

1^{er} Congreso Internacional de Filosofía Mexicana

Selección de textos

*“Repensarnos a 80 años de
la Historia de la Filosofía en México
de Samuel Ramos”*



Luis Aarón Patiño Palafox y Jorge Montiel
(Compiladores)

Primera edición 2024

©Editorial Torres Asociados.

Coras mz. 110, lt. 4, int. 3, col. Ajusco, Del. Coyoacán. México.

D. F. CP. 04300. Tels. 5610 7129 y 55 7592 6161.

Correo electrónico: editorialtorres@prodigy.net.mx

©1^{er} Congreso Internacional de Filosofía Mexicana. Selección de textos. “Repensarnos a 80 años de la Historia de la Filosofía en México de Samuel Ramos”. Luis Aarón Patiño Palafox y Jorge Montiel (Compiladores)

Diseño de portada: Ilustración digital inspirada en la pintura de Samuel Ramos de Juan O’ Gorman, Archivo Colegio Nacional, foto de Gerardo Márquez.

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de esta publicación puede reproducirse, registrarse o transmitirse, por un sistema de recuperación de información en ninguna forma ni por ningún medio, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético o electroóptico, por fotocopias, grabación o cualquier otro, sin permiso previo del editor.

ISBN: 978-607-8702-96-1

**1^{er} Congreso Internacional
de Filosofía Mexicana**

Selección de textos

“Repensarnos a 80 años de la Historia de
la Filosofía en México de Samuel Ramos”

Luis Aarón Patiño Palafox y Jorge Montiel
(Compiladores)

ÍNDICE

Prólogo mexicano	13
<i>Luis Aarón Patiño Palafox</i>	
La vocación interamericana de la filosofía mexicana	22
<i>Jorge Montiel</i>	
Discurso de Inauguración	30
<i>SIMPOSIO DE FILOSOFÍA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS</i>	33
Los <i>cuicatl</i> como instrumento de reflexión filosófica en la soledad, la guerra y el placer	34
<i>Carlos Kub Hernández González</i>	
¿México es aún colonia de la ideología colonial?	44
<i>Cristian Uribe Hidalgo</i>	
Filosofía Prehispánica de la madre tierra a través del jaguar: El principio y el fin de la creación	53
<i>Margarita Isabel Sena Sánchez</i>	
<i>Herminia Gómez Zaballa</i>	
El concepto de tiempo en el pensamiento filosófico mazateco	65
<i>Por: Iván Juárez García</i>	
Mito y pensamiento en el México prehispánico	75
<i>J. Loreto Salvador Benítez</i>	
Caminar en el espacio-tiempo de la integralidad: mitos de origen aymara y maya-tojolabal	86
<i>Lucía de Luna Ramírez</i>	
Filosofía de las castraciones de los danzantes zapotecas, morir para fecundar. Uso de los mitos de los Binigulazáa.	97
<i>Margarita Isabel Sena Sánchez</i>	
<i>Herminia Gómez Zaballa</i>	
Filosofía política de los pueblos originarios contemporáneos de México	108
<i>María Guadalupe Ortiz Hidalgo</i>	
Stones, Concrete and Abstract: Artifacts that Create and Destroy Worldviews in Pre-Cuauhtémoc Mexico	117
<i>Randall Rodriguez</i>	

Conceptos fundamentales del pensamiento binnizá (zapoteca): pe, bi, pee y bii.	129
<i>Raúl Peza Salazar</i>	
<i>Raúl Trejo Villalobos</i>	
<i>SIMPOSIO DE FILOSOFIA NOVOHISPANA</i>	141
“Estudio teológico de la libertad en el arte barroco poético a partir del Segundo Nocturno, Villancico IV de Sor Juana Inés de la Cruz.”	142
<i>Dra. Ana Isabel Pliego Ramos</i>	
La necesidad de la filosofía en el ethos hispánico	151
<i>Daniel Centrón Antuña</i>	
Primera aproximación a la formación aritmética de fray Diego Rodríguez, siglo XVII	161
<i>Isabel Hernández Paredes</i>	
¿Existió una filosofía de la Ilustración en México?	173
<i>Raúl Navarrete Jacobo</i>	
<i>SIMPOSIO DE FILOSOFÍA MEXICANA DE LOS SIGLOS XIX Y XX</i>	182
Porfirio Parra. Una línea entre líneas, heredero del positivismo mexicano	183
<i>Xiutlaizin Isaura Jiménez Cruz</i>	
Hermenéutica Ontológica del Pensamiento Mexicano	195
<i>Carla Espinosa Herrera</i>	
La conciencia del no-mexicano	207
<i>César Joel Toribio Sánchez</i>	
Sobre la crítica de Parménides de Eduardo Nicol	214
<i>David Antonio Villanueva Pérez</i>	
La teoría del Valor de Luis Villoro: una aplicación a la filosofía de la ciencia.	223
<i>Federico Ricalde Sánchez</i>	
Patria, identidad y religión. El discurso de la revista <i>acción</i> publicada en toluca (1935-1944)	232
<i>Gerardo Pérez Silva</i>	
Lenguaje y Filosofía al cuadrado. Las perplejidades del Dr. Gaos	239
<i>Por Gonzalo Gisholt</i>	

La raza síntesis: el armónico ideal humanista de José Vasconcelos	247
<i>Héctor Orlando Carmona Sánchez</i>	
Francisco de la Maza y la filosofía de lo mexicano	260
<i>Joel Ochoa Pérez.</i>	
Adolfo Sánchez Vázquez y sus aportes a la estética	273
<i>José Ramón Fabelo Corzo</i>	
La obra filosófica de José Vasconcelos durante el exilio de 1915 a 1920	284
<i>Karen Lizzetta Luna Palencia</i>	
Tópicos filosóficos en la obra de Alfonso Reyes	294
<i>Pedro Estefano Garcés Vega</i>	
Lo mexicano, lo indígena y lo femenino en la filosofía mexicana de la mitad del siglo XX	305
<i>Raúl Trejo Villalobos</i>	
Samuel Ramos, humanismo y crítica cultural	312
<i>Dr. Roberto Sánchez Benítez</i>	
Samuel Ramos y su crítica a la juventud utopista como una juventud despolitizada	323
<i>Rodolfo Isaac Cisneros Contreras</i>	
El siglo XX y los Derechos Humanos en México Una Fundamentación más allá del Derecho Positivo	332
<i>Sebastián Tinajero González</i>	
Dialéctica y totalidad. Notas sobre el trabajo de José Revueltas	339
<i>Tomás Padilla Cruz</i>	
<i>SIMPOSIO DE HISTORIA E HISTORIOGRAFÍA DE LA FILOSOFÍA MEXICANA</i>	351
Notas para una filosofía de la historia de la filosofía mexicana	352
<i>Aureliano Ortega Esquivel</i>	
Pequeña reflexión sobre el 1^{er} Congreso Internacional de Filosofía Mexicana.	359
<i>Lic. Martínez Hernández César Arturo.</i>	
¿Cómo construimos la historia de la Filosofía en México? Una visión desde <i>El Laberinto de la Soledad.</i>	364
<i>Erwin Aldair Garcia Garcia</i>	

El plomo en oro y el barro en espíritu. Apuntes ontológicos para una comprensión de la filosofía mexicana.	371
<i>Nelly Corona Pacheco</i>	
La catrina, figura de nuestro imaginario colectivo.	376
<i>Nureddin Óscar Gómez Castillo</i>	
<i>SIMPOSIO DE TEMAS DE FILOSOFÍA Y GÉNERO</i>	383
Red Mexicana de Mujeres Filósofas (ReMMuF)	384
<i>SIMPOSIO DE TEMAS DE MEXICAN-AMERICAN PHILOSOPHY</i>	392
Nepantla, Identidad Agente en Gloria Anzaldúa.	393
<i>Christopher J. Gomez</i>	
Filosofía ‘al otro lado’, Extracción Intelectual, y los Deseos Totalizantes de la Filosofía	406
<i>Emmanuel Carrillo Meza</i>	
Nietzsche y Cantinflas: Una filosofía vitalista que colinda con el cine mexicano	417
<i>Isaac Clemente Nieto Mendoza</i>	
<i>CONFERENCIAS MAGISTRALES</i>	422
Humanismo mexicano	423
<i>Alberto Saladino García</i>	
Gaos en la senda de Samuel Ramos: el programa de 1943	436
<i>José Luis Mora García</i>	
Evocaciones de la “conquista” Revisión un concepto	466
<i>Verónica Murillo Gallegos</i>	
Rosa Elena Pérez de la Cruz su contribución a la filosofía mexicana	477
<i>Por Julio Minaya Santos</i>	
<i>MESAS ESPECIALES</i>	488
<i>Mesa Seminario de Historia de las Ideas, CIACL, UNAM</i>	
Una reflexión sobre la construcción narrativa de la historia	489
<i>Alejandro Francisco Gutiérrez Carmona</i>	

La teología de la liberación en Samuel Ruiz y la insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)	505
<i>Juan Monroy García</i>	
Luis Villoro, hacia una propuesta disruptiva de la democracia radical frente a la democracia representativa.	516
<i>Luis Manuel Veloz Montaña</i>	
<i>Mesa especial “Reflexiones en torno a la obra de Antonio Caso a un centenario de sus Discursos a la nación mexicana (1922)”</i>	
Discursos y Conceptos	526
<i>Carlos Tapia Segura</i>	
Antonio Caso y las protopersonas animales	536
<i>José Hernández Prado</i>	
<i>Mesa del Cuerpo Académico: Estudios transdisciplinarios sobre la filosofía y los problemas de la realidad mexicana (UAEMex)</i>	
Las contradicciones de la migración: hacia una comprensión dialéctica	547
<i>*Carlos A. Garduño Comparán</i>	
<i>Mesa Observatorio Filosófico de México: Marxismo y filosofía en México</i>	
Entre el dogmatismo y la academia	557
<i>Aureliano Ortega Esquivel</i>	
Filosofía y Marxismo en México (algunas de las dificultades y problemas para su estudio)	565
<i>Gabriel Vargas Lozano</i>	

Prólogo mexicano

Luis Aarón Patiño Palafox

Entre los días 21 y 24 de marzo de 2023 se llevó a cabo bajo el título de “Repensarnos a 80 años de la Historia de la Filosofía en México de Samuel Ramos” el I Congreso Internacional de Filosofía Mexicana, con sede en la Facultad de Humanidades de la UAEMéx (Universidad Autónoma del Estado de México) y otros espacios de la misma (IESU, FAD y FCPS), así como en el Centro Cultural Mexiquense.

