empujado a las feministas al lado de la oposición a la 4T, no solamente porque otros agentes políticos, en verdad falsamente feministas, pueden utilizar el movimiento de las mujeres para fines totalmente ajenos, sino porque el radicalismo que han adoptado algunas manifestantes –radicalidad que resulta plenamente legítima y entendible– puede prestarse a la infiltración de intereses oscuros que busquen provocar desestabilización en el país. Como es de observarse, existen muchos intereses afectados por el gobierno, como grupos empresariales y sectores políticos en desgracia, que son verdaderamente peligrosos, y no perderán la oportunidad de aprovechar cualquier

²⁸ Rita Segato: “La violencia de género es la primera escuela de todas las otras formas de violencia”. Ver en: <https://ladiaria.com.uy/feminismos/articulo/2019/7/rita-segato-la-violencia-de-genero-es-la-primera-escuela-de-todas-las-otras-formas-de-violencia/>

²⁹ Rubí de María Gómez Campos, *El feminismo es un humanismo*. Barcelona: Anthropos, 2013.

protesta social para infiltrarla con sujetos embozados, llevarla a posiciones extremistas y desencadenar una crisis nacional. Los participantes en movimientos sociales de oposición en México saben desde hace mucho tiempo que los fenómenos de “infiltración” son comunes y perfectamente posibles. Antiguo luchador social, López Obrador lo sabe bien. Solo que ahora los infiltrados (o infiltradas) no vendrán de parte del gobierno sino del poder económico y quizá de las mismas organizaciones delincuenciales, con intenciones evidentemente golpistas contra un gobierno democráticamente legítimo.

Por las anteriores razones y por muchas otras es urgente la asunción de una decidida política pública que dé adecuada respuesta a las demandas feministas. Resulta también importante que, dejando atrás atavismos y gustos personales, el presidente se pronuncie de forma contundente a favor del feminismo y la lucha de las mujeres y en contra del machismo y sus consecuencias más pavorosas, como el feminicidio. Solo colocándose a la cabeza del movimiento feminista podrán Morena y el gobierno de la 4T liberarlo de su apropiación subrepticia por la derecha y del peligro de la filtración aviesa. Una de las metas urgentes de la política de comunicación social y de la nueva política educativa del gobierno debe consistir en educar a niños y jóvenes en el respeto a las personas y sus derechos humanos, desterrando las formas tóxicas y violentas, meramente patológicas, de la masculinidad, así como otras formas igualmente dañinas del prejuicio social como el racismo y el clasismo, conductas todas que harían morir de vergüenza a los héroes y las heroínas de la patria y de la patria. Mientras no se asuma la transformación de las relaciones entre mujeres y varones y el ascenso pleno de la ciudada-

nía femenina, con todas las cualidades y potencias propias de las mujeres, el programa de transformación general del país que se propone será insuficiente o finalmente fracasará. Ojalá que las feministas del entorno del presidente le hagan entender esto pronto.

c.- Transformar el pensamiento.

Una tercera tarea de la transformación sociocultural del país tiene que ver con la capacidad del pensamiento mexicano para superar cierto provincianismo que le ha caracterizado en general. Residuo de un nacionalismo cultural anacrónico o resultado de una malentendida noción de concreción, la filosofía mexicana reciente ha querido superar ese provincianismo tratando de operar *como si fuera* extranjera, lo cual resulta bastante difícil de lograr. Lo que se requiere en verdad, y es una idea que ha estado presente en los pensadores mexicanos desde los tiempos de Justo Sierra y El Ateneo de la Juventud –integrado por José Vasconcelos, Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña y otras figuras relevantes de la cultura mexicana de la primera mitad del siglo XX– hasta los tiempos recientes –con figuras como Leopoldo Zea, Enrique Dussel y Luis Villoro– es la asunción de una perspectiva filosófica universal pero consciente de sus determinaciones culturales y geopolíticas. Dialogar filosóficamente con el mundo entero, y no solamente con Occidente, debe ser una tarea del pensamiento mexicano actual. Actitud que, claramente, debe extenderse al resto de las disciplinas del conocimiento. La construcción de un nuevo humanismo –crítico, feminista, socialmente comprometido, culturalmente arraigado y regido por principios

ético-políticos universalmente generosos— puede ser el aporte de México y del actual proceso de transformación al mundo entero. ¿Por qué no?

Solos al fin

Alejandro Herrera Ibáñez¹

Con el arribo de una nueva pandemia, la sensación de alarma ha cundido como nunca, y más rápido que en el pasado, aunque sus efectos no han sido tan letales, proporcionalmente hablando, si se toma en cuenta que la influenza de 1918 mató a 50 millones de personas. Ahora estamos más interconectados, lo que da gran rapidez a la propagación de enfermedades; y al mismo tiempo disponemos de más herramientas médicas, herramientas para defendernos, porque se trata de un ataque, como tantos otros sufridos en nuestro planeta por cientos de especies a lo largo de miles o millones de años, desde que hay vida. Y el atacante, el invasor, no está siquiera considerado un ser vivo, sino una entidad provista de genoma pero sin células, y que necesita de estas para no desaparecer.

Los graves males —porque tienen que ser graves— que la humanidad ha padecido, han dado siempre lugar a sentimientos de culpa y arrepentimiento, y a renovados propósitos de llevar, ahora sí, una vida buena (en oposición a la buena vida que supuestamente nos ha hecho objetos de castigo). En otras ocasiones la noción cristiana de pecado, o la más general de ofensa a los dioses, ha jugado un papel determinante en nuestros arrepentimientos. Hoy día no faltan quienes siguen invocándola, pero ahora se escucha más, y se lee en los medios, que nuestra desgra-

¹Investigador jubilado del IIF-UNAM; se ha dedicado al estudio de las falacias y la argumentación; y trabajado cuestiones de ética animal y ambiental.

cia proviene de nuestra mala relación con la naturaleza, y sobre todo con los animales no humanos, a cuyo maltrato atribuimos el surgimiento del virus. La naturaleza nos está castigando, y es el momento de cambiar y abrazar un nuevo estilo de vida si no queremos perecer y convertirnos en una de las especies que menor duración ha tenido en el planeta. No es que la naturaleza y sus animales nos interesen mucho. Lo que cuenta es que pereceremos si no modificamos nuestra relación con ella y ellos. No dejamos, pues, de continuar siendo profundamente antropocéntricos.

Se avecina, por tanto, una nueva era en que todo será diferente, en que ya nada será igual, pues hemos caído en la cuenta de cuán malos hemos sido. Pero de ahora en adelante todo cambiará. Surgirá un hombre nuevo. Dejaremos de ser los grandes y peores depredadores de la Tierra. En los primeros días de la pandemia, asustados nos reclinamos en nuestras viviendas. Las calles se tornaron silenciosas. En los mares y lagos dejó de sonar el estruendo humano. Los animales no humanos lo percibieron, y se les pudo observar vagando, quizá consternados y felices, por solitarias avenidas o recreándose en la proximidad de playas desiertas. Qué hemos hecho, nos preguntamos. Ellos están volviendo a los sitios de donde los expulsamos. Esto debe cambiar.

Quiero pensar lo mismo, pero por motivos diferentes, y seguir insistiendo –junto con muchos otros filósofos y pensadores– en que es tiempo de abandonar nuestro egocéntrico antropocentrismo, y de tomar en cuenta a los demás no humanos por lo que son en sí, y no por el mal que nos acarrearía no tenerlos en consideración. No es que en Asia haya que dejar de comer murciélagos y pangolines, o en otros continentes haya que dejar de comer

puercos, pollos y vacas, porque pueden ser portadores de virus letales para nosotros, parcialmente en virtud del hacinamiento en que los hemos confinado antes de llevarlos a nuestras mesas. Ellos y las plantas padecen también sus propios virus. No. Se trata de que los respetemos como los seres vivos que son, y de que hoy día podemos vivir bien sin arrancarles la vida. Pero este enfoque no es producto de una pandemia, sino de una revolución conceptual que viene desde mediados del s. XX, que se extiende cada vez más, pero no aún lo suficiente para lograr un cambio de formas de vida a nivel global.

Pero ¿será que, a partir de esta crisis sanitaria, ahora sí seremos diferentes? Me temo que no será así. A lo largo de nuestra historia, hemos visto muchos cambios tecnológicos, y a eso lo hemos llamado progreso. Pero seguimos siendo básicamente los mismos desde que somos *Homo sapiens* (o, más bien, *Homo stultus*), desde que vivimos en sociedad. No hemos logrado modificar para bien la naturaleza humana. Ya Platón señalaba en *La república*, que unos buscan el poder, otros el dinero, otros la fama, otros pocos el conocimiento. Y habría que agregar que otros, muy pocos, el bien de los demás (incluyendo en este “demás” muchos otros seres). Temo con Savater y otros que, tras un corto período de reposición del susto, todo volverá a ser como antes, aunque quizá no totalmente. Las medidas para hacer frente a la pandemia pueden generar en nosotros algunos hábitos que voluntariamente no abrazaríamos.

Dice Pascal que “toda la desgracia de los hombres procede de una sola cosa, que es no saber permanecer en

reposo en una habitación”². Es cierto, como dijo Aristóteles, que somos seres sociales, animales que viven en la *polis*; nos buscamos para las cosas más intrascendentes con tal de no sentirnos aislados; pero las grandes ideas que han impulsado a la humanidad se han generado en la soledad de algún cuarto, en la contemplación solitaria. Lo cierto es que a algunos de nosotros nos pesa menos la reclusión, en virtud de aquello a que nos dedicamos. Los escritos, las pinturas, las creaciones musicales, los libretos teatrales y guiones cinematográficos nacen y crecen en el silencio y la paz que da la soledad. Se necesita estar en solitario sin sentirse solos para producir algo teniendo en mente que otros en algún momento recogerán nuestra botella lanzada al océano. Ningún hombre es una isla, *dixit* Huxley. En la primera etapa de nuestra vida somos borregos y tememos alejarnos de la grey. No queremos ser señalados como diferentes. En una segunda etapa nos volvemos lobos, nos organizamos en grupos y sociedades, y establecemos jerarquías. Participamos en las diversas actividades de la *polis*. Finalmente, en una tercera etapa, nos volvemos arañas y pasamos el tiempo aislados en un rincón del mundo, mirando el mundo y tejiendo nuestras redes, esperando que alguien más quede atrapado en esas telarañas que hemos creado y nos han atrapado. No nos resulta difícil acatar la orden o tomar en cuenta la recomendación de no salir de nuestras cuatro paredes; ni siquiera pensamos en algo como acatar, pues se trata de parte de nuestra cotidianidad. Pero para otro sector más amplio de la población, el juvenil, no poder salir de casa se ha tornado realmente en motivo de desespera-

²Blas Pascal, *Pensamientos*, Alianza Editorial, Madrid, 1996 [1670], pág. 56.

ción. Y para el sector de adultos cuya producción se realiza fuera de casa, salir se ha convertido en un grito imperativo enfrentado a la reclusión de los demás.