El comité organizador se compuso por importantes representantes de la filosofía mexicana actual, formando parte de él Virginia Aspe, Verónica Murillo, Fanny del Río, Alberto Saladino, Guillermo Hurtado, Raúl Trejo, Joel Ochoa y José Manuel Cuellar, con la coordinación general de un servidor, sumado a esto al trabajo logístico de los estudiantes de la Facultad de Humanidades Valia Briseño Marquez, Elizabeth Flores Villalobos y Pedro Estefano Garcés Vega. Damos un agradecimiento especial al Dr. Hurtado por su apoyo posterior al congreso para lograr la publicación de este libro.

La elección del nombre del congreso con Samuel Ramos en el centro obedecía no sólo a una fecha fortuita sino también la importancia del célebre filósofo michoacano para el surgimiento del área de investigación que conocemos de manera general como “Historia de la filosofía en México”, uno de los aspectos más importantes de la amplia y rica obra del filósofo mexicano, que trabajo temas nodales de la filosofía de la cultura mexicana y el humanismo y otros de estética y filosofía en general, como es visible a lo largo de sus obras completas, publicadas en por la UNAM y por el Colegio Nacional en distintos momentos.

Ramos creó e inició en 1941 la Cátedra de Historia de la Filosofía en México, curso impartido por él desde el inicio, para el cual haría también el libro “Historia de la Filosofía en México”, aparecido en 1943. Esto que nos parece muy normal ahora, pues, en mayor o menor medida, esta asignatura forma parte de prácticamente todos los planes de estudio de las licenciaturas en filosofía en nuestro país, fue en ese momento un adelanto extraordinario al insertar a la formación acadé-

mica un curso dedicado al estudio de la producción filosófica nacional. El primer escepticismo hacia la propuesta de Ramos es señalado por él mismo en el prólogo que acompaña al libro.

Debemos decir que había ya algunos antecedentes a su trabajo, señalados por el propio Ramos, que menciona al obispo Emeterio Valverde Téllez entre los autores citados en la bibliografía de su trabajo. Justo sería decir que el iniciador del área, fuera del ámbito universitario, fue Valverde Téllez, mientras que la inserción de ella al mundo universitario fue Ramos (precedido por algunos trabajos de Caso y Vasconcelos, que dieron lugar a la filosofía mexicana en sus trabajos *Historia y antología del pensamiento filosófico*, de 1926 y en *Historia del pensamiento filosófico*, de 1937, respectivamente).

Para entender esta progresión en el área hay que ver lo que antes había publicado Valverde: *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México* (1896); *Crítica filosófica o Estudio bibliográfico y crítico de las obras de filosofía escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días. Concluyen las «Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México»* (1913); *Bibliografía Filosófica Mexicana* (1907) y *Bibliografía Filosófica Mexicana, segunda edición notablemente aumentada* (1913).

Esta lista muestra que había un interés ya, aunque no dentro de las universidades, por el área. La *Crítica filosófica* y la *Bibliografía Filosófica* de Valverde se publicaron con anterioridad a la fundación de la Universidad Nacional por Justo Sierra, en un ambiente intelectual dominado por el positivismo, con el cual Valverde tendría una actitud sumamente crítica y de claro enfrentamiento, sin que por ello dejara de documentar objetiva y rigurosamente las publicaciones mexicanas en esta línea desde el siglo XVI hasta su época, sobresaliendo la copiosa documentación sobre el periodo virreinal, muy superior a la de Ramos y adelantada a investigaciones novohispanistas que llegarían décadas después. No es casual que fuera una referencia para Ramos en ese primer intento de profesionalizar estos estudios, a la vez que un preliminar ejercicio historiográfico por parte del autor de *El perfil del hombre y la cultura en México*.

Por su parte, la primera labor de la universidad se dio en plena revolución y la naciente institución educativa en un momento crítico, lejos de la estabilidad y consolidación como centro de enseñanza e investigación en el que Ramos y otros personajes dieron pie a una época de vital importancia para la historia de las filosofía y las humanidades en nuestro país, con la Facultad de Filosofía y Letras como uno de sus centros fundamentales, complementado posteriormente con la aparición de otras universidades a lo largo del país (o consolidación como tales, pues, algunas tenían antecedentes en instituciones surgidas desde el siglo XIX).

La fundación de la Escuela de Altos Estudios o Universidad Nacional representó un momento clave para nuestro tema, pues, es en ella que se desarrollaron plenamente los estudios filosóficos y humanísticos, como estaba en el proyecto desarrollado por el Ateneo de la Juventud, cuyos miembros encontraron un espacio natural a sus intereses y preocupaciones en la naciente Facultad de Filosofía y Letras (Antonio Caso el más sobresaliente de ellos en esa vía), que tomaría este nombre de manera oficial en 1924. Es entonces que por fin se dieron las condiciones para el desarrollo de la filosofía en tanto labor universitaria, en un sentido moderno, secular y con pretensiones de poner a México a la par de la investigación y docencia de cualquier otra parte del mundo. La confluencia de lo mejor de la intelectualidad mexicana de la época, junto al exilio español y la llegada de intelectuales de otros países hacia la época de Ramos, dio en una época clave para el desarrollo de una vida intelectual plena con una creciente conciencia sobre la importancia de documentar el trabajo realizado en México. En el proyecto de maestros como Ramos y José Gaos esto se materializó de manera especialmente fructífera e incluso la cátedra del primero se desarrolló a la par del seminario de pensamiento en lengua española del segundo, en que se formarían muchos de los principales exponentes de la filosofía de nuestro país.

Afortunadamente tenemos los testimonios esta época en algunas publicaciones poco estudiadas aparecidas en “Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras”, quizás la mejor revista que haya publicado dicha institución y uno de los espacios de publicación más interesante en la historia de la filosofía de nuestro país, pues, fue pen-

sado precisamente para fomentar el ejercicio de publicar por parte de la planta docente de la FFyL UNAM hacia finales de los 40's y principios de los 50's, en la que participaron muchos de los y las mejores intelectuales de la época en nuestro país, mostrando el ambiente de discusión y producción académica que reinaba entonces. Entre estos trabajos, en el número 36 (octubre-diciembre de 1949), sobre sale para nuestro objetivo un artículo publicado por Juan Hernández Luna titulado “Instituciones filosóficas del México actual”, en el que el autor, conocido principalmente por sus trabajos sobre Samuel Ramos, presentaba un análisis detallado y preciso de los grupos y espacios en que se estaba desarrollando la filosofía en México. Así, Hernández Luna enlistará lo siguiente:

- El Ateneo de la Juventud, grupo fundado en 1909, sobradamente conocido y reconocido en la historia mexicana, del cual resalta su preocupación por lo mexicano y lo hispanoamericano.
- La Universidad Popular Mexicana, proyecto surgido en 1912 por iniciativa del Ateneo de la Juventud, aunque enfocado a la parte pública y divulgativa del conocimiento.
- La Facultad de Filosofía y Letras, en la que el propio Hernández Luna ejerció como profesor, que obtuvo su nombre actual en 1924, uno de los principales centros de estudio filosófico del país.
- El Centro de Estudios Filosóficos, creado por Caso y Eduardo García Máynez en 1945, que se convertiría posteriormente en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, otro de los centros de trabajo filosófico más importante en México y en habla hispana.
- La Universidad Obrera de México, fundada en 1936, de línea marxista y dirigida inicialmente por Vicente Lombardo Toledado, teniendo esta institución el objetivo de difundir y cultivar la filosofía marxista y vincularla con la clase trabajadora mexicana.
- El Centro Cultural Universitario, incorporado a la Universidad Nacional de México en 1943, de tendencia católica, con la peculiaridad de que esta institución confería grados de Maestro y Doctor, considerando Hernández Luna que era un tipo de competencia hacia la Facultad de Filosofía y Letras.

- La Casa de España de México, creada en 1938, dirigida en sus inicios por Alfonso Reyes con el fin de que los exiliados españoles siguieran desarrollando su trabajo intelectual (sin seguir fines políticos relacionados al republicanismo español). La transición de esta institución a denominarse El Colegio de México, en 1940. Para el tema de la historia de la filosofía en México, esto es importante, pues, ahí se dio el trabajo del célebre seminario de Gaos.
- El Colegio Nacional se funda en 1943, siendo sus primeros miembros algunos personajes muy importantes para la filosofía, como Caso, Vasconcelos, Ezequiel A. Chávez, a la par de otras disciplinas científicas y artísticas.
- El FONDECULT se crea en 1934, siendo una de las editoriales más importantes del país y un espacio clave para la publicación de traducciones de clásicos y obras de gran nivel académico.

El panorama descrito y las actividades de la época, da muestra de la conformación de la filosofía como tema de investigación y docencia, si bien con cierto escepticismo sobre el campo específico de la filosofía mexicana, que habría avanzado con dudas sobre su relevancia como área de estudio. El proceso que se conoce como “normalización” o “profesionalización” de la filosofía mexicana, con la consolidación de la filosofía como actividad académica (docencia, investigación, publicaciones especializadas, etc.,)

Sin embargo, la tendencia de la filosofía en nuestro país, como se debatía hacia finales de los 60’s en autores como Zea y Villoro, fue hacia una filosofía ajena al perfil nacional que se había pensado en época de Ramos y que alcanzaría hacia finales de los 40’s su apogeo con el corto pero sustancioso proyecto de la Filosofía de lo mexicano, promovido por el grupo Hiperión. Con ello, a la par de la consolidación profesional de la filosofía, la tendencia se cargaría a la adopción las corrientes filosóficas seguidas a nivel internacional, casi todo en una línea eurocéntrica, que marcaría la mayor parte de los planes de estudio de las cada vez más presentes licenciaturas en filosofía (con excepción del programa de la UAEMéx, un de los más equilibrados de todos). Así, a contracorriente aunque con aportaciones extraordinarias, se daría el trabajo de

destacados investigadores e investigadoras que promovieron el estudio de la filosofía hecha en México y algunas publicaciones que trataron de dar cuenta de dicha historia, principalmente en textos monográficos (sobresalen los trabajos de Rosa Krauze, Leopoldo Zea, José Gaos, Miguel León-Portilla, Bernabé Navarro, Juan Hernández Luna, Rafael Moreno, José María Gallegos Rocafull, Beatriz Ruiz Gaytán, Paula Gómez Alonso, Ángel María Garibay, Francisco Larroyo, Fernando Salmerón, Mauricio Beuchot, Carmen Rovira, Guillermo Hurtado, Ambrosio Velasco, Virginia Aspe, Verónica Murillo, Alberto Saladino, José Manuel Cuellar, etc.) y algunos textos de tinte más histórico, a los que nos referiremos brevemente ahora.