Las epidemias han aparecido más de una vez en la literatura mundial. En su magistral *Muerte en Venecia* (1912), Thomas Mann —en una igualmente magistral versión cinematográfica (1971) de Luchino Visconti— lleva al aristócrata Gustav von Aschenbach a pasar sus últimos días en persecución de la belleza encarnada en el joven andrógino Tadzio, en la isla de Lido, en la que se ha desatado la epidemia del cólera sin Gustav saberlo, pues los empleados del lujoso hotel donde se aloja se esmeran en ocultarle la terrible situación.

En *El amor en los tiempos del cólera* (1985), Gabriel García Márquez describe, inspirado en la relación entre sus padres, el amor a prueba de todo, a pesar de ciertos vaivenes de la vida, entre Florentino Ariza y Fermina Daza, en tiempos en que el cólera azota el pueblo. En un barco en el que se encuentran sin poder abandonar en virtud de una cuarentena, el capitán aconseja a un niño que se siente angustiado por no poder bajar para ir a abrazar a su familia. El niño cree que puede tratarse sólo de un invento de las autoridades, y siente coartada su libertad. Pero qué tal si no es un invento y contagias a tus padres, le dice el capitán, quien le aconseja algunas actividades que funcionen como una respuesta adecuada a la pérdida de su libertad: comer sanamente, tener pensamientos elevados, hacer una lectura diaria, realizar ejercicios de respiración profunda, hacer planes para el futuro, privarse del exceso en los placeres; en suma, llevar la primavera dentro de sí. Consejos como estos se escuchan ahora en distintos medios. Gran problema: salud o libertad.

El problema de la libertad aflora también en *La peste* (1947), de Albert Camus, quien ambienta su obra en 1940 en la ciudad de Orán, Argelia, inspirado en la epidemia de cólera que se dio en esa ciudad en 1849, aunque en la novela se trata de la peste bubónica. El ejército aísla la ciudad, restringiendo así las libertades, lo cual para Camus da pie a dictaduras so pretexto de protección en aras de un bien superior. Claramente se ha visto cómo en la presente pandemia, amplios sectores de las poblaciones de diferentes países se han rebelado contra los confinamientos impuestos. En esos países, hay protestas. En México, simplemente se ignoran las regulaciones por parte de algunos sectores sociales que no creen en las autoridades.

Pero por muchas restricciones, toques de queda y exhortos que haya por parte de las autoridades —que realmente no saben qué hacer, pero que actúan porque tienen que hacer algo—, la realidad es que también hay amplios sectores que se han tomado la pandemia en serio, y que se han recluso, unos por miedo, otros por solidaridad. Y es por estos sectores que se vislumbra un cambio de hábitos y formas de vida, que podrían llegar a ser permanentes.

Ello me lleva a una obra de Isaac Asimov, en la que no habla de pandemia, pero sí de lo que puede ocurrir a la humanidad en el futuro, muy relacionado con las consecuencias de huir de este mal. En *El sol desnudo* (1958)³, los habitantes del planeta Solaria, los solarianos, abandonaron desde tiempos inmemoriales el sobrepoblado planeta Nexon, y han desarrollado temor a los espacios abiertos; han elaborado una serie de medidas para evitar el contacto

³ Uso la traducción de Tony López (México, Random House Mondadori, 2006).

físico: para comer con otros, lo hacen mediante “visualizaciones” (prefieren “visualizarse” antes que “verse”); no se visitan en persona, sino por medio de imágenes tridimensionales. Si algún terrícola llega a visitarlos, evitan saludarlo de mano, pues debe de tener muchos gérmenes, y ellos temen mucho enfermarse, pues su promedio de vida es de 250 años, y algunos llegan a los 300.

Cuando Baley —un detective terrícola que está realizando una investigación en Solaria— expresa su deseo de entrevistarse cara a cara con algunas personas, el doctor Quemot casi se cae de la silla al emitir un sonido inarticulado (p. 147), y momentos después le dirá a Baley: “Dijo usted algo acerca de entrevistarse cara a cara con otras personas... Sus palabras evocaron ante mí una repugnante imagen... ¡usted y yo echándonos mutuamente el aliento a la cara y respirándolo!... ¿No lo encuentra repulsivo?... ¡Qué costumbre tan asquerosa!... Me di cuenta de que ambos estábamos en la misma habitación y, si bien no cara a cara, debían llegar hasta mí bocanadas de aire salidas de sus pulmones, las cuales penetraron en los míos. Y con lo sensible que yo soy” (p. 149). ¿No empieza el lector a sentir algo similar ante la idea de que alguien se quite la careta y se le acerque demasiado?

El detective Baley continúa sus investigaciones y le pide a Klorissa poder verla para hacerle algunas preguntas, a lo que ella reacciona: “¡Vernos en persona! Es una cosa repugnante... Tendré que pedirle que no se acerque mucho a mí. Manténgase a distancia. Si es necesario, hablaremos a gritos o nos enviaremos notas por un robot⁴. ¿Entendi-

⁴La robotización es otro tema fascinante. El planeta Solaria cuenta con más robots que seres humanos. Pero es tema para otro artículo.

do?” (p. 165). Baley asiente, y cuando está a ocho metros de Klorissa, ella le advierte: “No se acerque más” (id.). Más adelante, ella le comenta: “¡Es usted un terrícola! Le gusta vivir enjaulado en un gallinero” (p. 166). Cualquiera parecido con la Ciudad de México, Tokio o Nueva York, no es una mera coincidencia⁵.

En otra de sus investigaciones, Baley se dirige a Gladia: “¿Le importará que me acerque un poco más?”, a lo que ella responde: “No. Ya le diré cuándo tiene que detenerse”. Baley quedó a dos metros de ella (p. 217-218).

El distanciamiento no es ya una norma en Solaria, sino un hábito tan introyectado que se ha convertido en una necesidad física y romper la barrera puede llevar al suicidio, como ocurre con el robotista Leebig:

“ ¡Alto! —aulló Leebig, preso de un terror casi animal, y abriendo desmesuradamente los ojos—. ¿Que viene alguien aquí? ¿En persona? ¡No, no!” El segundo “no” fue un verdadero alarido” (p.265). Leebig empieza a confesar sus fechorías, y agrega: “pero no permitan que venga ese hombre. No lo dejen venir. ¡Que se vaya!” (p. 266). Entonces Baley se dio cuenta de cómo “la amenaza de la presencia personal había hecho más por inducirle a confesar que cualquier tortura física” (id.). Finalmente, al ver que la amenaza se cumplirá, Leebig explota:

⁵La novela se refiere a Nueva York, de donde viene el detective Baley. Los terrícolas, ejemplificados en los neoyorquinos, viven apiñados bajo tierra y sin ver la luz del sol ni ver árbol alguno. Ello me recuerda que mi madre me decía, quizá para impresionarme, que en Nueva York los edificios estaban tan próximos, que a los pequeños departamentos (en los que la mesa para comer se suspendía en el techo con una polea) no llegaba la luz del sol, y que la gente se movía y comía bajo tierra (aludiendo al metro de NY).

“Váyase —suplicó—. No se acerque. Por favor, no se acerque. Por favor...” (id.). Y entonces: “Se alejó andando a gatas, hasta que de pronto, introdujo la mano en un bolsillo de su túnica. Con un rápido gesto, se llevó algo a la boca. Después de tambalearse un momento, cayó de bruces al suelo” (id.).

No queremos, desde luego, llegar a la extrema situación de los habitantes de Solaria, pero siento que se empieza a desarrollar entre algunos una especie de fobia a la proximidad física. Permítaseme jugar un poco con un futuro posible. Los seguidores de las reglas continuarán aislados en sus viviendas, limitando al máximo los acercamientos físicos. Entre ellos estaremos quienes nos dedicamos a actividades que no requieren salir de casa. Ellos sobrevivirán a la pandemia y desarrollarán hábitos y técnicas contra cualquier otra invasión patógena. En cambio, los inconformes que preferirán desafiar a las autoridades y al virus esperando lograr la inmunidad, irán engrosando las estadísticas de los decesos hasta que finalmente el planeta quedará dividido en sectores separados por largas distancias, habitados por terrícolas, nosotros, conectados con los demás únicamente por correo electrónico, Facebook, Twitter, Instagram, Tik Tok, Zoom y lo que venga. Ese será el nuevo paraíso, en el que ya no será nada igual.

Mi juego suena macabro y espero y estoy seguro de que no se concretará. Este virus es sólo un pequeño incidente más en la historia del planeta. Pronto habremos vencido a esta entidad, y luego vendrán otra, y otra, como ha sido desde que el mundo es mundo. Volveremos a nuestros hábitos sociales, sobre todo quienes son más sociables. Los que somos arañas, abandonaremos con prudencia nuestra red para convivir. Pero en realidad, en este

mundo interconectado estamos más solos que nunca. No es, por otra parte, una sorpresa. Desde el siglo pasado se viene hablando de la soledad del hombre contemporáneo. Ningún ser humano es, en efecto, una única isla; estamos interconectados en un archipiélago de islas que quieren salir de su aislamiento. Pero las pandemias deberían enseñarnos, como quería Pascal, a estar más tiempo dentro de nuestra habitación.

La humanidad en su encrucijada: frente a una ética desarmada, un aliento de resistencia

Mario Albarrán Vázquez¹

Con nuestros pases podemos ir hasta el muelle. Después de todo, es demasiado tonto no vivir más que en la peste. Es evidente que un hombre tiene que luchar por las víctimas. Pero si por eso deja de amar todo lo demás, ¿de qué sirve luchar? –Sí –dijo Rieux–, vamos allá.

Albert Camus

Muchos de los desastres naturales, terremotos, lluvias torrenciales, inundaciones, ciclones, entre otros, han sido catastróficos y han cobrado miles de vidas humanas. Otras epidemias en el pasado también han sido consideradas terriblemente devastadoras. Sin embargo, en esta ocasión, el virus SARS-CoV-2 que provoca la enfermedad contagiosa COVID-19 se propagó en un tiempo relativamente corto por todo el planeta. Poco a poco, como una mancha devastadora se fue propagando, nadie en principio pensó que fuera tan contagioso ni tampoco los gobiernos en un inicio calcularon que fuera a provocar miles y casi un millón de muertes en el mundo. Estamos pues, frente a un hecho inesperado; y puesto que no existe vacuna ni un eficaz tratamiento, el problema se torna aún más complejo. En otros tiempos se puede decir, las epidemias se circunscribían a

¹ Maestro egresado de la Facultad de Filosofía y Letras. Actualmente retirado de la docencia (jubilado). Fue profesor en la Facultad de Filosofía y en la Universidad Pedagógica Nacional (sistema abierto); y en el nivel medio superior.

poblaciones más o menos pequeñas y eran controlables. Ahora el contagio ha sido mayúsculo y masivo. ¿Que hacer frente a una epidemia de tal magnitud?