Una documentación y análisis directo de estos trabajos lo ha adelantado ya Fanny del Río, aunque como una crítica de la historia de la filosofía en México desde la perspectiva de género, que resulta imposible tratar a detalle en esta breve introducción, por lo que se recomienda la lectura directa del ensayo *Hacia una crítica ética de la historia de la filosofía en México desde una perspectiva de género* (México, NUN, 2022). Para la documentación breve que presentamos, tomaremos de esta obra la lista muy bien documentada de los textos que Del Río menciona:

- *Historia de la Filosofía en México*, de Samuel Ramos (México, Imprenta Universitaria, 1943).
- *En torno a la filosofía mexicana*, de José Gaos (México, Porrúa y Obregón, 1952).
- *Filosofía mexicana de nuestros días*, de José Gaos (México, Imprenta Universitaria, 1954).
- *Estudios de historia de la filosofía en México*, con participación de varios autores (México, UNAM 1963, reeditado en 1973 y 1980).
- *Filosofía mexicana en sus hombres y en sus textos*, de Antonio Ibargüengoitia, (México, Porrúa, 1967, reeditado en 2004).
- *Historia de la filosofía en México*, de Francisco G. Díaz Lombardo, (México, Editorial Cajica jr., 1972.)

- *Suma filosófica mexicana*, de Antonio Ibargüengoitia (México, Porrúa, 1980).
- *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, coordinado por Carmen Rovira, publicado en 1997, reeditado y ampliado en dos tomos en 2010 y 2011. Este libro, compuesto por estudios sobre diversos autores y temas del periodo mencionado, se completó con una antología titulada *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XX y primeros años del XX*, en 3 tomos para la edición de 1997 y 4 tomos para la edición de 2010 y 2011.
- *Filósofos mexicanos del siglo XX*, de Antonio Ibargüengoitia (México, Porrúa, 2000).
- *Historia de la filosofía en México*, de José Manuel Villalpando Nava (México, Porrúa, 2002).
- *Esbozo histórico de la filosofía mexicana (siglo XX) y otros ensayos*, de Gabriel Vargas (Nuevo León, Conarte, 2005).
- *Filosofía mexicana del siglo XX*, de Mauricio Beuchot (México, Torres y Asociados, 2008). En el caso de Beuchot, deben destacarse sus trabajos sobre filosofía novohispana y traducciones, que merecerían un estudio aparte.
- *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”*, coordinado por Enrique Dussel y otros autores (México, Siglo XXI, 2009).
- *Filósofos mexicanos del siglo XX*, de Mario Magallón Anaya (México, CIALC-UNAM, 2010).
- *La filosofía mexicana en el siglo XX. Apuntes de un participante*, de Carlos Pereda (México, CONACULTA, 2013).
- *Cien años de filosofía en Hispanoamérica (1910-2010)*, compilado por Margarita Valdés, (México, FCE, UNAM, 2016).
- *La filosofía en México en el siglo XX*, de Gustavo Leyva (México, FCE, 2018).

A la elaborada lista desarrollada por la autora, podríamos añadir unos pocos trabajos partiendo del objetivo de mostrar la historización de filosofía mexicana.

La colección Novohispania, coordinada por Virginia Aspe, especializada en el pensamiento novohispano, que a lo largo de varios trabajos ha documentado, analizado y traducido de manera exitosa y sobresaliente trabajos de esa línea de investigación en el siglo XXI.

Otros textos que deben ser mencionados son:

- *La filosofía en México. Pasado, presente y perspectivas*, coordinado por Hugo Ibarra Ortiz y Ricardo Martínez Romo (México, UAZ, 2013)
- *Mexican Philosophy in the 20th Century*, editado por Carlos Alberto Sánchez y Robert Eli Sánchez jr. (Oxford University Press, 2017). Esta antología representa un paso importante para la filosofía mexicana al ser una traducción al inglés de algunos de sus representantes más sobresalientes¹.
- *La filosofía messicana del novecento. Temi e problema*. A cura di Davide E. Daturi, traduzione di Arcangelo Tomasella e Davide E. Daturi, Milano, Mimesis Edizioni, 2017. Este texto presente, para los lectores en italiano, una colección de ensayos realizados por autores contemporáneos sobre temas y autores diversos sobre la filosofía mexicana del siglo XX.
- *El pensamiento de algunos filósofos mexicanos*, de Jacob Buganza (México, Torres y Asociados, 2023).

Un análisis general de las fechas de publicaciones muestra que en el siglo XX hubo pocas historias sobre el área, predominando lo estudios monográficos (imposibles de detallar aquí) y ya hasta el siglo XXI una reaparición de varias publicaciones en esa línea, pero resaltaremos la labor de investigación de Carmen Rovira, que entre esta pléyade de filósofos y filósofas, es quien dedicó la casi totalidad de su investigación a

¹ Carlos Alberto Sánchez y Robert Eli Sánchez jr son también editores de la revista *The Journal of Mexican Philosophy* (<https://www.journalofmexicanphilosophy.org/about>), así como de otros trabajos que han contribuido a la promoción de estos estudios en Estados Unidos. Carlos Alberto ha publicado también el trabajo *Contingency and Commitment: Mexican Existentialism and the Place of Philosophy* (Sunny Press, 2016).

la historia de la filosofía mexicana, con trabajos como los mencionados y décadas de formación de grupos de investigación (sobresaliendo del Seminario Permanente de Filosofía Mexicana), estudiantes, dirección de tesis y la vocación de historiadora de esta corriente filosófica, en sus vertientes novohispana y decimonónica, siendo la del siglo XIX la menos estudiada hasta la aparición de *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, siendo la principal impulsora del área cuando estaba lejos de ser un tema predominante en el mundo académico mexicano. Tras este contexto intelectual, surgió la necesidad de llevar a cabo un congreso especializado en la filosofía mexicana, área que en los últimos ha suscitado interés no sólo en México y su amplio mundo académico sin también en otros países como España y Estados Unidos, encontrando espacios dentro de sus asignaturas en programas de licenciatura y posgrado, lo que se puede atestiguar por la creciente lista de publicaciones especializadas vía libros y revistas, ampliando las problemáticas de estudio más allá de los autores clásicos que han sido analizados en varios de los libros ya mencionados, apareciendo problemas nuevos para la investigación, como es el caso de la filosofía de los pueblos originarios, la filosofía desarrollada por filósofos, la relación entre la filosofía latinoamericana y en lengua española e incluso al cada vez más importante fenómeno de la filosofía mexicana en Estados Unidos. Todos estos temas encontraron su lugar en las mesas presentadas en el I Congreso Internacional de Filosofía Mexicana, del cual presentamos en estas Memorias una parte de lo que se presentó a lo largo de 4 días de actividades, en los que hubo un aproximado de 200 participaciones entre conferencias y ponencias, con participación mexicana e internacional, rebasando por mucho las expectativas del comité organizador. La variedad de temas presentados en el congreso nos deja una muestra del estado actual de la filosofía mexicana, como un horizonte plural que tiene una recepción cada vez mayor, dejando para quienes de adentren ella retos de investigación, pero al mismo tiempo, un espacio de análisis amplio que requerirá el trabajo de generaciones y grupos para poder ser estudiado a cabalidad en los diversos lugares en que está dándose este fenómeno que bien puede considerarse ya una tradición filosófica en vías de consolidación.

Sirvan esta compilación para atestiguar un momento clave para esta línea de investigación, que ha rebasado por mucho los acercamientos de sus fundadores y continuadores.

Luis Aarón Patiño Palafox / Facultad de Humanidades, UAEMéx

La vocación interamericana de la filosofía mexicana

Jorge Montiel

La celebración del I Congreso Internacional de Filosofía Mexicana da cuenta de la consolidación que se ha venido dando en las últimas dos décadas de la filosofía mexicana como campo de estudio filosófico tanto en México como en los Estados Unidos. Baste señalar que, de las doscientas ponencias presentadas en el Congreso, alrededor del diez por ciento provienen de profesores y estudiantes de posgrado radicados en los Estados Unidos, lo cual significa la mayor representación internacional frente a estudiosos de otros países como Cuba, Colombia, España, Canadá y Alemania. El tratamiento de temas tan diversos como la justificación de la conquista en el pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda, el monismo estético y racial en la obra de José Vasconcelos, o la influencia de Sor Juana Inés de la Cruz en el pensamiento de Gloria Anzaldúa dan testimonio del creciente nivel de especialización en el campo de la filosofía mexicana en los programas de estudio de varias universidades estadounidenses, particularmente a nivel posgrado. Aunque aún no podamos echar las campanas al vuelo, el Congreso apunta hacia la consolidación de la filosofía mexicana como campo de estudio tanto en México como internacionalmente.

Sin embargo, la consolidación de la filosofía mexicana como campo de estudio filosófico trae consigo sus propios problemas. De particular interés desde el punto de vista de los Estados Unidos es la relación que debe establecer la filosofía mexicana con campos de estudio vecinos como la filosofía latinoamericana, bajo la cual la filosofía mexicana hallaba cobijo hasta la última década en los Estados Unidos, y la filosofía méxico-americana, que se nutre de la filosofía mexicana al mismo tiem-

po que se distingue de ella por la situación nacional y cultural que a sus practicantes nos ha tocado vivir. Lo que proponemos es que el enfoque sobre la particularidad que caracteriza a la filosofía mexicana no debe servir como razón excluyente sino como vínculo dialógico con la filosofía latinoamericana y la filosofía México-americana en los Estados Unidos. A esta función de vínculo dialógico es a lo que nos referimos con la vocación interamericana de la filosofía mexicana.