Los gobiernos, unos más otros menos, buscan auxiliar a los enfermos en sus respectivos países; en algunos del primer mundo, el sistema de salud pública se colapsa aún a pesar de que a cientos y miles de personas previamente se les hizo la prueba requerida.

2

El primer brote de la epidemia sucedió en China, en la ciudad de Wuhan, donde un grupo de personas consumieron carne (mariscos) y padecieron síntomas de la enfermedad y, en diciembre de 2019, se anunció la aparición y existencia de un virus hasta entonces desconocido. Luego, el 30 de enero del 2020, la Organización Mundial de la Salud dio a conocer la existencia del COVID-19, al cual se tendría que enfrentar el mundo. En México, el 27 de febrero del mismo año anunciaron el primer deceso

En los tres primeros meses del año 2020, en nuestro país, la población permanecía incrédula. Curiosamente la gente preguntaba ¿alguien conoce algún amigo o persona cercana que haya fallecido? ¡Ninguna! respondía. Pues entonces, el virus no existe, y no hay motivo para asustarnos. Y no faltó el manipulador en un medio televisivo que invitara a la población a salir y no hacerle caso al gobierno y al Subsecretario de Salud. ¿Hubo una intención calculada de confundir a la población? ¿Alguien esperaba que la población saliera a la calle a manifestar su inconformidad al gobierno? No lo sabemos, lo cierto es que, en el segundo trimestre del año, se pedía la renuncia del Subsecretario

de Salud, pues se decía que estaba ocultando el número real de fallecidos y que las pruebas a los posibles enfermos eran muy pocas. Los ahora opositores y que en anteriores sexenios fueron gobierno, seguramente esperaban una crisis estructural en el sistema de salud y justificar su crítica.

A nuestro modo de ver, hacer de la pandemia una bandera de lucha política contra el actual régimen es un desatino que, afortunadamente, recibió el rechazo de gran parte de la población. Si la oposición quiere ser un contrapeso real y democrático tendrá que buscar otras estrategias e ir logrando consenso entre los votantes y entre la población en general. Tendrá que abandonar posturas extremistas de odio y racismo. El dogmatismo no les llevará a ganar adeptos y menos a ganar una elección en la contienda electoral democrática. En fin, dejando de lado por el momento esta cuestión, importante será pasar a otro punto, que nos parece de mucha más relevancia.

3

¿Qué es lo que esta pandemia nos ha traído como consecuencias? Cierto que muchos fallecidos y esto es lamentable; pero también nos ha revelado la fragilidad de nuestra propia existencia, la fragilidad de nuestra propia vida. Esta crisis sanitaria por COVID-19, nos sitúa —lo suponemos—, y este es nuestro punto de vista, en una situación nodal de reflexión. Uno lee, escucha o ve por televisión, que en España, Alemania o Suiza, entre otros países del llamado "primer mundo", como una medida, entre otras, deciden implementar estrategias que mitiguen la crisis; pero en otras naciones, tardíamente han sido implementada; y luego, también por los medios de comunicación, vemos filas

inmensas de hombres y mujeres desempleados y en situación de crisis económica esperando recibir algún tipo de ayuda.

Es de observar que un turista, cuando viaja sólo mira museos y calles relucientes y no ve tras la pulcritud a los otros —al otro— en su condición de precariedad; y ahora por cierto en una situación de crisis, el mundo se revela tal cual es en su crudeza. En tiempos de pandemia, la civilización occidental no tiene respuesta, el conocimiento científico, el progreso económico, no responden de modo inmediato en auxilio de su población. Se puede decir que la pandemia hizo visible la otra cara de Estados Unidos, Alemania, Suiza, entre otros; es decir, la precariedad y la pobreza ahora agudizada. A la desigualdad económica, el gran capital —el desarrollo económico— no puede o nunca ha querido resolver o mitigar.

La desigualdad y la pobreza en Europa datan de muchos años atrás, pero según apuntan los especialistas, se agudizó a partir del 2008. ¿Qué pone en evidencia esta pandemia? Que el capitalismo globalizado deja fuera a miles de hombres y mujeres del mercado laboral, actualmente en crisis; por lo que pobreza y desigualdad se acentúan. Y todavía más, esta pandemia es una crisis de la protección social y la salud. Estos sistemas se encuentran colapsados o son ineficientes. Esto es en parte, la razón por la cual la asistencia a los enfermos es tardía y poco eficaz. Es en los países del este de Europa y en los mediterráneos, donde la pobreza y desempleo se encuentran más acentuados.

La mayoría de los gobiernos en el mundo, en este momento de crisis y bajo un modelo neoliberal que achica el presupuesto a la protección social y la salud, tendrán que reestructurar sus políticas sociales. Ahora bien, si la

epidemia no cede a pesar de una sana distancia y confinamiento, cubrebocas y demás, viviremos la peor crisis económica que haya padecido la humanidad. ¿Una hambruna o una crisis política, seguida de una oleada de movimientos que derriben gobiernos? Puede ser la puerta de entrada a los movimientos neofascistas y racistas en el mundo; urge que los Estados reformen y reorienten sus economías bajo un modelo de bienestar. Vivimos la epidemia y el futuro seguirá siendo incierto. Hoy más que nunca se necesita una ética de la responsabilidad, como ya la han planteado Otto Apel o Habermas, entre otros teóricos; una ética previsor y responsable que haga frente a las contingencias de la vida humana. Una ética, que no abandone a los más necesitados (enfermos, desempleados y otros tantos que han caído en la pobreza) y que, como paradigma universal, los gobiernos orienten sus políticas en favor de la vida e invirtiendo en sus sistemas de salud.

4

Estamos situados en un momento de coyuntura histórica, un punto donde convergen múltiples salidas o al menos dos en el peor de los casos. Quienes toman las decisiones a nivel regional y mundial tendrán que optar por el cambio de un modelo económico-político de mayor equidad y justicia, o bien, un modelo como el que hasta ahora nos rige; ¿Que decisiones adoptarán en los próximos meses los organismos internacionales y gobiernos en sus respectivos países? Hasta ahora, no lo sabemos.

Y en lo que respecta a la vida particular de cada uno de nosotros, no estamos seguros si habrá algún cambio en nuestras conductas. Escuché un comentario en la tele-

visión: aquellos mexicanos que no eran proclives a lavarse las manos, en esta crisis y en lo sucesivo lo tendrían que hacer. Pero más allá del aseo personal, supongo una toma de conciencia que, para muchos o pocos, puede pasar inadvertida. Me refiero a la conciencia de nuestra propia vulnerabilidad, a nuestro relativo existir en esta vida. El coronavirus nos ha enfrentado a una realidad que para unos resulta un espanto, para otros indiferencia y, para algunos más, reflexión. Y, no hay duda, sobre esta situación crítica de pandemia se escribirán testimonios, grandes obras literarias y filosóficas, e incluso, impactará en la cinematografía. Estamos pensando en Sartre, Camus, Fanón, y desde luego Voltaire y Gramsci. Y qué les parece Wilde, Dostoievski, Thomas Mann y el mismísimo Cervantes. La lista es muy larga. Todos ellos tienen la gracia, la bendita gracia, de reinventar el mundo cuando las circunstancias son adversas y hasta denigrantes, cuando se humilla y se pisotea lo que de dignidad tenemos los humanos; digamos, por ejemplo, una guerra civil, golpes de Estado, dictaduras, desastres naturales. Y en este caso, una epidemia que no sólo nos espanta y nos alerta, nos pone en situación de conflicto y nos silencia. ¿Por qué son necesarias, hoy más que nunca, la poesía y la literatura? Simple y sencillamente, porque son la negación triunfal de la muerte. Porque la negación del silencio es la palabra, y la palabra es la exaltación gloriosa de la vida y me reafirma en mi condición de humano frente a la adversidad. La literatura y el arte —la belleza— pudieran ser motivos de una forma humana de inmortalidad. Pudiera ser.

Todos los seres vivos, viven y mueren, no tienen conciencia de su existir, excepto el hombre, y solo él, sabe que morirá y su posible inmortalidad la puede pensar de muchas maneras. Puede suponer que esta vida sólo es trán-

sito para otra vida gloriosa y eterna. Pero el problema es, ¿cómo desmentimos la muerte disfrazada de pandemia?

Y no se trata de andar buscando una estrategia de supervivencia, un paliativo que nos consuele, que nos cure de espanto frente a una pandemia inesperada. No se trata de especular como lo hace Heidegger cuando dice, que el hombre es un— ser— para —la muerte, incluso Savater, cuando argumenta en favor de supuestos intereses vitales. Para este caso dos textos del autor son recomendables, uno *Ética como amor propio* y el otro, *Humanismo impenitente*, textos donde él argumenta su propuesta.

Y la pregunta que nos podemos hacer en tiempos de coronavirus, sería ¿habrá algo que pueda mitigar nuestro espanto frente a la muerte? Unos pueden llamarle, estrategia de inmortalidad y, otros, simplemente rechazo simbólico. Como se le quiera llamar, lo cierto es que, en la historia de la humanidad, el hombre siempre ha procurado un blindaje frente a lo incierto y, frente a todo aquello que le causa incertidumbre.

Cierto que la vida y la muerte, como señala Savater, no sólo es un acontecimiento biológico. Lo que él propone entonces, es simplemente un rechazo simbólico, lo que nos llevaría sólo a pensar —y él lo dice— en una prótesis de inmortalidad ¿Por qué no mejor pensar en una comunidad humana que procure el resguardo de lo humano? ¿Una ética responsable y solidaria desde y para una comunidad? Ahora bien, puede ser —desde luego motivo de debate— que el arte —belleza y la misma ética, pudieran ser consideradas formas simbólicas de un rechazo de nuestra propia mortalidad.

Pues bien, siguiéndole los pasos a Savater y más allá de él, se podría decir —en favor de la ética— que frente a la

soledad, el otro; frente al silencio, el dialogo; frente al olvido, la historia. Y esto porque la mejor propuesta de vida, es la vida humana en solidaridad, nuestro mejor resguardo de inmortalidad. Despreocuparme del otro es imposible, la incomunicación mata, es silencio y olvido; por eso, la ética si es que ésta es posible tendríamos que repensarla como un resguardo amoroso de lo humano, si es que de lo humano nada nos es ajeno.

En fin, la literatura, la poesía y el arte, son otros modos para curarnos el espanto, el mejor antídoto en tiempos de resguardo forzado y sin haberlo deseado.