Consideremos, en primer lugar, la relación entre la filosofía mexicana y la filosofía latinoamericana que se hace en los Estados Unidos.¹ En su participación en el Congreso, Robert Eli Sanchez, Jr. presentó el texto “Plan de San Miguel” que, en coautoría con Carlos Alberto Sánchez, plantea que la filosofía mexicana puede servir como modelo para el estudio de filosofías globales dado el valor que le atribuye a la particularidad de las tradiciones filosóficas. En este sentido, Sanchez y Sánchez proponen que la particularización de la filosofía mexicana como tradición filosófica implica distinguirla de tradiciones filosóficas más amplias como la filosofía latinoamericana en los Estados Unidos. La conclusión que de esto derivan Sanchez y Sánchez es que, dada la consolidación creciente de la filosofía mexicana, empieza ya a carecer

¹ La filosofía Latinoamericana a la que aquí nos referimos es la tradición filosófica que en los Estados Unidos se conoce como *Latinx and Latin American philosophy*. En su ya canónico *Latin American Philosophy for the 21st Century: The Human Condition, Values, and the Search for Identity* (2004), Jorge Gracia y Elizabeth Millán documentan que una de las primeras antologías sobre filosofía Latinoamericana con textos traducidos al inglés fue la de Anibal Sánchez Reulet titulada *Contemporary Latin American Philosophy* (1954). Treinta años después aparece la antología *Philosophical Analysis in Latin America* (1984), editada por Jorge Gracia, Eduardo Rabossi, Enrique Villanueva, y Marcelo Dascal. A estos trabajos tempranos hay que agregar las antologías y los estudios más recientes de Susana Nuccetelli como *Latin American Thought: Philosophical Problems and Arguments* (2002), *Latin American Philosophy: An Introduction with Readings* (2004), coeditada con Gary Seay, *Blackwell Companion to Latin American Philosophy* (2012), coeditada con Ofelia Schutte y Octavio Bueno, y *An Introduction to Latin American Philosophy* (2020). La antología de Eduardo Mendieta *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates* (2003) también ocupa un lugar importante dentro de esta tradición filosófica. Finalmente, se deben incluir los trabajos monográficos de Ofelia Schutte como *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought* (1993) y de Linda Martín Alcoff como *Visible Identities: Race, Gender and the Self* (2006). A grosso modo, podemos plantear tres razones que caracterizan a la filosofía Latinoamericana en los Estados Unidos. En primer lugar está el esfuerzo de traducir textos fundacionales sobre Latinoamérica que faciliten el estudio de sus temas en las universidades estadounidenses. En segundo lugar, esta tradición filosófica se caracteriza porque toma a Latinoamérica como unidad de estudio, al tiempo que se plantea la problemática sobre cómo definir a esta unidad geográfica y cultural. Finalmente, esta tradición filosófica trata de resolver el problema sobre la identidad cultural de las y los Latinoamericanos en relación con la cultura anglosajona dominante en los Estados Unidos.

de sentido seguir refiriéndonos a la más amplia tradición de la filosofía latinoamericana:

For instance, in the United States, much of what counts as Mexican philosophy today fell under the larger banner of “Latin American philosophy” less than two decades ago. This made sense: “Latin American philosophy” unified the scant resources that were available in English, as well as the very small group of philosophers who were interested in them... However, with the rapid growth of Mexican philosophy, we find that it no longer makes sense to speak of a “Latin American philosophy.” While it has undoubtedly served as a useful guide, the emergence of Mexican philosophy teaches us, by contrast, that the themes and figures that constitute the Latin American philosophical tradition are overly general, which is unhelpful in defining a robust philosophical tradition.²

Sanchez y Sánchez tienen razón en el sentido de que, hasta hace poco, la filosofía mexicana se estudiaba como un capítulo más dentro del marco de referencia más amplio de la filosofía latinoamericana en los Estados Unidos. De modo que la consolidación de la filosofía mexicana va haciendo posible que se le estudie como una tradición filosófica independiente, lo cual no sólo facilita el estudio más riguroso de sus problemáticas y de las soluciones que sus filósofos han planteado, sino que también requiere de la creación de vías institucionales para su promoción, como es el caso del *Journal of Mexican Philosophy* que Sanchez y Sánchez editan desde el 2022. El problema es sobre si la consolidación de la filosofía mexicana debe darse a costa de la filosofía latinoamericana. Porque una cosa es plantear que la filosofía mexicana empieza a independizarse de la filosofía latinoamericana, y otra cosa muy distinta es plantear que ya carece de sentido referirnos a la filosofía latinoamericana como tradición filosófica.

Por otra parte está la relación que la filosofía mexicana debe guardar con la filosofía México-americana. Si bien la filosofía México-americana se ha venido nutriendo en las últimas dos décadas de la filosofía mexicana, la filosofía México-americana se distingue por la situación nacional y cultural que motiva las reflexiones de quienes la

² Robert Eli Sanchez, Jr. and Carlos Alberto Sánchez, “Plan de San Miguel,” *Journal of Mexican Philosophy*, 2:1, 2023, p. 1.

practicamos. Relevante en este sentido es la situación de doble marginación cultural de quienes nos identificamos como México-americanos respecto a la cultura anglosajona dominante, por un lado, y la cultura castellana dominante en México, por el otro. A esto hay que agregarle las políticas anti-migratorias de los Estados Unidos que no sólo acosan a nuestras comunidades, sino que también sirven como políticas de discriminación económica y social. Por todo esto, los filósofos México-americanos como Carlos Alberto Sánchez defendemos el derecho a hacer filosofía mexicana desde nuestro contexto nacional y cultural y, en base a ello, defendemos también la existencia de una tradición filosófica propiamente México-americana:

Accuse me of being a demented, diluted, and misinformed post-structuralist all you want, but my *readings* of those texts transforms those texts, assimilates them into my world, and deprives them of their radical otherness. They are now filtered through my experiential and interpretive horizon; that is, what I say based on those readings is filtered through the entirety of my *Mexico-Americanness*. My point is that the study of Mexican philosophy in the U.S. falls within the purview of a Mexican American philosophical tradition (or the tradition to come!).³

La demanda desde la perspectiva de los filósofos México-americanos no es sólo al derecho de hacer filosofía mexicana desde nuestra situación nacional y cultural, y que esta cuente como filosofía mexicana, sino además al derecho a una tradición filosófica propia que se nutra de la filosofía mexicana pero que responda a los problemas nacionales y culturales a que sus practicantes nos enfrentamos en los Estados Unidos. Dicho de manera sucinta: los filósofos México-americanos reclamamos el derecho de expandir los límites de la filosofía mexicana.

Vemos entonces que la consolidación de la filosofía mexicana como campo de estudio filosófico da pie a problemas sobre la relación que esta debe guardar con filosofías vecinas como la filosofía latinoamericana y la filosofía México-americana. Lo que proponemos es que el enfoque sobre la particularidad no debe servir como razón excluyente

³ Carlos Alberto Sánchez, "Mexican American Philosophy or Mexican Philosophy,?" Blog for the *Society for Mexican American Philosophy*, July 6, 2016. Accesado el 2 de diciembre de 2023: <https://smaphilosophy.wordpress.com/2016/07/06/mexican-american-philosophy-or-mexican-philosophy/>

que lleve a la filosofía mexicana a un ensimismamiento localista, sino que debe servir como vínculo dialógico con tradiciones filosóficas vecinas, e incluso hermanas, como la filosofía latinoamericana y la filosofía México-americana en los Estados Unidos.

Para detallar este vínculo dialógico, proponemos volver a la propuesta de Leopoldo Zea, uno de los pilares tanto de la filosofía mexicana como de la filosofía latinoamericana continental, sobre la filosofía americana.⁴ En su ensayo temprano, “Sobre la posibilidad de una filosofía americana,” Zea distingue entre un análisis de la humanidad como circunstancia existencial y un análisis de la humanidad como valor. Sobre el análisis de la humanidad como circunstancia existencial, Zea plantea que la vida humana adquiere personalidad propia a través de la relación dialéctica entre los problemas que la circunstancia histórica nos plantea y las respuestas que a ellos vamos dando con los recursos que la circunstancia misma nos ofrece.⁵ Más aún, a pesar de que la circunstancia histórica nos pueda ser personalísima, Zea plantea que esta se inscribe dentro de circunstancias históricas sociales y regionales, hasta llegar a una circunstancia humana:

Los hombres participan de una circunstancia personal—un punto de vista que les es propio—; pero esta circunstancia personal participa a su vez de otra más amplia, por medio de la cual todos los hombres, cualquiera que sea su circunstancia personal o social, se identifiquen como hombres, como género hombre; esta es la que podemos llamar la circunstancia humana.⁶

Contrario a la falsa universalidad de la filosofía occidental, Zea llega a la universalidad desde la particularidad histórica. Zea no se enfrasca dentro la circunstancia personal, sino que se abre a otras circunstancias

4 Hay que recordar que la labor de Zea no sólo fue fundamental para el desarrollo de la filosofía latinoamericana en términos conceptuales, sino que su trabajo fue también crucial para la institucionalización de la filosofía latinoamericana, e incluso inter-americana. Baste mencionar que, durante su estancia como director del Comité de Historia de las Ideas en América, Zea promovió la publicación de la historia de la filosofía de países como Uruguay, Bolivia, Brasil, Argentina, Centro América, Estados Unidos, Perú, Colombia, entre otros. Véase la reseña que de esto hace Zea en el prólogo a *Filosofía de la Historia Americana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 9.

5 Leopoldo Zea, “Sobre la posibilidad de una filosofía americana,” en *Leopoldo Zea: Escritos de Juventud 1933-1942*, Guillermo Hurtado (editor), México: UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2019, p. 615-16.