5

Mientras tanto, suponemos que miles, millones de seres humanos, han tomado conciencia de que somos más vulnerables de lo que pensamos y que el conocimiento científico –ciencia médica– es imposible que nos salve de un día para otro. Vivir en una amnesia estúpida de que en este planeta no pasa nada y un poco más de basura en los ríos, mares y lagos; un poco más de flora y fauna destruida en bosques y selvas, no pueda ser en un momento dado catastrófica, raya en ignorancia. Pensemos en una sequía generalizada en aquellos países que más alimentos producen y que como maldición de Nostradamus, después del coronavirus se provoque una hambruna. ¿Esto es posible? No hay que olvidar los hoyos –por contaminación– en la capa de ozono. En fin, es relativamente fácil suponer que una crisis climática es mucho más devastadora que el llamado coronavirus.

En el futuro, seguramente ocurrirán otros desastres muy semejantes y, las políticas adoptadas por parte de los

países más desarrollados, más industrializados, seguirán siendo limitadas para el tamaño y gravedad que amenaza a la vida humana. Y la pregunta –sin ser alarmistas– pudiera ser: ¿Estaremos en camino de una autodestrucción, de una gran parte de nuestra especie?

Esta crisis de pandemia también nos revela esa creencia, mito o fe ciega, de que la civilización occidental es superior y modelo a seguir por otros pueblos. Cierto que la pandemia no prueba su decadencia económica total, ni menos su deterioro cultural; pero no es difícil observar los miles de desempleados y una precaria y endémica protección social, en salud y vivienda que también padecen. El hacinamiento no es muy diferente a otros países del mundo y, que esta epidemia evidenció; es fácil observar que en los contagios y fallecidos en el mundo –según estadísticas– ocupan los primeros lugares los países más desarrollados casi igual que los países de menos desarrollo. Y uno esperaría observar que el desarrollo económico y científico marcaría una mayor distancia de los primeros sobre los segundos. También se puede observar que las tasas de letalidad en países con mayor poder económico es casi igual a los países menos desarrollados.

Seguramente, lo que uno puede deducir de esto, es muy simple, pero que no se puede dejar de mencionar. El modelo capitalista neoliberal muestra sus horrores de desigualdad. Se puede decir, que el modelo económico desarrollista en el mundo no trae consigo una mayor equidad y movilidad social y, que como consecuencia, desigualdad y pobreza se seguirán profundizando; o bien, también pudiera suceder, que una vez pasada esta pandemia y precedida de una recuperación económica, pudiera haber una reforma profunda que al menos aminore la desigualdad en

el mundo. Lo que esta pandemia hizo fue profundizar las contradicciones que ya de por sí el modelo capitalista – producción y riqueza– trae consigo. Contradicciones históricas y que vienen de tiempo atrás. Una fe desbordada sólo en un supuesto desarrollo económico y superador de las desigualdades no se sostiene. Ni por supuesto la idea de un Estado mínimo, sólo administrador y despreocupado de sus tareas sociales, tampoco se sostiene.

La civilización occidental, necesario es subrayarlo, se edifica sobre un supuesto progreso humano. Y la crítica por cierto a este modelo desde los diferentes ángulos que se le vea, puede ser valiosa. Y puede ser, no lo sabemos, que esté llegando a su fin o, al menos, dada su crisis, tendrá que reinventarse. La Modernidad se encuentra cargada de falacias que le llevan a una fe ciega de progreso y a un supuesto universalismo absoluto. Y dejémoslo aquí, planteando solo dos preguntas ¿Es posible una universalidad ética, no sin Occidente sino superándole? ¿Un universalismo no impuesto, sino en dialogo intersubjetivo entre pueblos y culturas; y reconociendo su diversidad cultural?

El mundo en el que todos vivimos no sólo es lo que es, sino, además lo que puede ser y lo que queremos que éste sea. Por cierto, existe un pensamiento conservador que reitera que todo da igual y siempre será lo mismo; y existen todavía otros quienes suponen que vivimos en el mejor de los mundos; excelente –aplausos– no habrá ya desigualdades, la pobreza en el mundo está borrada. Pessimistas y optimistas se dan la mano, ambos caen en la indiferencia.

En principio habría que puntualizar que estas ideas absolutas, “que nada es posible y en este mundo todo va bien” tendrán que someterse a crítica y sin duda, a la in-

diferencia derivada de ellas, que como individuo y como pueblo nos llevan a una parálisis. No solo a una conciencia a-crítica, sino incluso facilitarle –políticamente– el camino a un dictador, que busque imponer –ya en el poder– un pensamiento único. Y es curioso cómo este pensamiento dogmático anida en muchos ámbitos incluso académicos. Por desgracia estas ideologías que se cultivan desde el poder permean en grandes masas de la población.

Lo que la ética reclama –y necesario es subrayarlo– es el derecho a una crítica valorativa de lo real, de lo presente –en este caso una pandemia. Y si lo absoluto en su perfección no existe, la ética, lo que reclama, como voluntad de valorar, es la diferencia. Por eso la ética tiene como tarea hurgar lo posible, lo que todavía no es, lo no escrito, pero que puede ser, como palabra, como memoria e historia.

Pues bien, si lo que quieren los seres humanos es, ser y ser más –procurarse más– en su condición humana, la pandemia es ocasión, por “desgracia”, para poner a prueba nuestra buena voluntad y acciones en favor de las víctimas; si es que la vida –incluyamos a la flora y fauna– es para todos nosotros un valor universal. Los gobiernos en el mundo no pueden dejar en el desamparo a miles y millones de seres humanos. Y esto no debiera ser una mera filantropía, sino un reclamo a todos los gobiernos del mundo por parte de la ciudadanía. Porque es obvio que la indiferencia mata, destruye toda posibilidad de ese ser “que busca y quiere ser y ser más”, potenciarse.

Esta pandemia es ocasión para re-significar la vida, el sentido de la existencia en un mundo en extremo caótico. Valorar la vida por la vida misma como lo pensaba Camus, en su brillante obra *La peste*, donde de una manera posi-

tiva, hermana lo humano con lo humano, en sentido ético y buscando el bien común. Porque la guerra, la peste, o por ejemplo, la hambruna en algunas regiones del mundo e incluso las dictaduras en algunos países tienen que ser motivo de reflexión y no cabe la omisión, la indiferencia y menos frente al sufrimiento de “el otro”. Orán —en África del Norte— la ciudad invadida por la peste, se encuentra en el desamparo, en el límite de la vida y la muerte. Y frente al absurdo de la muerte es necesario pronunciarse por “un sí a la vida” como dijera Nietzsche. Y es que, si bien interpretamos a Camus, quien da a la vida un valor inconmensurable, la vida misma tendría que ser digna de ser vivida; y no solo eso, tendría que ser una lucha inconclusa en defensa de ella con o sin pandemia.

Curioso, la novela de Camus es solo una ficción, y lo nuestro —la pandemia— es una realidad imposible de desmentir. Pasar como indiferente y sin reflexión en esta pandemia es rehuir a una problemática tal vez no la única, pero que bien pudiera ser, un tema central: reflexionar en torno del ser y su insoportable levedad.

El fantasma de la muerte va traspasando muchas fronteras. Ella ha pasado por Francia, Italia, Alemania, Reino Unido, entre otros países; y quién iba a pensar Nueva York, la ciudad de los grandes rascacielos. Finalmente llegó a nuestro país, México. Un país donde los ciudadanos, poco a poco, como en la novela de Camus, van cambiando su actitud de incredulidad a espanto y de espanto finalmente a solidaridad con el prójimo. He aquí la libertad en juego, más allá de lo que supone Sartre, la libertad no solo es una condena, también puede ser, conciencia y reflexión ética, solidaria, sobre todo en el presente caso de COVID-19.

Orán como México son ciudades sitiadas, ciudades que conviven con la muerte. Tan cerca de ella ¿cómo no tenerle miedo? ¿Cómo desmentirla? Aunque tenemos conciencia de la muerte y ciertos estamos de que un buen día llegará, en esta ocasión, sin ser invitada en nuestra mesa se hizo presente ¿Cómo rebelarnos frente a este dato fundamental de nuestra propia existencia? Y otra vez, lo que planteábamos en otro lugar: ¿Será posible un rechazo simbólico de la muerte? Esta reflexión, solamente la planteamos y la dejamos abierta para otra ocasión.

En este momento de pandemia es prioritario reflexionar sobre nuestra propia existencia, y no sólo eso, reflexionar y solidarizarse con “el otro”, con el enfermo, con quien no tiene techo ni sustento; incluso, con todos aquellos excluidos y víctimas de un desarrollo económico con injusticia. Camus en nuestro modo de ver, nos plantea tres ideas fundamentales, la libertad, la propia existencia (como “re-significación” de la vida) y una posibilidad de salvación: hermanar lo humano con lo humano.

La ética no es ni será punitiva y, tal vez, no salve a nadie en esta pandemia; pero –suponemos– que si la ética tiene una salida (inmersa y enfrentada a una realidad), ésta podría partir del supuesto de que todos los seres humanos, lo que quieren es, “ser y ser más”; acendrase en su ser; y esto, porque lo que se quiere frente a la levedad del ser o del existir, no es otra cosa que potenciarse. Apostar por “un sí a la vida” frente a una pandemia que no se eligió. Y luego vendrá el compromiso ético que en la novela de Camus lo asume el Dr. Rieux y un equipo de médicos.

Ya nos estamos imaginando a aquellos críticos de la Modernidad, de que la Modernidad se encuentra agotada y en decadencia. En ética –sostienen– no hay valores que

valgan y la verdad, incluso para algunos intelectuales, es ya, tal vez la última ilusión a la que más nos valdría renunciar. Pues bien, si ya no existen valores que valgan, ¿en nombre qué o de quién, nos podríamos plantear una responsabilidad ética para con las víctimas de una injusticia, con aquellos enfermos víctimas de una pandemia, de una guerra, de una hambruna, o bien, un desastre natural? Si fuera esto cierto, ninguna ética sobreviviría. Si nada hay que pudiera valer, todo estaría permitido. Y si todo vale lo mismo y todo vale igual, no tendríamos argumentos que valgan para oponerse a una dictadura, a una violación de los derechos humanos e incluso genocidios.

Curioso, los filósofos que adoptan esta postura suponen que Nietzsche fue un crítico a ultranza de la Modernidad. Y nosotros diríamos como hipótesis –solo un supuesto– que él no cayó en esta tentación. Estos supuestos críticos, ¿no caerán en una mera sofística o nihilismo? La verdad, es difícil clasificarles.

En fin, no hay razones para negar todo lo que de humano tenemos; porque si esto fuera posible nos estaríamos negando no sólo como especie, sino de igual modo en lo cultural y espiritual. No tenemos por qué ser indiferentes con la humanidad cuando de ella somos herederos. Nuestro planteamiento ético tiene como fundamento un principio que es esencial y que suponemos, de éste se puedan derivar otros; y el enunciado podría ser: es deber de todos y de cada individuo en lo particular, vivir y preservar la vida (y no sólo en su sentido biológico), así como actuar humanamente, “querer ser y ser más”, siempre en apertura con “el otro” y buscando siempre el mutuo reconocimiento.

Y algo más en este punto para dar por concluido lo dicho. Si la ética tiene un interés, éste no será, sino justi-

ficar racionalmente toda acción y toda opción en libertad. La libertad no será en este sentido condena sino apertura. Ruptura frente a la indiferencia y ruptura frente a toda aquella identidad cosificada. Y la libertad no es una opción cualquiera, sino la justificación de aquello que se quiere. Y esto es muy sencillo, porque todo sujeto busca y quiere ser reconocido en su ser; preservar y ser, en el ser del otro. Esto porque la humanidad la recibimos de otros seres humanos, y, en la perspectiva de Hegel, la conciencia deviene —dialéctica de la conciencia— en un mutuo reconocimiento.

6

México en tiempos de pandemia se encuentra en una lucha ideológica muy tensa. Y no es que estemos a punto de un colapso; lo cierto es que los extremismos saltan a la vista. Decía el maestro Sánchez Vázquez en una de sus clases, en torno del dogma, que éste era dañino no solo para la política sino también para la filosofía. Es este dogma que en la extrema derecha —y también es posible en la izquierda— se ha hecho presente. Y como no se trata de hacer juicios sumarios de unos y otros, me sujeto a señalar solamente algunos aspectos, que en tiempos de pandemia vinieron a agravar y poner en situación de crisis al país. En una situación como la nuestra siempre se andan buscando culpables y el descrédito de unos contra otros. ¿Qué fue lo que nos condujo a esta crisis? No fue solo la pandemia la que arruinó la economía de por sí en mal estado. Son también factores políticos que condujeron al país a una situación ideológica de absurdos.

La corrupción en nuestro país es endémica, no solo es patrimonio del actual gobierno. Muchos políticos se en-

riquecieron a la sombra del Estado. La familia Hank González, la familia Azcárraga Jean y la familia Alemán Velasco, por citar algunas. La llamada Estafa maestra, el caso de Odebrecht, el rescate económico Fobaproa, son ya prácticamente de nuestro presente. En algunos casos, son malos manejos de las políticas financieras y, en otros, claros ejemplos de corrupción.

En nuestro país, a lo largo de la historia, poco a poco se fue infiltrando la corrupción; o bien, en este proceso se fueron tejiendo redes. Redes que no solo tienen un alcance nacional sino internacional. En el pasado los corruptos operaban, hasta cierto punto, de modo aislado. En la actualidad, son profesionales aliados con otros tantos a nivel mundial, como en el caso concreto de Odebrecht.

En este caso, la corrupción, más que otras variables, o bien, todas en conjunto, fueron creando las condiciones propicias para que se diera un cambio de régimen; y hay que señalar, entre otros, el hartazgo –descontento– generalizado de la ciudadanía. Cuando los políticos de un partido se desvinculan de sus bases y además, algunos caen en claros ejemplos de corrupción, seguramente, todos aquellos ciudadanos que les dieron su voto para que estuvieran en el poder, en las elecciones del 2018, muchos dejaron de votar por ellos; y ese voto que quedó a la deriva, otro partido finalmente lo recuperó. Más, cuando un candidato no cumple con las expectativas y promesas de cambio, la ciudadanía les castiga votando por otro partido. La derrota de los ahora opositores fue muy clara. Los ciudadanos mayoritariamente votaron y aquellos fueron derrotados en las urnas.

Cuando los políticos de cualquier partido se mueven hacia los extremos, cobijándose bajo un supuesto radica-

lismo, envilecen la democracia; solamente habría que escucharlos por las cadenas de televisión convencionales, entre otros. Lenguajes clasistas salpicados de racismo. Condenas lapidarias sin argumentación que las sustente. Para esta maldad insolente, no existe ética posible que los convoque a un comportamiento de civilidad democrática. Para éstos, la ética suena a carcajada o a un repicar de campanas llamando a misa y que nadie asiste. Estos políticos festejan la barbarie y convocan a otros a una “fiesta” lapidaria de supuestos enemigos.

Cierto que no todos los políticos tienen que ser corruptos y seguramente habrá —no sé si muchos— honorables. Por su parte periodistas y comunicadores —y desde luego que no todos— sabían de la corrupción, pero guardaron silencio. Otros de modo valiente la denunciaron. Cómplices o no, jueces y magistrados también callaron. Y los delincuentes que tenían prácticamente en sus manos todo el poder del Estado, operaron e hicieron posible un saqueo jamás visto en la historia de México.

De esto se deriva una situación que convendría poner en evidencia. Algunos señalan que en México los políticos son más corruptos que en otros países; sobre todo, países desarrollados. De esto se puede suponer un faltante ético de nuestros gobernantes. Pudiera ser, pero esto no es lo determinante. En otros países también existen corruptos; sólo que en aquellos más desarrollados, las leyes son más restrictivas; quien comete un ilícito, sabe que está violando las leyes y puede ser llamado a juicio; en tal caso llevado —si la ley así lo dicta— a la cárcel. En México, no existen leyes — o no las había— que prohibieran la corrupción y, por lo mismo, no había algún delito que perseguir. No se duda que algunos políticos tengan una conducta moral

intachable; pero la moral en estos casos no es la indicada para juzgar penalmente, sino las leyes suscritas en un código penal. A un político corrupto le tiene sin cuidado una condena ética.

La ética no es la voz dominante en una sociedad como la nuestra y supongo que en ninguna otra. Las dos guerras mundiales, más otras de baja intensidad, suman millones y millones de seres humanos muertos, y agreguemos hambrunas en algunas partes del mundo, el deterioro del medio ambiente causado por el hombre; las epidemias que son frecuentes y, por supuesto, una catástrofe natural es posible. Podemos sumarle a todo esto conflictos políticos: guerras civiles y golpes de Estado, entre otros.

En una situación tal, la ética, sospechamos, se encuentra desarmada; Pero, hay algo que se pueda decir al respecto; en medio de un desencanto político y en una situación crítica de salud, la ética seguirá presente. Cierto que la ética no puede detener una guerra, un golpe de Estado e incluso aminorar conflictos de clase; pero es capaz de alumbrar caminos —alternativas— más inteligentes y sensatos que dignifiquen al ser humano.

La ética no desaparece porque no se cumplan las más dignas aspiraciones humanas. La ética, en tal caso, nos debería siempre conducir al resguardo de lo mejor, aún en situación de crisis. Desde luego, yo no creo que algún día lleguemos a un paraíso terrenal de felicidad y eterno amor al prójimo; pero, suponemos, que la ética nunca dejará de tener una función anhelante: queremos la paz y no queremos vivir luchas intestinas; queremos ser y ser más como ciudadanía; queremos el resguardo de nuestras vidas en democracia y un Estado que procure la paz y el bienestar de todos. Y esto, porque la ética trata, dicen algunos ex-

pertos, no solo de lo que el hombre puede y debe, sino de aquello que el hombre quiere y, como contraparte, no quiere.

Bibliografía

Sartori, Giovanni. *Partidos y sistemas de partidos*, Alianza editorial, Madrid, España, 2005.

Sartori, Giovanni. *Que es la democracia*, Editorial Taurus, Madrid, España, 2007.

Sartori, Giovanni. *La tierra explotada*, F.C.E, México 2012.

Apel, Karl Otto. *Estudios éticos*, México, 2005, Fontamara, Ciudad de México, 1999.

Apel, Karl Otto. *Apel versus Hábermas, elementos para un debate*, Editorial Comares, Granada, 2017.

Cortina, Adela. *Razón comunicativa y razón solidaria*, Ediciones Sigeme, Salamanca/ España, 1985.

Camus, Albert. *La peste*, Editores Mexicanos Unidos, México, 2016.

Cortina, Adela. *Ética aplicada y democracia radical*, Editorial Tecnos, Madrid, 2001.

Por una ética sin cubrebocas bajo la ‘nueva normalidad’ educativa

Eduardo Sarmiento Gutiérrez¹

*¿Acaso de veras se vive con raíz en la Tierra?
No para siempre en la Tierra: sólo un poco aquí.
Aunque sea de jade se quiebra,
aunque sea de oro se rompe,
aunque sea plumaje de quetzal se desgarrá.
No para siempre en la Tierra:
sólo un poco aquí.
(Nezahualcóyotl, Ms. Cantares mexicanos, fol. 17 r)*

¿Nueva normalidad?

La expresión ‘Nueva Normalidad’ se comenzó a popularizar en México bajo la Jornada Nacional de Sana Distancia. La escuchamos reiteradamente en las conferencias y declaraciones de funcionarios y funcionarias del sector salud y círculos legislativos para hablar sobre el desarrollo de la pandemia. También se ha utilizado en documentos oficiales como el Diario Oficial (29 de mayo de 2020, Edición Vespertina) o el “Plan gradual hacia la nueva normalidad en la Ciudad de México” (20 de mayo de 2020), entre otros. Básicamente aquí la expresión alude a una serie de principios y lineamientos necesarios para reactivar los sectores económicos y productivos en resguardo de la salud pública.

¹Estudió Maestría en Humanidades, UAM-I. Candidato a Doctor en Filosofía Política por la FFyL-UNAM. Profesor en la FES-Acatlán (UNAM).

‘Nueva Normalidad’ no es una expresión que haya nacido en esta pandemia o que tenga una cartilla de nacimiento única. Fue utilizada en el siglo pasado, en 1920, por el entonces candidato republicano a la presidencia de Estados Unidos; también tras los atentados del 11 de septiembre contra las Torres Gemelas (López: 2020). Y luego, en la crisis financiera del 2008, los periodistas norteamericanos Rich Miller y Matthew Benjamin la usaron en un artículo publicado el 18 de mayo en Bloomberg News que llevaba por título Post-Subprime Economy Means Subpar Growth as New Normal in U.S. (Picazo: 2020).² Como puede verse, se trata de una expresión utilizada en momentos de crisis y principalmente enfocada hacia lo económico. Hoy en día se usa en la mayoría de los países para enmarcar las acciones de ordenamiento global ante la pandemia.

En el caso de México, decíamos que se comenzó a usar recientemente para hablar de las estrategias de reactivación económica que se echaron a andar a partir del 01 de junio de este año. Y, al igual que en otras partes del planeta, con la crisis causada por el virus Sars-cov-2, de ser una expresión enfocada en el diseño de políticas públicas de salud y económicas, pronto se trasladó a otros ámbitos de la vida humana. La correspondencia entre medidas sanitarias y movilización controlada de los sectores económicos explica por qué se asimiló en otros terrenos como el de

²Mar Picazo también apunta que después en 2012 la economía de China empezó a mostrar una marcada desaceleración, y en 2014, el Secretario General del Partido Comunista de China, Xi Jinping, declaró que China estaba entrando en una “Nueva normalidad”. Este término fue popularizado posteriormente por la prensa y terminó por referirse a las expectativas de unas tasas de crecimiento del 7 por ciento en China para el futuro previsible.

la política, la educación, la cultura y otros más (deportivos, religiosos, entretenimiento) hasta adherirse y disolverse en los imaginarios sociales que enmarcan la vida cotidiana de las personas y grupos humanos. De ahí se perfila la idea de que ‘Nueva Normalidad’ se refiere a un cambio abrupto en el orden de la realidad. Un cambio sin tiempo definido pero que, como tal, anuncia que esa realidad ya no será como la vivíamos antes.