6 *Ibid*, 622.

sociales, regionales y humanas. Es por ello que, sobre el análisis de la humanidad como valor, Zea plantea que al enfrentarnos a la circunstancia histórica no buscamos simplemente ofrecer soluciones parciales, sino que buscamos mejorar nuestra circunstancia, trascenderla, hacernos cada vez más humanos.⁷ De ahí que las soluciones que a nuestra circunstancia vayamos dando sirvan también a otros seres humanos que se encuentren en circunstancias similares. De manera que el vínculo dialógico entre distintas tradiciones filosóficas consiste en que las lecciones que de nuestra particularidad derivemos pueden servir a la particularidad de otros y viceversa.

Más recientemente, Guillermo Hurtado ha hecho un planteamiento similar pero que deja fuera el bagaje historicista y perspectivista de Zea. Hurtado plantea que “se puede mantener que las ideas filosóficas se alimentan de su contexto de discusión sin tener que aceptar que son *relativas* a él, es decir, que éstas no pueden acceder a cierto tipo de verdades por encima de aquel contexto.”⁸ Aquello que Zea llama la circunstancia existencial, para Hurtado es el contexto dialógico de donde emergen las ideas filosóficas. Lo que hace falta, nos dice Hurtado, para la consolidación de la filosofía mexicana es que se desarrollen vías institucionales para la creación de comunidades dialógicas, así como para la recuperación de nuestro pasado filosófico, desde el cual podamos estudiar las contribuciones de otras tradiciones filosóficas. En este sentido, Hurtado plantea que nuestro pasado filosófico no puede reducirse sólo a los pensadores mexicanos propios, sino que debe extenderse a una tradición iberoamericana⁹ más amplia:

No olvidemos que la filosofía mexicana es parte de una filosofía más amplia escrita en español. Hay una estrecha conexión histórica entre la filosofía mexicana y la Española. Un filósofo mexicano debe estudiar y adoptar como suyas, por herencia legítima,

7 Ibid, 624.

8 Guillermo Hurtado, *El Búho y la serpiente: Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México: UNAM, 2007, p. 42-43.

9 Sobre el llamado a una filosofía iberoamericana, panamericana, o simplemente americana, desde el punto de vista de la filosofía latinoamericana que se hace en los Estados Unidos véase: Jorge J.E. Gracia and Elizabeth Millan, *Latin American Philosophy for the 21st Century: The Human Condition, Value, and the Search for Identity*, Amherst, NY: Prometheus Books, 2004, p. 20; y Eduardo Mendieta, *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003, p. 2.

las obras de los pensadores del Siglo de Oro hispano. Y también debe conocer las de aquellos filósofos españoles más recientes que han dejado huella en el pensamiento mexicano, como José Ortega y Gasset. Por otra parte—y esto no es menos importante—un filósofo mexicano debe reconocerse como hispano-americano, y esto quiere decir que no sólo debe conocer la filosofía que se ha hecho en nuestros países, sino que debe buscar entablar diálogos sobre temas comunes con sus colegas de Argentina, Colombia, Perú, etcétera. Es alentador observar que existen en la actualidad—especialmente entre los miembros de las generaciones más recientes—grupos de discusión integrados por filósofos iberoamericanos. Pero aún falta mucho por hacer.¹⁰

Lo que Hurtado plantea es que la consolidación de la filosofía mexicana requiere de la creación de contextos dialógicos que no se enfrasquen en sí mismos sino que se abran a otros contextos dialógicos más amplios a los que pueda aportar y de los que se pueda enriquecer. Nuestra propuesta es que, así como Hurtado llama a extender el vínculo dialógico hacia los filósofos hispanos y latinoamericanos, este vínculo dialógico debe también extenderse a la filosofía latinoamericana que se practica en los Estados Unidos y a la filosofía México-americana. De modo que la filosofía mexicana no deje fuera ni a filósofos latinoamericanos radicados en los Estados Unidos ni a los filósofos México-americanos.

La labor de extender el vínculo dialógico entre la filosofía mexicana y sus filosofías hermanas como la latinoamericana en los Estados Unidos y la México-americana no necesita empezar de cero. Se han abierto ya vías institucionales para el diálogo entre ellas. El mismo Congreso es una de esas vías a las que podemos seguir aportando, promoviendo la participación de filósofos tanto latinoamericanos como México-americanos. Otra vía que ya se ha abierto y que ha nutrido la consolidación de la filosofía México-americana es la Primera Conferencia Binacional que se celebró en el College of William & Mary en la primavera del 2014, donde se discutió sobre el futuro de la filosofía mexicana en y para los Estados Unidos. La conferencia anual de la Society for the Advancement of American Philosophy así como el *Journal*

¹⁰ Ibid, 49.

for Inter-American Philosophy se han ido convirtiendo, gracias a la labor de Gregory Pappas, en otras vías institucionales para la convivencia de estudiosos del pragmatismo, la *critical race theory*, y las filosofías latinoamericanas y México-americanas. Lo que proponemos es que la

consolidación de la filosofía mexicana no debe darse de manera aislada, asegurando para sí un lugar dentro de un contexto dialógico cada vez más estrecho, sino que debe de servir como vínculo con filosofías hermanas como las filosofías latinoamericana y México-americana para establecer contextos dialógicos cada vez más ricos que contribuyan a su propia consolidación.

Jorge Montiel / Wabash College

Discurso de Inauguración

Facultad de Humanidades.

Quiero iniciar agradeciendo el apoyo a las muchas personas que han contribuido a la organización de este congreso, en el cual la labor del comité organizador, conformado por Virginia Aspe, Verónica Murillo, Fanny del Río, Alberto Saladino, Guillermo Hurtado, Raúl Trejo, Joel Ochoa y José Manuel Cuellar ha sido determinante. Debo agradecer también al grupo de estudiantes que apoyará con toda la logística el congreso. Quiero hacer una mención a Lilia Plata por todo el apoyo tras bambalinas en esta organización.

A nivel institucional, la directora de la Facultad de Humanidades, la Dra. Beatriz González Durán que nos ha apoyado permanentemente en todos los requerimientos y ha acogido con gran entusiasmo el proyecto desde un inicio. Hay que mencionar a otras instituciones de la UAEM, como la Facultad de Artes -Mtro. Xavier Gaytán- y Diseño, la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales -Dra. Laura Elizabeth Benhumea-, así como el IESU -Dr. Emilio Gerardo Arriaga- y el Centro Cultural Mexiquense, a cuyas autoridades queremos reconocer ampliamente por apoyarnos con espacios dentro de sus instituciones. Una mención especial es para la Mtra. Ivett Tinoco García, que generosamente puso a nuestro servicio este importante Centro, también quiero mencionar a la Diputada Mónica Álvarez Nemer, que fue clave para el contacto con la Mtra. Tinoco.

El título de este I Congreso Internacional de Filosofía Mexicana es sintomático: “Repensarnos a 80 años de la Historia de la Filosofía en México de Samuel Ramos”. El célebre Ramos, que en 1941 inaugurara esta línea de investigación dentro del mundo universitario mexicano, publica una obra fundacional en 1943 bajo el título de *Historia de la Filosofía en México*. Ahora, hemos aquí, en 2023, comenzando las actividades de un congreso especializado en un área de investigación que ha sido puesta en duda e incluso negada como área importante dentro de la filosofía; en contra y con mérito especial, nuestra Facultad de Humanidades cuenta con el mejor Plan de Estudios en lo relativo a la

filosofía mexicana y latinoamericana. Que estemos en esta facultad es incluso justo.

A 80 años, en 2023, hemos sido testigos de la alta demanda de participación que ha tenido por parte de ponentes tanto mexicanos como de otros países, estando muy representada la diversidad dentro del área con participación de universidades de los estados, públicas, privadas e incluso de otros países. **A todos les damos la bienvenida a la Facultad de Humanidades y las sedes alternas que albergarán un congreso que aspira a ser un parteaguas y la oportunidad de estrechar redes intelectuales y de diálogo entre quienes han dedicado parte de su vida académica a esta línea de investigación y quienes inician su trabajo en ella.** Es un momento clave para la consolidación del área como corriente sólida y reconocida a nivel nacional e internacional y en mucho contribuir a esto es el objetivo de este congreso. Se trata del contexto correcto, pues, ahora mismo, la filosofía mexicana se estudia en México, en Estados Unidos y en Europa, se habla en español, en inglés y en lenguas originarias, incluso se traduce a otras lenguas. Lejos estamos del escepticismo que la había marcado en la época de Ramos y su trabajo continuado por personajes brillantes de nuestra historia de la filosofía. Es una larga lista que no acabaríamos en poco tiempo y por fin tenemos un congreso que, como academias filosóficas, era un pendiente importante.

Hago una mención a Sebastián Reyes Tapia, amigo que iba a participar aquí, pero una enfermedad se lo llevó en plena juventud.

Quiero terminar esta breve participación mencionando a alguien sin quien yo no estaría organizando esto: la Dra. María del Carmen Rovira Gaspar, insigne historiadora la filosofía mexicana y mi principal (aunque no única, mentora intelectual). Ya no nos acompaña, sin embargo, este congreso debe mucho a su labor de décadas de investigación y formación de estudiantes y profesores. A título personal, dedico mucho de mi labor organizativa a su trayectoria, enseñanza y amistad. Muchas gracias.

Dr. Luis Aarón Patiño Palafox

SIMPOSIO DE FILOSOFÍA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

(Coordinación de
Raúl Trejo Villalobos y Joel Ochoa Pérez)

Los *cuicatl* como instrumento de reflexión filosófica en la soledad, la guerra y el placer

Carlos Kub Hernández González

UAM-I

El símbolo *xóchil* fue ampliamente difundido en Mesoamérica y sus implicaciones tienen un profundo sentido tanto militar como filosófico, así como de corte erótico. De la misma forma fue piedra angular del pensamiento reflexivo de autores de la época. Es por esto que he decidido ver qué correspondencia guarda este símbolo con las materias antes mencionadas. Cristalizando esta unión en los diferentes *cuicatl* que disponemos hoy día. Se hará una revisión de las distintas temáticas de estos textos y se identificará dónde está el signo floral y qué función cumple dentro de los mismos. Las variantes de los *cuicatl* que se analizarán aquí son: *icnocuicatl*, *yaocuicatl* y *cuecuechcuicatl*.