Por ello se afirma que la ‘Nueva Normalidad’ introduce un modo peculiar de la relación y organización de cada uno de los diferentes estratos sociales. O bien, sugiere modificaciones radicales en las formas de establecer las relaciones de la sociedad en su conjunto como también entre las personas. Peculiar, porque se establece desde la inevitable presencia del Sars-cov-2 y, con ello, mediante una serie de acciones encaminadas a la contención de la pandemia.

Afirmar que la relación y organización de los diferentes estratos sociales se establece priorizando la vida orgánica, o sea, a partir de una serie de ejercicios preventivos y medidas sanitarias para evitar el contagio no parece decir mucho de la llamada ‘Nueva Normalidad’, acaso confirma el uso médico: la mitigación o contención de la pandemia para el cuidado de los organismos humanos. Sin embargo, me parece que los problemas de su interpretación surgen cuando se piensa en la materialización de la expresión desde y más allá del ámbito de la salud y la economía. Es decir, no se refiere exclusivamente al fin del confinamiento. Tampoco se reduce a las actividades esenciales para la reactivación económica con minimización de contagios. Y de ninguna manera se puede considerar solamente como una serie de acciones encaminadas al autocuidado de la

persona y la sociedad en general. Probablemente si pensamos en la 'Nueva Normalidad' como un término o una palabra y la desciframos bajo la impronta de Wittgenstein con sus juegos de lenguaje, estaríamos en condiciones de afirmar que conlleva cierto relativismo proveniente de los diversos marcos en que se enuncie. Aunque sí hay un piso en común, no existe claridad o un acuerdo explícito sobre las formas de establecer las relaciones sociales a partir de la amenaza que representa el virus. De la misma manera, si bien "Nueva Normalidad" entra en escena como una expresión de las variaciones que estamos viviendo en todos los órdenes de la vida humana, social y natural, también lo es que utilizar esa expresión podría ser una manera de aceptar muchas de las contradicciones y consecuencias negativas que caracterizan al sistema político-económico neoliberal (más económico que político), las cuales se han agudizado gravemente durante los meses de confinamiento. Y en este caso surge la duda sobre lo que podría ser "lo nuevo" más allá de las medidas sanitarias.

Esta sospecha es inevitable y contrasta enormemente con el discurso oficial. Sin embargo, habrá que decir que de ninguna manera se pretende aquí sumarse a posturas negacionistas y precipitadas como la de Giorgio Agamben al hablar de la invención de la pandemia; o teorías conspirativas que la reducen a la lucha bacteriológica y geopolítica entre China y Estados Unidos. Negar, así sin más, la tragedia que estamos viviendo es no querer aceptar que el día de hoy (21 de octubre) diferentes organismos nacionales e internacionales han registrado un total de aproximadamente un millón de personas fallecidas a nivel mundial a consecuencia de la COVID-19. Y en México, de acuerdo

con la Secretaría de Salud, hay 88 mil 924 muertos por COVID-19 y se acerca a los 900 mil casos confirmados.³

Los efectos de la pandemia existente difícilmente se podrán cuestionar pero no sucede lo mismo con el manejo de ella. Una cosa es el uso político y económico de la pandemia (aquí sí estaríamos de acuerdo con Agamben cuando critica la fragilidad o desmantelamiento de los sistemas de salud y en muchos casos la incapacidad de los gobiernos e instituciones de seguridad social para responder ante la pandemia) y otra muy diferente que se niegue la enfermedad causada por el virus. La Covid-19 ahí está. Lo que se pueda decir y hacer sobre ella es debate de otro orden. La pandemia ocasionada por el virus Sars-cov-2, como muchas otras más, no está exenta de su instrumentalización. Y no lo está porque la medicina y los asuntos de salud están profundamente relacionados con las formas de entender la política, la economía, las ideologías e imaginarios sociales,

³La cifra corresponde a los registros de la red de hospitales y es la que se informa a diario. Sin embargo, en las últimas semanas se ha presentado otra forma de medir la pandemia que se le denomina “exceso de mortalidad, la cual se sustenta en una revisión no sólo de lo que reporta la red de hospitales sino a partir de una base de datos de defunciones de los últimos años. Esto lo realiza un comité técnico y no se da por oficial, pero son datos preliminares que permiten dimensionar la realidad de la pandemia con mayor exactitud. Por ello, las cifras también cambian pues ya no sólo se reporta la información desde los hospitales. Véase los portales de noticias: *Periodistas de a pie*, *Sin Embargo*. Negar esa realidad es, digo, un acto de desconocimiento e incluso de soberbia. Para percibir la gravedad y tristeza del asunto basta acercarse a hospitales y centros de salud para escuchar a quienes están en la primera línea de combate (enfermeras, enfermeros, doctores, doctoras, internistas, especialistas y personal en general del sector salud. También periodistas, documentalistas y organizaciones humanitarias).

el Estado y, por consiguiente, con la ética y la moral (Kraus, 2002; Olivé, 2012).

De este modo, la comprensión de la ‘Nueva Normalidad’ no puede dissociarse de una determinada concepción de la realidad y, por consiguiente, es posible vincularla de manera específica con el ámbito educativo. Decir que actualmente todo el sistema educativo está condicionado por la emergencia sanitaria, es afirmar que las relaciones de intersubjetividad, el funcionamiento estructural y los múltiples procesos de enseñanza-aprendizaje se encuentran irreversiblemente trastocados. Sin embargo, no basta con apuntar que la forma presencial está paralizada por el cuidado de la salud pública e individual, sino que hay que ver cómo se está movilizando internamente el sistema desde el confinamiento y aislamiento; o sea, cómo se está reproduciendo el cúmulo de insuficiencias, limitaciones y contradicciones del aparato educativo. La movilidad educativa desde el aislamiento, motivada por los ideales de la educación neoliberal, parece que repite la solidificación de un sistema educativo con estructuración horizontal, vertical y excluyente. Las estrategias de la ‘Nueva Normalidad’ se llevan a cabo en detrimento de derechos fundamentales como es el de la educación pública, popular y gratuita; y también principios esenciales como la equidad, la diversidad e igualdad se encuentran en situación de gravedad.

Desigualdad y exclusión

Entre el 14 y 17 de marzo de 2020, se estuvo informando en diferentes medios de comunicación que la Secretaría de Educación Pública (SEP) suspendía las clases a partir del 20 de marzo y se reanudaría el ciclo el 20 de abril. A este

anuncio se sumó la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) junto con todas las universidades del país que igualmente acataron las medidas internacionales y nacionales de “aislamiento preventivo”.

Lo que sucedió tras la suspensión de actividades en todo el sistema educativo es muy conocido: el anuncio a diario sobre un posible retorno a clases presenciales que se postergaba ante el crecimiento de contagios y fallecimientos; la movilización vertiginosa e interna de las instituciones, subsistemas y sectores vinculados al ámbito educativo; la interrupción de los programas y la emergencia de estrategias para “concluir” el ciclo escolar. En todo ello no hay que omitir el compromiso de cientos de profesoras y profesores que, de la mano con las y los estudiantes, no escatimaron esfuerzos ni su compromiso ético-gnoseológico con la educación.

Para finales del mes de junio lo que observamos en el terreno educativo es un conjunto de acciones para llevar a cabo una transición abrupta y sin alternativa de los procesos de enseñanza-aprendizaje presenciales a las plataformas de aprendizaje en línea y a distancia. Ante ello surgían dudas e inquietudes, ¿estamos preparados para ello? ¿Hay condiciones reales para llevar a cabo los difíciles y complicados procesos de enseñanza-aprendizaje en línea y a distancia? Parecía que la única preocupación de las autoridades educativas era echar andar el siguiente ciclo escolar. Desgraciadamente no fue a partir de consensos ni acuerdos con todas las partes involucradas, sino que se trató de una solución tomada al calor de la emergencia sanitaria y por tanto poco o nada democrática.

Los dos meses siguientes los resumimos del lado del profesorado: cursos y más cursos, talleres, tutoriales para

aprender a usar herramientas didácticas y en línea; uso de aplicaciones para la comunicación y establecer modelos de enseñanza efectivos, y muchas otras acciones referentes a la capacitación. Se enfatizó mucho con la capacitación pero no en la formación ni tampoco se discutió a fondo si era suficiente como para hablar del sentido de la educación a partir de las nuevas herramientas de trabajo (p.ej. la enseñanza de la filosofía para niñas y niños es uno de los tantos temas que se quedaron en el tintero). Así pues, la transformación del modelo presencial hasta convertirlo en una serie de experiencias “significativas” en línea y a distancia, se convirtió en uno de los objetivos centrales de la educación bajo la llamada ‘Nueva Normalidad’. Por primera vez en la historia vemos de manera tangible cómo las tecnologías absorben en su totalidad a la educación bajo la amenaza de la alerta sanitaria. Esta transformación obligada puede inducir a una situación en la que para muchos represente una oportunidad de modificar las tradicionales formas de enseñanza-aprendizaje; en donde la experiencia educativa y las relaciones entre los diversos sectores se proyecten en una nueva cultura educativa, como un ámbito para detonar el bienestar cognitivo y anímico de las y los estudiantes. Sin embargo, también se tendrá que reconocer, probablemente cuando esto haya terminado, que estamos más cerca de los “viejos” problemas del sistema, que de aquellas ilusiones que genera la educación a distancia.

Lo que estamos atestiguando es la irrupción de modelos y estrategias de trasmisión de contenidos que en buena medida se sustentan en las posibilidades económicas y materiales de las y los profesores, así como del sector estudiantil, administrativo y familiar. Desde luego, se podrá argumentar que la finalidad excusa los medios (en cuan-

to que la salud pública no puede degradarse por ningún motivo) y por tanto las acciones y proyectos educativos en línea y a distancia son adecuados. Pero de este hecho que difícilmente se podrá objetar no se desprende que se estén respetando las condiciones reales materiales y anímicas de millones de personas que deben insertarse en las nuevas formas de educación. La idea de que todas las personas podrán acceder a la educación partiendo del supuesto que habrá un televisor y una computadora con Internet, así como las capacidades humanas necesarias para asesorar en temas científicos, humanísticos y artísticos (Casanova, 2020a, 12) contrasta enormemente y choca con la realidad.