Estas composiciones literarias se encuentran en el manuscrito conocido como *Cantares mexicanos*. En él se resguardan las piezas literarias que en esta investigación se analizarán. Las variantes de estos *cuicatl* se pueden clasificar de manera general en dos apartados, según su variante del acompañamiento musical y dancístico; así como su variante por temática. Nos interesa ahora la variante temática, pues en ella encontramos *cuicatl* con reflexiones distintas. Tales cavilaciones son un espacio donde podemos conocer el pensamiento náhuatl.

Lo primero a resolver es el papel que el símbolo *xóchil* poseía para los antiguos mexicanos. Posteriormente se entrará en materia para observar este elemento a la luz de lo que se ha llamado lírica prehispánica, así como el rasgo estilístico en estos textos.

Dos son las vías por las cuales podemos llegar a acceder a *xóchitl*. La primera es de corte histórico y la podemos hallar en distintas fuentes historiográficas. Sólo haremos mención a estas fuentes en pos de establecer un anclaje temporal que ayude a manifestar la importancia de este símbolo. El otro camino será la articulación literaria con base en este elemento de reflexión filosófica náhuatl. Esto con el fin de observar que de entre la bastedad de elementos que permean las sociedades

mesoamericanas, en particular las de lengua náhuatl, el símbolo *xóchil* realiza su función desde la polisemia.

El uso de las flores está bien documentado en textos como los de Durán, Sahagún e Ixtlixóchitl. Su principal empleo se localizaba en el culto a las distintas divinidades por medio de las fiestas calendáricas. A este respecto, Sahagún nos habla del noveno mes del calendario nahua Tlaxochimaco. En él se recogían distintas flores que eran presentadas a Huitzilopochtli para posteriormente atarlas y ofrecerlas a la figura del numen mexica. Como parte de las celebraciones existía una serie de cantos y danzas hasta la puesta del sol. Veamos lo que sus informantes dicen al fraile: “otro día muy de mañana, que era la fiesta de Huitzilopochtli, los sátrapas ofrecían a este mismo ídolo flores, incienso y comida y lo adornaban con guirnaldas y sartales de flores; habiendo compuesto la estatua de Huitzilopochtli, con flores y habiéndole presentado muchas flores, muy artificiosas y muy olorosas, hacían lo mismo a todas las estatuas de todos los otros dioses”¹. El rito y cortejo que se expresa en esta festividad se localiza en temas de abundancia y fertilidad, esto se comentará más adelante en relación a los *cuecuechcuicatl*. Las flores fungían como elementos religiosos por su color, forma y aroma. Características que también se apreciaron en las ofrendas a los guerreros caídos en batalla y el destino que tenían, el cual consistía en acompañar al sol desde su salida por el oriente hasta el cenit.

Como alcanzamos a notar el elemento floral está inmerso en el cómputo de los días en las dos cuentas calendáricas más importantes para la cultura náhuatl. Tanto la cuenta solar, correspondiente entre otras cosas a la agricultura; y la cuenta lunar, relacionada en mayor medida a los destinos de las personas, contenían el símbolo *xóchil* y era usado para designar cualidades. La fiesta de Tlaxochimaco, arriba referida, se llevaba a cabo en el marco de las celebraciones del verdor, quiere decir, en las fiestas de verano. Junto con el mes Tecuilhuitontli y el mes Ueytecuilhuitl, la fiesta de las flores se llevaba a cabo durante los meses del calendario gregoriano correspondientes de junio a agosto.

¹ *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Lib II c. XXVIII, pp.125-126. La edición es de Ángel María Garibay. Desde ahora se hará mención a esta obra como HG.

Las percepciones sobrenaturales también tenían su propio registro. Con base en la observación del posicionamiento celeste se tomaron decisiones importantes. Servían las fechas a propósitos de guerra. Un ejemplo es el Huehuehtlahtolli que el sacerdote pronuncia delante de Tezcatlipoca dispuesto en el capítulo III del Libro VI de la *Historia General*. Pueden estar relacionadas con hechos fundamentales, recuérdese que el año en que el pueblo mexica salió de la mítica Chicomoztoc fue en el año Ce-Tecpatl, fecha que comparte la entronización de Acamapachtli y la liberación de los mexicas del sometimiento a manos de los tepanecas. Todas estas lecturas de los destinos, ya sea de forma individual (la vocación de un individuo) o de manera colectiva (el sometimiento de algún pueblo o la muerte de un señor) estaban provistas en el Tonalamatl. Su manejo sólo estaba reservado para la casta sacerdotal que se educaba con este fin específico.

Con esto en consideración podemos ver con claridad la importancia que marcaba *xóchitl* en su interpretación calendárica lunar. La contraparte del calendario agrícola es aquel que tiene que ver con la observación e influencia de los astros en los individuos. Conocido en el mundo occidental como astrología judicial, este saber estuvo ampliamente desarrollado por los antiguos mexicanos. Consta de veinte signos repartidos a lo largo de trece meses, y su resultado da 260 días. De este delicado cómputo lunar parte la creación de los libros de pintura dedicados en su totalidad a los destinos de las personas. *Xóchitl* como signo está puesto en estos Tonalamatl para la protección e influencia de quien hubiese nacido bajo alguna de sus casas. Cuando era tiempo de este signo las danzas y los cantos tenían un lugar primordial. En *Historia General* encontramos: “también decían que los señores bailaban en este signo por su devoción, los días que les parecía; y cuando habían de comenzar esta solemnidad ponían dos varales con flores a la puerta del palacio, y aquello que era una señal que habían de bailar a honra de este signo, algunos días, y el cantar que habían de decir mandaba el señor que dijese el se llama *cuextecáyotl*”². Se nos revela en este pasaje una variante del acompañamiento musical y dancístico. *Cuextecáyotl* se refiere al modo de danzar de los cuextecas y era solicitado por el señor en tiempos de fiesta. Identificamos estos cantos con otros de la misma variante, tales

2 HG. Lib. IV. c. VII, p.224.

como los *Otoncuicatl* (cantos de otomíes) o los *Huexotzincáyotl* (cantos a la manera de los de Huexotzinco). Tienen todos ellos cierta representación teatral, puesto que danzantes y cantores se ataviaban de tal modo que emulaban a las personas de esas tierras.

La representación oral no es la única vía por la cual podemos conocer las aplicaciones de las flores en el espacio. Las veremos a continuación en contexto militar. En este sentido, podemos encontrar muestras sólidas desde la antropología física. En los diversos hallazgos del proyecto Templo Mayor se ha determinado que en ciertas ofrendas estaban presentes los motivos florales. Es la ofrenda denominada 120 la que posee mayores flores ofrendadas. Los elementos que se encontraron en esta ofrenda obedecían a los conceptos de color, forma y aroma antes referidos. Se halló una preminencia por el color, siendo los dominantes rojo, amarillo y blanco. Conocer todo esto fue posible gracias a la valiosa aportación de la investigadora Ortiz Tenorio, quien en su estudio “Las flores de la guerra” da cuenta de resultados obtenidos a raíz de un análisis polínico. En él se determinó que para esta ofrenda se emplearon *yaoxochitl* “flor de guerra”, principalmente *chimalxochitl* (girasol), *axochitl* (algodoncillo) y *tlalchinolxochitl* (hipérico o hierba de San Juan). Este conjunto de flores dotan a la ofrenda de un significado cosmogónico, puesto que estos arreglos estaban dispuestos en función de agradar a las divinidades de la guerra. En palabras de la autora: “su luminosidad y aromas sirvieron para convocar y alimentar con perfumes potentes a las divinidades que se congregaban en torno al centro del quincunce. Al mismo tiempo, otros elementos fueron asociados como la sangre, lo efímero de la vida de un guerrero, la muerte en batalla y la recompensa al valor”³. Estos valores serán tomados por los *yaocuicatl* y exaltados como los principales atributos de un guerrero. El enlace con otras disciplinas genera que a los ojos de un lector contemporáneo los *cuicatl* sean más asequibles a la cognición.

Hasta este punto hemos visto que el uso de este símbolo logra crear desdoblamiento en su significado. La presencia agrícola y adivinatoria, así como militar, revisten a la flor con sus motivos particulares. Con estas bases presentes nos podemos acercar de forma concisa a la

3 Ortiz Tenorio, L.A. (2022). Las flores de la guerra. Análisis polínico de la ofrenda 120. *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. (64), 109-141.

variante de expresiones que guarda *xóchitl*. Todo esto desde el abordaje literario en los temas de reflexión filosófica.

La conexión es principal en los conceptos que evoca la flor. Como ya se repitió en anteriores ocasiones varios atributos de ella fueron tenidos en mucho aprecio por los antiguos mexicanos. Elementos como su resplandor, perfume, contraste de color con el resto del paisaje, hicieron de las flores la condensación de todo lo bello que existe en la tierra. Unido a este símbolo surgió a su par otro, que también reunía en su interior la magnificencia del existir. *Cuicatl* no sólo es el nombre general en el cual se puede nombrar las composiciones literarias nahuas, sino también vale por sí mismo como elemento para la búsqueda de preguntas elementales. Compenetrados forman un difrasismo con el que se conoce a toda la expresión artística náhuatl en general. *In xóchitl in cuicatl* “flor y canto” será el nombre por el cual se alaba al conocimiento. Dentro de esta articulación semántica están dispuestos los principales temas filosóficos que aquejaban las mentes de dos figuras notables. Los *Tlamantinime*, sabios portadores de la tinta negra y roja (es decir el conocimiento) y los *Cuicapique*, los forjadores de cantos que labraban su palabra entretejiéndola con detalladas metáforas. Ellos son los incursores en el desarrollo del pensamiento náhuatl. Para una breve muestra obsérvese cómo por medio de “flor y canto” se describe la actividad del cantor:

Echan renuevos las flores
reverdecen, se entretejen, brotan.
De tu interior brota la flor del canto,
entre la gente la difundes,
la esparces, tú cantor. ⁴

Esta palabra se enmarca en un bello canto de la gente de Chalco. Este *xochicuicatl* “canto florido” es una muestra fiel de lo que podemos esperar de cualquier estructura literaria náhuatl, sin hacer exclusiones en cuanto a temática. Es interesante notar que en náhuatl la palabra “flor del canto” que vimos en el texto antes citado se escriba *cuicaxochitl*. Esta unión morfológica nos indica que ambos conceptos tienen el mis-

4 *Cantares mexicanos*, fol. 33v. En la edición de León-Portilla se encuentra en el volumen II, t. 1, p. 437.

mo valor semántico, lo que hace pensar en el cantor como sembrador del conocimiento.

Un hecho similar puede ser encontrado en los *yaocuicatl*. De ellos puedo decir que a esta temática guerrera la atraviesan circunstancias particulares. En el comentario de la antropología física se exploró la articulación religiosa requerida para agradar a los númenes de perfil bélico. En ellos como en los *yaocuicatl* las flores adquieren un papel preponderante. Estos cantos se efectuaban desde dos enfoques, desde la recreación atemporal lírica y desde su funcionalidad, siendo utilizados estos últimos en los preparativos para la guerra⁵. Para esta investigación es más útil el primer enfoque.

Los elementos de estilo en las composiciones conocidas como “cantos de guerra” son variados, aunque todos apuntan a enaltecer el valor del guerrero en combate. Vocablos como dardos, escudos, atabales, forman parte de la estructura compositiva para los *yaocuicatl*. Cada unidad de expresión está condensada y funciona como un cuadro único dentro de la arquitectura lírica. Esta investigación centrará su atención en el *Yaoxochicuicatl* “Canto florido de guerra” ubicado entre los folios 64r. y 66v. de *Cantares mexicanos*. Sólo se tomará una pequeña muestra que sirva como representación para exponer el esplendor de estas composiciones:

Las flores de la guerra se entrelazan
en el interior de la llanura,
con el polvo hacen giros,
así se agita la flor de chamusquina.
La desean sólo la buscan.
Vosotros príncipes,
¿acaso hay alegría?
Sólo hay muerte. fol. 64v.⁶

Este fragmento está cargado con el motivo principal del *cuicatl* por la plasticidad de las imágenes disponibles. La secuencia de metáforas inicia desde el primer momento por las conocidas *yaoxochitl*; sin em-

5 Sobre este tema puede consultarse a Johansson, P. (1992). *Yaocuicatl*. Cantos de guerra y guerra de cantos. *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. (22), 29-43.

6 En la edición de León-Portilla el *Yaoxochicuicatl* se encuentra en el volumen II, t. 2, p. 941.

bargo, esta vez están orientadas a abarcar el ancho de la guerra. El enlace de estas flores evoca el contacto de los distintos cuerpos militares que se dan cita en el campo de batalla. Estas “flores de la guerra” se retuercen por la llanura en combate. Ellas se inflaman con la racha de viento de la línea subsecuente. El *Cuicapique* nos entrega una muestra de excepcional valor. Tan solo unidades antes solicitaban estos guerreros en préstamo al Dador de la vida, en forma de flores amarillas, para después dar el último aliento en tan solemne espacio. Por si fuera poco, una planta predilecta (de las mencionadas líneas arriba) tiene un robusto acto de presencia. La “flor de chamusquina” es la traducción del español para la palabra náhuatl *tlalchinolxochitl*. Hace unos momentos encontrábamos esta misma flor depositada como ofrenda en las inmediaciones del Templo Mayor, ahora la encontramos con vestiduras poéticas en esta composición. La flor está ahora en función del resultado de una lucha intensa. La melancolía de la muerte se hace presente al final de esta unidad de sentido. El cantor ha nivelado la euforia y pregunta a sus señores “¿existe alegría en la guerra?”. El desenlace toma la palabra: “sólo hay muerte”. Esta resolución acompaña el final de cada unidad hasta la conclusión del *Yaoxochicuicatl*.

La melancolía es uno de los principales móviles que veremos a continuación. Los *Tlamatinime* son quienes se cuestionan sobre el existir del humano en la tierra. Las principales interrogantes de este grupo de sabios recaen en la muerte, el Dios invisible, el tiempo y el propósito de nuestra estancia en la tierra. Los sabios nahuas eran pues los repositorios del conocimiento. Al respecto nos dice León-Portilla en su texto *Los antiguos mexicanos*: “este empeño de descubrir problemas y tratar de resolverlos con la luz de la razón (...) es quizás lo que permite afirmar la existencia de una cierta forma de pensamiento filosófico en el antiguo mundo náhuatl”⁷. De los sabios dependía, entre otras cosas, el contacto con lo divino y la observación de la naturaleza. Estas observaciones eran puestas en cantos por los *Cuicapique*. Posterior a una mimesis honda se daba la verbalización de lo conocido. A su vez, se buscaba en el lenguaje una plasticidad para permanecer en el tiempo. Esto con el fin de anclar la sabiduría en lo más profundo de la mente.

7 León-Portilla, M. (1961). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: FCE, p.124.

La reunión de estas preocupaciones se encuentra en los *incnocuicatl*. El ejemplo que tomaré para ilustrar esta variante de *cuicatl* se encuentra entre los folios 12r. a 15.r de *Cantares mexicanos*. Como en el caso de los *yaocuicatl* de este texto sólo se pondrá una unidad de significado que sirva de muestra:

De pronto hemos venido a levantarnos del sueño;
sólo hemos venido a soñar,
no es verdad, no es verdad
que hemos venido a vivir en la tierra. fol. 14v.⁸

El tema más recurrente en los *incnocuicatl* es el sueño. Para el cantor y los sabios nahuas la vida pasa como en un abrir y cerrar de ojos. Nada es para siempre y al final todos despertamos ante la presencia del Dador de la vida. Se puede sintetizar esta idea. Todo lo bueno pasa en un abrir y cerrar de ojos, como en la ensoñación. Esta es una unidad de tiempo que puede expandirse. Pasa a gran velocidad. Se esfuma y no se vuelve a repetir. En el caso antes citado la futilidad del tiempo se convierte en su móvil principal. La musicalidad de este texto en náhuatl torna con más fuerza por la reiteración vocal que ocupa la línea *ahnelli ahnelli*, que quiere decir “no es verdad no es verdad”; retoma el desasosiego del *Cuicapique* cuando se percata que la humanidad entera está bajo el antojo del Dios único, y esta figura es la que se burla de todos. En este “canto de orfandad” están mezclados elementos funestos unidos a la evocación anterior de una gran alegría. Líneas abajo se puede ver más claro: “retoña, reverdece mi corazón; / flores son nuestros cuerpos”⁹. La toma de esta imagen por parte del cantor manifiesta que la vida es pesadosa; sin embargo el mismo Dador de la vida da a la humanidad recreaciones en tiempos de esplendor.

Así llegamos a la última variante temática de *cuicatl* propuesta en esta investigación. La siembra de gentes, es decir, el acto sexual, es una de las pocas flores que jamás se marchitan en la tierra. Los *cuecuechcuicatl*, también conocidos como “cantos de cosquilleo”, son los lugares de la palabra donde estos temas pueden ser expuestos. *Xóchitl* se desdobra aquí en una gran amplitud de significado. La apertura de

⁸ En la edición de León-Portilla este pasaje se encuentra en el volumen II, t. 1, p. 169.

⁹ Ibid.

la flor puede ser considerada una figura que remite a la vulva. La equivalencia semántica se logra cuando aparecen comparadas partes del cuerpo con la flora. Maíz tostado o flor de esquite, maguey y nixtamal se transforman en elementos eróticos en conjunción con los actos de guerra. Incluso la llanura del *yaocuicatl* anterior está ahora elaborada para ser terreno amatorio.

El *cuecuechcuicatl* que se eligió para esta investigación es un Canto de las mujeres de Chalco. Abarca del folio 72r. a 73v. del manuscrito *Cantares mexicanos*:

Qué feliz me hiciste,
compañero mío de placer,
ya no te engalanes, no, ¿no eres hombre?
Has agitado mi corazón,
entrelazas con flores tu palabra. fol. 73v.¹⁰

El momento que se seleccionó es tiempo después de consumado el acto sexual. Anterior a este estaba el deseo de la mujer y la premura por reunirse con su amado, en este caso el *tlatoani* Axayácatl. Culminan las anteriores unidades de significado con el estribillo “con suavidad se humedece”, refiriéndose al orgasmo de ambos. Quizá la imagen más poderosa de la anterior cita se encuentra en la última parte de su unidad. Después de agitado el corazón de la amada hay un cuadro cifrado. La palabra torcer en náhuatl es *malina*, y un verbo que se le parece en su aspecto fonético es el verbo *mamalli*, que quiere decir “perforar”. Las cercanías fonéticas no son producto del azar, más bien de la mente de este cantor. Es así que este entrelazamiento tuvo como resultado la abertura de una flor por medio de otra. Recordemos que el sexo de la mujer estaba empatado con la flor, pero aquí también sucede lo mismo con el hombre. Su palabra, convertida en motivo floral, es a su vez el órgano sexual por el cual se comunica. Él no habla, lo hace su cuerpo. Como se pudo apreciar, este cuadro cifrado tiene más aristas de significado. Corresponde un análisis más detallado de todo el *cuecuechcuicatl*; sin embargo, los comentarios terminan aquí.

10 En la edición de León-Portilla podemos encontrar este pasaje en el volumen II, t. 2, p. 1059.

Como conclusión puedo decir que hubo notoriedad en el signo *xó-chitl* en varios campos del conocimiento náhuatl, desde el campo agrícola hasta los cantos eróticos. Este signo está ordenado como un vaso comunicante entre los *cuicatl* de distintas áreas temáticas, por más que estén apartadas unas de otras. Este signo, de inigualable valor, se localiza en la polisemia desde donde comparte espacio con la sexualidad, la sangre y la conciencia.