En efecto, lo que se ha evidenciado (¿o agudizado?) con la ‘Nueva Normalidad’ educativa son las profundas desigualdades, las enormes brechas para el acceso y desarrollo de los procesos educativos en línea. Algunas expresiones de esta realidad se puede resumir de la siguiente manera: 1) con el analfabetismo digital relativo o absoluto, que se refiere a la situación en la cual aun cuando muchas personas pueden leer y/o escribir sin mayores dificultades, resulta que esas habilidades son insuficientes para acceder e interactuar en la red (Yepez, 2018); 2) en las limitantes que enfrentan millones de personas que carecen de computadora en casa y quienes tienen no siempre cuentan con los programas y equipos adecuados; 3) el problema laboral, en el sentido de que la mayoría de padres y madres de familia tienen que salir de sus casas para trabajar y dejar a sus hijas e hijos a la suerte del televisor, y de ahí se siguen otros problemas gravísimos como los de salud e higiene, o la violencia intrafamiliar que se disparó considerablemente durante el confinamiento.

Aun cuando las condiciones de desigualdad están a la orden del día, esto es lo que menos parece preocupar a las autoridades educativas. En lugar de buscar alternativas reales y efectivas que permitan sortear los problemas que se derivan de esta abrupta transición, una vez iniciado los cursos en línea se han intensificado los mecanismos de control sobre el magisterio y su actividad, tal como ha señalado el Observatorio Docente (@REobservatorio). Que se le exija al magisterio una enorme cantidad de evidencias y reportes sobre su labor diaria frente a las pantallas y plataformas digitales, junto con la sobrecarga de trabajo y hacinamiento en aulas, es desvalorar su actividad. O es otra forma de mantener la relación de desconfianza y poder que ha existido durante muchos años desde las autoridades hacia la labor del profesorado.

Hay una delicada y compleja realidad que no parece atenderse de manera efectiva, la precariedad laboral del magisterio; además de impactar fuertemente en la parte económica conlleva trastornos en la salud física y mental. Lo mismo podemos decir del sector estudiantil que hoy padece sentimientos como la tristeza, el desencanto, la frustración y el acelerado avance de la violencia, principalmente de tipo machista, el Ciberbullying y agresiones de toda índole bajo la 'Nueva Normalidad'. Digamos que la violencia sistémica que se padecía de forma presencial ha encontrado nuevas formas de manifestarse dentro de las plataformas educativas.⁴ Por último, el hecho de que millones

⁴ Un ejemplo, el colectivo Uady Sin Acoso ha denunciado en los últimos días el acoso de profesores a estudiantes en el estado de Yucatán. Estas denuncias no son "conflictos" de las aulas virtuales, sino que reproducen las relaciones y abuso sistémico hacia el estudiantado que está igualmente vulnerable ante la manipulación y control de

de personas y familias en condiciones de pobreza y marginación sistémicas deban insertarse a un modelo educativo que no contempla de manera efectiva y real esas y otras condiciones materiales y anímicas; que los obliga a tener herramientas y pagar servicios para ello, es un contrasentido al derecho de acceso a la educación y el bienestar.⁵ Y

los profesores agresores. Estos sucesos los hemos visto constantemente en diferentes medios y redes sociales. Cada vez se hace más visible esta situación de abuso. Y ahí también tenemos una agenda pendiente. Y la movilización de las feministas en diversas instancias educativas, siendo la toma de la FFyL-UNAM y Fes-Acatlán quizá las más emblemáticas. Pues bien, lo que podemos decir al respecto es que bajo la llamada 'Nueva Normalidad' los legítimos reclamos y exigencias en las agendas feministas han quedado prácticamente en la congeladora. El sistema y las estructuras universitarias siguen manejando una agenda patriarcal y criminaliza a quienes en su legítimo derecho exigen una educación realmente con perspectiva de género, democrática y popular. Si uno de los objetivos de la UNAM es responder a los grandes problemas del país, debería tener como prioridad las reivindicaciones del sector estudiantil femenino que quedaron "pendientes" con la irrupción de la pandemia. Pero además, hay que considerar *la violencia de género detrás de la pandemia*. Como dice la Mtra. Karina Luna: "gracias al paradigma del feminismo, se logra exponer y denunciar el sesgo patriarcal desde el cual se pretende minimizar la violencia que sufren en su día a día las mujeres confinadas en nuestro país. Y, al mismo tiempo, también el feminismo da cuenta de las carentes acciones y políticas para enfrentar el odio misógino, y, desde la organización social, colectiva, política y cibernauta de las mujeres, las denuncias este año, han sido más visibilizadas que nunca a través de los diversos movimientos de mujeres, sus manifestaciones, la quema y pinta de monumentos, puertas, locales, calles y la toma de diversas Facultades; expresiones que no son otra cosa más que la exigencia para garantizar la vida de la mujer, ante un Estado que las pretende borrar" (Luna, 2020c).

⁵Un dato para ilustrar esto último es la reciente aprobación en San Lázaro para incrementar cuotas en telefonía celular e internet, lo cual no contempla aumentos para el magisterio o descuentos en el

es también una manera de no reconocerlos como personas íntegras.

Lo que se tiene a fin de cuentas es un proceso educativo que, si bien es adecuado para evitar la propagación de contagios, tiende a ordenar y simplificar la educación en parámetros mecanicistas. Es, en todo caso, una consecuencia de la lógica empresarial que se ha filtrado en el sistema educativo y cuya raíz se descubre en los casi cuarenta años de políticas educativas neoliberales que han ido desmantelando el sistema en favor de una ideología economicista y utilitarista. Ciertamente, la exclusión y la desigualdad que permea todo el sistema educativo no son consecuencias exclusivas de las políticas educativas de nuestro gobierno y tampoco es algo que haya surgido bajo la ‘Nueva Normalidad’. Es un fenómeno mundial que hoy día se ha agudizado de forma escandalosa.

146

Ahora bien, como dice Judith Butler, *el virus no discrimina*. Es decir, nos iguala y nos recuerda nuestra condición de mortales. Todas y todos en la misma situación de vulnerabilidad ante el virus. Sin embargo, de nuevo Butler, “la desigualdad social y económica asegurará que el virus discrimine. El virus por sí solo no discrimina, pero los humanos seguramente lo hacemos” (Butler, 2020b: 62). De este señalamiento puede desprenderse, primero, que las estructuras educativas seguirán modelando el diseño de una sociedad con terribles desigualdades tanto económicas como en lo que se refiere al desarrollo de los procesos educativos. Si bien la mitigación y desmovilización del sector educativo es una medida necesaria, también lo es

equipamiento; ni apoyos para que las familias puedan “conectarse” sin gastar más de sus bolsillos.

que el confinamiento y movilización dentro de las plataformas no es equitativo ni se vive de la misma manera. En segundo lugar, podemos apoyarnos en teorías sociológicas que analizan los imaginarios sociales para decir que el cambio hacia las plataformas de la educación arrastra consigo el mismo marco de convenciones, de expectativas y actitudes; se esperan los mismos resultados de los procesos educativos. El complejo entramado simbólico, de lo dicho y lo no dicho pero que está presente en las relaciones de intersubjetividad y estructuras educativas, se sigue coloreando con ideas potentes como son las de la utilidad y la eficiencia. No en el conocimiento por sí mismo, no en las humanidades ni la ciencia en sentido amplio; sino en lo que, como capital humano, se pueda poner al servicio del mercado y fuerzas productivas. En suma, el virus no discrimina, cierto. Pero aquello que Lidia Girola denomina “supuestos culturales de trasfondo”, que tienen que ver con lo que la gente se imagina como propio de una determinada relación o intercambio social (Girola, 2012: 450), no se encuentra en condición de paridad y en lo general se asientan, dichos supuestos, en una lógica de exclusión y marginación. Aunque no es objeto de este escrito, hay que decir que las nuevas formas de educación en línea y a distancia también conllevan una buena dosis de violencia e injusticia epistémicas toda vez que se asienta en modelos de racionalidad hegemónica, eurocéntrica, colonial, capitalista y patriarcal (Anchondo, 2020). Lo cual se traduce como un canibalismo o epistemicidio por la desigualdad en la comunicación, acceso al conocimiento y complicidad entre las culturas (Santos, 2005).

De ahí también podemos decir que en México no hay una sólida tradición en educación tecnológica como

para enfrentar las necesidades bajo el confinamiento. Al contrario, arrastramos una serie de proyectos fallidos de educación en línea, al menos en el nivel básico (Díaz-Barriga, 2020a: 21).⁶ Con todo y la campaña mediática sobre la “Nueva Escuela Mexicana” y el programa “Aprende en casa”, lo cierto es que podemos decir sin temor a equivocarnos que la ‘Nueva Normalidad’ dentro del terreno de la educación se está asentando bajo una inercia de exclusión y marginación que termina por privilegiar a quienes cuentan con los recursos económicos y tecnológicos suficientes para su desarrollo y dejar a su suerte a quienes han sobrevivido, antes y durante la pandemia, en condiciones de exclusión tan extremas que si ni siquiera pueden autocuidarse y confinar en estos tiempo de pandemia.

Por ello y más, podemos preguntar si la llamada ‘Nueva Normalidad’ se debe entender como parte de la es-

⁶ Díaz-Barriga menciona algunos de esos proyectos: “Fox, Enciclopedia (quizá el proyecto más serio, pero difícil de operar); con el presidente Calderón, Habilidades Digitales; con el presidente Peña hubo tres: tabletas (con materiales precargados), computadoras personales (de muy baja calidad) y concluyó con la Web 2.0 (que nunca se materializó). Hoy tendremos Google for Education. Cabría agregar el proyecto fallido de educación tecnológica impulsado bajo el régimen neoliberal de Ernesto Zedillo.” Y por otra parte, Díaz-Barriga también presenta algunos datos interesantes sobre las condiciones del profesorado y de las familias que confirman que el modelo actual acentúa la desigualdad: “En una encuesta aplicada por la sección 9 SNTE/CNTE a docentes de la Ciudad de México, 58 por ciento respondió que cuenta con una formación digital básica, 16 por ciento afirmó que sólo tiene un teléfono inteligente para acceso a plataformas digitales, y únicamente 1.7 por ciento está en condiciones de manejar programas de diseño. En la misma encuesta, los profesores manifestaron que sólo 25 por ciento de sus alumnos tiene una computadora conectada a internet en su casa, y que 75 por ciento de sus padres o madres tienen que salir a trabajar fuera del hogar.”

piral de la infinita expansión y crecimiento de la economía capitalista en su reproducción social, como es la educación (Harvey, 2020b); o como un eufemismo que envuelve una de las tantas variaciones de la “normalidad capitalista” (Sotelo, 2020) e incluso como un imperfecto y poco logrado oxímoron (Fernández, 2020). Independientemente de que muchas de estas nociones se han desarrollado de manera amplia y dan luces para comprender aspectos positivos y negativos de la ‘Nueva Normalidad’, creo que, como dice Didriksson, deberíamos evitar a toda costa seguir reproduciendo la desigualdad social y educativa.

Ética sin cubrebocas

Al observar esas condiciones de desigualdad y exclusión social, no podemos omitir las exigencias éticas y morales que conlleva. Por ello, me parece importante precisar primero y en sentido estricto el significado de la expresión ‘Nueva Normalidad’ y después perfilar algunas conclusiones. Como adjetivo, *lo nuevo, va*, significa que no existía o no se conocía antes. También se puede utilizar como sinónimo de reciente; o que sucede a otra cosa en el orden natural. Como cualquier palabra, modifica su significado según el contexto en se ocupa. Por su parte, la palabra *normalidad* de acuerdo con la RAE, es la cualidad o condición de normal. Y, a su vez, lo normal como adjetivo se refiere a lo originario, lo corriente.

Ahora bien, es probable que se acepte que en el terreno educativo *lo nuevo* se relaciona con la parte instrumental y material. O, en pocas palabras, con la transición del sistema educativo presencial a las plataformas. Lo nuevo pues, es la forma en que se lleva a cabo el proceso de

enseñanza-aprendizaje en línea y a distancia. Todos y todas las personas detrás de las pantallas, intercambiando información y relacionándose a distancia. Sin embargo, quizá el problema mayor sea aceptar lo que se ha considerado como *normalidad*, lo ordinario, lo corriente. Es decir, lo que desde la ética se critica es que lo normal, en cuyo núcleo se encuentran la desigualdad y la exclusión social, sea normalizado bajo las nuevas formas de transmisión de conocimientos. Que a nombre de la salud pública se repitan los esquemas de dominación y marginación sistémicas. Para decirlo en otros términos, al analizar la expresión “Nueva normalidad” Jorge Ordóñez Burgos señala que “se ha incrustado como algo del todo natural y necesario. No estamos ante unas circunstancias del todo inéditas, ¿Ya se nos olvidó en cuántos estados de la República *normalizamos* el toque de queda en la época de la guerrita de Calderón? ¿No recordamos cómo fueron apareciendo rejas, murallas, alambrados, alarmas, casetas de vigilancia como parte del paisaje urbano?” (Burgos, 2020c). Nos apoyamos de este señalamiento que enfatiza procesos violentos y de segregación social para decir lo mismo en el terreno educativo. ¿Qué ya no recordamos que el sistema educativo neoliberal sigue imperando? ¿Qué la filosofía y las humanidades con todo y que están reconocidas en el tercero constitucional no son del interés de los funcionarios dedicados a la educación? Y, más aún, ¿acaso no tenemos memoria como para darnos cuenta de que el sistema educativo se ha ido subsumiendo a intereses de los grupos empresariales dedicados a las tecnologías? Y finalmente, preguntamos ¿quiénes son realmente los beneficiados de esta transición a las plataformas educativas en línea? Es difícil dar nombre y apellido pero al menos digamos que en la cúpula de la

pirámide no están las y los profesores y mucho menos las y los estudiantes; se encuentran consorcios de orden global (Zoom, Amazon y quienes controlan las aplicaciones y redes sociales como Facebook, Twitter, Instagram, Google Meet, entre otras). Al respecto comparto una anécdota que señala Díaz-Barriga que me parece sintetiza el problema que aquí estamos apuntando: “El secretario de Educación encabezó la presentación de la “Nueva escuela mexicana educación y pandemia digital. Desaprendiendo para aprender”, conferencia en la que nunca logró explicar lo que sería necesario desaprender y, en cambio, abrió la puerta a *Google for Education* y a sus gerentes, para convertirse en los nuevos referentes del sistema educativo mexicano. Sorpresivamente vimos a los gerentes de innovación, de alianzas estratégicas y *trainers* dirigirse a los maestros” (Díaz, 2020a: 20).

En razón de ello es que no debemos omitir las exigencias éticas y morales. Precisamente, durante los meses de pandemia hemos visto, leído y escuchado, sobre posturas y propuestas diferentes pero que apuntan siempre hacia la dimensión humana, junto con una serie de valores y principios de alta higiene.⁷ Por ejemplo, al analizar el

⁷ Sería imposible dar cuenta de todas voces filosóficas que se han escuchado para intentar clarificar en lo humanamente posible el significado de la pandemia. Sin embargo, quisiera abonar a esa lista mencionando algo de lo que se escribió en México, Latinoamérica y España. Me refiero a las veintitrés entradas que conformaron la serie *La Filosofía y las Humanidades en tiempos de Coronavirus* que se publicó en el blog del Cefilibre-UAMI. Se abordaron diferentes problemas y asentaron respuestas interesantes: ética, salud y política; problemas de género y violencia desde el feminismo, temas de bioética, ciencia y tecnología. Aunado a ello, también quisiera reconocer las iniciativas del Mtro. Gabriel Vargas Lozano y el Dr. José Alfredo Torres

significado de la expresión ‘Nueva Normalidad’ dentro del ámbito de la salud, la Dra. M^a Teresa López de la Vieja de la Torre subraya los condicionantes sociales y las desigualdades. Y de ahí concluye que “la norma tampoco deja lugar a dudas sobre cuál ha de ser el principio básico: la equidad” (López, 2020d). Por otra parte, podemos mencionar que el concepto de *hospitalidad* de Levinas ha adquirido mucha fuerza bajo este contexto. En particular se subraya la necesidad de trascender la órbita *del yo*, del egoísmo, para apostar por la radical alteridad, *lo totalmente otro*. (Manrique, 2020b:145). Con estas menciones sólo quiero ejemplificar la necesidad de confrontar la inercia del individualismo posesivo (Macpherson), del egoísmo y del yo ensimismado. Del individuo atomizado y potencializado en una sociedad extremadamente consumista. La violencia y la desigualdad que subyacen a nuestra realidad (con toda la complejidad que implica mencionarla) y que se asientan como norma de los procesos educativos en línea y a distancia, deben sucumbir ante la emergencia de paradigmas políticos y éticos fincados en el reconocimiento pleno de la diversidad epistémica, lo que Sousa Santos llama una *hermenéutica diatópica* la cual es un ejercicio de reciprocidad entre culturas y saberes. Frente a la tradicional categoría de ‘diferencia’ que calla, aniquila o excluye toda manifestación diferente a la hegemónica y que sostiene la inteligibilidad entre las culturas, Sousa Santos antepone la *solidaridad* para afirmar

para llevar a cabo una serie de conversatorios en línea sobre la filosofía y los problemas en la actualidad. Y finalmente, no puedo dejar de mencionar la reciente creación del *Laboratorio Filosófico* (un proyecto impulsado por Antonio Campillo que reúne a filósofas y filósofos de la región iberoamericana y cuyo objetivo principal es ofrecer análisis y respuestas sobre la pandemia y el antropoceno).

el reconocimiento del otro y consolidar la transculturación (Santos, 2005).

La exigencia no es fortuita. Nos enfrentamos a un sistema educativo que bajo la 'Nueva Normalidad' sólo puede funcionar atomizando y segregando a las personas. En tal caso, la degradación de la educación hasta convertirla en simples experiencias en línea y a distancia, consiste ya no sólo en el trastocamiento de las facultades físicas y cognitivas, sino también en la pérdida de lo real frente a lo virtual. ¿Llegaremos a normalizar en la 'Nueva Normalidad' que lo real y el *bienestar* sea aquello que nos despoja de la posibilidad de pensar nuestra relación con el medio ambiente (bioética), con los animales (zooética) y desde luego entre los seres humanos (ética)? Todos estos desplazamientos hacia las plataformas son también procesos de expropiación y apropiaciones excluyentes que terminan por ocultar los contextos reales en los que vivimos; son proyectos que nacen desde una lógica de dominación. Se niega la posibilidad de que surjan alternativas epistémicas, saberes y prácticas que permitan abrir el horizonte de comprensión sobre lo que realmente es esta realidad en emergencia sanitaria. La norma y la normalidad actuales rechazan todo aquello que no huela a ganancia económica y el mal llamado progreso de la razón. Y por eso preguntarse qué significa la llamada 'Nueva Normalidad' en el terreno educativo es descubrir en cierta forma que lo fundamental y funcional del paradigma dominante es que la 'Nueva Normalidad' aparezca a las miradas atomizadas como la única vía para salvarnos de ese pequeño y minúsculo virus que hoy amenaza y arrastra a la humanidad.

Tal vez el potencial de la educación y el aprendizaje puedan mostrarse hacia otros horizontes si dejamos de nor-

malizar la norma del egoísmo e individualismo. Es decir, no podemos seguir permitiendo que la educación siga siendo un botín o se piense en términos redituables. Es urgente darle otros cauces y orientaciones. Pienso, por ejemplo, en el proyecto de Simón Rodríguez para *Nuestra América* (hoy denominada *Abya Yala*), el cual toma como punto de partida la *sociabilidad*. O sea, antes de hablar de ciencia, historia, humanidades, debemos aprender a vivir en sociedad para que, en comunidad (Común Unidad) los conocimientos y saberes adquieran un sentido y valor propios *de y desde* nuestra realidad. A esto se le puede abonar una ética de la responsabilidad para enfrentar la pandemia y para rescatar algo de lo que socialmente se perdió hace mucho tiempo: el respeto por la vida humana y el medio ambiente.

Referencias bibliográficas

- Girola, Lidia “Representaciones e imaginarios sociales. Tendencias recientes en la investigación” en Garza, Enrique de la; Leyva, Gustavo (coords) *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*, México, UAM, F.C.E.
- Girón Palau, Jonathan et. al. (ed.) (2020a) *Educación y pandemia. Una visión académica*, México, IISUE, UNAM
- Kraus, Arnoldo (2002) *Una lectura de la vida. Artículos sobre la enfermedad y sus caminos*, México, Ediciones cal y arena.
- Madeo, Pablo (ed.) (2020b) *Sopa de Wuhan*, Aspo.
- Olivé, León (2012) *El bien, el mal y la razón*, México, UNAM
- Rivero Weber, Paulina (2018) *Zooética. Una mirada filosófica a los animales*, México, UNAM, F.C.E.

Sousa Santos, Boaventura De (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.

Yepez-Reyes Verónica (2018) *Analfabetismo digital: una barrera para las narrativas transmedia y el diálogo social al margen de la industria cultural*. Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

En línea

Fernández Marta (2020) “La nueva normalidad es la utopía más cutre de la historia” en www.publico.es

López de la Vieja de la Torre M^a Teresa (2020d) “Pensando la nueva normalidad” (entrevista en el Laboratorio Filosófico): <https://redfilosofia.es/laboratorio/presentacion/>

Sotelo Valencia, Adrián (2020) “El eufemismo de la “nueva normalidad” en www.rebellion.org

Varios (2020c) “La filosofía y las humanidades en tiempos de Covid” en Blog Defensa y Difusión de la Filosofía del Cefilibre-UAMI: <https://cefilibe.wordpress.com/>