Bibliografía

- Cantares mexicanos. II.* (2011). Estudios, edición de Miguel León-Portilla; paleografía, traducción y notas de Miguel León-Portilla, Guadalupe Curiel Defossé, Ascensión Hernández de León-Portilla, Liborio Villagomez y Salvador Reyes Equiguas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Filológicas e Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Teixidor.
- Johansson K, P. (1991). El *cuecuechcuicatl*: canto travieso de los aztecas. *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. (21), 83-97.
- Johansson K, P. (1992). *Yaocuicatl*: cantos de guerra y guerra de cantos. *Estudios de Cultura náhuatl*. Vol. (22), 29-43.
- León-Portilla, M. (1961). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: FCE.
- Ortiz T, L. A. (2022). Las flores de la guerra. Análisis polínico de la Ofrenda 120. *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. (64), 109-141.
- Raby, D. (1999). Xochiquetzal en el *cuicacalli*. Cantos de amor y voces femeninas entre los antiguos nahuas. *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. (30), 203-228.
- Sahagún. B. (1975). *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Ed. Ángel María Garibay. México: Porrúa.

¿México es aún colonia de la ideología colonial?

Cristian Uribe Hidalgo

Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM)

Introducción

Como sabemos, la llegada de los españoles a las tierras amerindias provocó un cambio en la concepción del mundo reconocido hasta ese momento, puesto que al establecer un primer contacto con otro continente que manejaba relaciones económicas y sociales distintas llámese trueque, tributo, lenguas, costumbres, religiones, culturas, artes y ciencias, se hallaron de frente con el fenómeno de la otredad, esto es, lo que en antropología se describe como el reconocimiento de sí mismos a partir del otro.

Sobre esta base, la Corona española adaptó al continente americano una jerarquización estamental dividida en castas con base en la progeñie de las personas y en la premisa de que el continente europeo estaba por encima del continente americano, el cual era descrito como un hemisferio salvaje de la Tierra donde abundaban grupos humanos distintos que debían clasificarse por razas.

Asimismo, este aparato ideológico de castas se conectó con el modo de producción feudal prevaleciente en Europa, el cual determinaba la actividad de los grupos sociales a partir del nacimiento, es decir, la reputación social y los bienes materiales se determinaban de conformidad con la posición estamental. Al asimilarse esta forma de explotación económica y social se inició una lucha ardua por escalar en la jerarquía de castas, ya que entre más se subía en la pirámide estamental mejor posición se tenía frente a la mirada social y una mayor posición económica.

A pesar de que México transitó por movimientos sociales relevantes como la Independencia de 1810, las Leyes de Reforma en 1857 y la Revolución de 1910, prevaleció un *continuum* respecto a la importancia del abolengo, pues quienes conforman la clase social y económica dominante eran los descendientes de los antiguos españoles, mientras que las castas más bajas permanecieron en la misma posición dominada.

En el siglo XIX, se inició un proceso de integración entre un modelo económico-político que se impuso, denominado modelo capitalista, y la ideología de castas que, si bien ya no se identifica la posición social por el linaje debido a la implantación de políticas liberales que pregonan la abolición de la esclavitud y la igualdad ante la ley, sí se determina por el pigmento de la piel.

A través de un análisis de los términos cotidianos y la exposición de estadísticas, el objetivo de este trabajo es dilucidar el lenguaje actual como efecto de una división social basada aún en estamentos que determina la calidad de vida de las y los mexicanos de acuerdo con el color de la piel y que refleja la falta de acceso a la educación, el trabajo, la salud, la vivienda, entre otros derechos fundamentales.

Cabe mencionar que para este trabajo nos respaldaremos principalmente en los ensayos de “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina” de Aníbal Quijano; “El color del privilegio. El racismo cotidiano en México” de Hernán Gómez Bruera; “El naco en el país de las castas” de Enrique Serna; “Somos hijos de las castas” de Jaime Labastida; “*Nacos, güeros* y mestizos: ¿Cómo opera el racismo en México?” de Nazareth Balbás; “*Whitexicans*: ¿una nueva forma de racismo en México contra la gente blanca y adinerada?” de Brianda Almanza; “El silencioso racismo mexicano” de José Ignacio Lanzagorta; y el artículo anónimo “Nacos vs fresas”.

Parece ser que la problemática radica en que la sociedad mexicana mantiene una raigambre colonial en el sistema ideológico que se colige convenientemente con el aparato económico capitalista generando una especie de fundamento particular que legitima la reproducción de esta forma de explotación.

Así pues, la tesis de este trabajo es que la clase dominante de este sistema es la principal reproductora de este proceso ideológico-colonial que nos mantiene lejos de los valores de igualdad social y económica debido a la negación a nuestras raíces que son determinantes a partir del color de nuestra piel.

I. Desarrollo

Es conveniente exponer el principio lógico-filosófico que se vinculó con el criterio geográfico del nacimiento sobre la que se erigieron las estratificaciones durante la colonia. En el ápice de la pirámide se encontraban los peninsulares (españoles blancos), más abajo los criollos (españoles blancos nacidos en tierras amerindias que eran considerados menos que los peninsulares por el mero hecho de haber nacido en el “continente salvaje”), después los mestizos (mezcla entre el hombre blanco y los indígenas quienes estaban por encima del siguiente escalón por el mero hecho de haberse mezclado con personas del continente europeo), luego los indígenas (los originarios del continente americano) y por último los procedentes de África (en calidad de esclavos).

De esta clasificación las personas hallaron entre sus propósitos de vida contraer connubios con otro(a) que tuviera una posición estamental superior, a fin de que los hijos gozaran de mayores derechos elevando el linaje genealógico. Lo que se le conoce hoy en día de forma discriminatoria como “mejorar la raza”.

Actualmente, México parece ser un país en el que trescientos años de colonia fueron suficientes para fundamentar este aparato ideológico que persiste y que ha convergido con el modelo capitalista, permitiendo sostener la base de esta realidad que jerarquiza y oprime a los pueblos a partir de la pigmentación de la piel.

Es necesario que se aborde una herramienta que permita dilucidar el problema del racismo, pues en la superficie del discurso legal, político, económico y social no se ve reflejado este fenómeno. Por ende, es imprescindible tomar de este imaginario ideológico el uso del lenguaje que demarca las diferencias entre las personas, por ejemplo, *indios*, *nacos*, *whitemexicans* (*whitexicans*), *chaitos*, *fifis*, *mirreyes*, *lobukis*, entre otros, los cuales abren la posibilidad de atisbar claramente una división de clases entre las personas blancas y las morenas que no parece ser sino una guerra de castas por ascender o mantenerse en la escala social y económica de México.

Por cuestiones de extensión es lícito encuadrar solamente dos conceptos antagonistas para efectos breves del presente análisis, *naco* y *whitemexicans*, los cuales determinan dos polos cuya diferencia radica

en que de uno se huye y al otro se aspira. Por un lado, *naco* es considerado por Enrique Serna uno de los calificativos originados en los 70's más hirientes de nuestra lengua mexicana, pues tiene un sentido triádico, reflejado en diferentes dimensiones, ora racismo, ora clasismo, ora esteticismo, ora la simultaneidad de las tres¹. Si bien se insiste que el *naco* alude a un estilo de vida, regularmente agrícola, con un lenguaje poco españolizado y con un acento poco parecido al del centro de México o mezclado con otra lengua autóctona, también se percibe que esta persona es quien no tiene o no debería tener la posibilidad de una educación o atención médica de calidad, o incluso, el acceso a los productos “de marca” que se encuentran en boga.

No obstante, se puede decir que el *naco* es más representado por el color de piel, pues sobrepasa las descripciones anteriores y lo podemos observar de manera clara cuando a una persona se le continúa catalogando como *naco*, aunque alcance un estilo de vida o estatus privilegiado que solo es comúnmente detentado por las personas blancas². Esto da cuenta que el atributo principal del *naco* es el color de piel, porque el estilo de vida o privilegios se vuelven relativos, pero no el pigmento.

En cambio, el mote *whitemexicans* refiere a la clase dominante que representan el 4.7% de la población mexicana³, la población blanca que no solo debido a su color de piel, sino también a ciertas actitudes privilegiadas. Por ello, Almanza dice que en antropología se hace la distinción entre “blancura” y “blanquitud”, pues la primera refiere únicamente al color de piel y la segunda a una ideología de superioridad, discriminación y ostentación de un estilo de vida consumista⁴.

Es relevante resaltar que la “blancura” solamente la puede poseer el 4.7% de las personas, pero la “blanquitud” la puede adoptar quien sea, pues “una persona de tez morena u oscura puede acoger características

1 Vid. E. Serna. *El naco en el país de las castas*, p. 1.

2 E. Serna señala que “La gente acomodada tilda de nacos a los arribistas de clase media [...]”. *Ibidem*.

3 Brianda Almanza menciona que el Proyecto de Etnicidad y Raza en América Latina (Perla) establece que los mexicanos de piel clara conforman apenas el 4.7% de la población en el país. Vid. B. Almanza “*Whitemexicans*: ¿una nueva forma de racismo en México contra la gente blanca y adinerada?”, pp. 2-4.

4 *Idem*, op. cit., p. 3.

de una persona blanca porque se percibe a sí misma como tal debido a su lengua, sus hábitos de consumo y estilo de vida”⁵.

Sobre esta misma línea, escuchamos comúnmente comentarios como “soy más blanco porque mi cabello no es negro y mis ojos se ven claros en la luz del sol” o “soy como blanco porque he vivido más tiempo en Estados Unidos que en México” o “soy más blanco porque visto con marcas extranjeras y de prestigio”, entre otros. Así pues, se confirma que ser *naco* es el polo al que se huye y ser *whitemexicans* es el polo al que se aspira. No es gratuita la afirmación que menciona Almanza: “cuando eres moreno y escuchas la palabra *naco* duele. Y no sé si esté pasando eso cuando los blancos escuchan la palabra *whitemexicans*. No es una ofensa. [...] Creo que algunos toman esta palabra de forma positiva. Es una forma de reforzar su estatus. La denominación no tiene el mismo impacto decirle *naco* o indio a alguien”⁶.

También, a través del humor de los comentarios o chascarrillos cotidianos, por ejemplo, “tienes el nopal en la frente”, “indio bajado del cerro a tamborazos”, “no tiene la culpa el indio, sino el que lo hace compadre”, “trabajo como negro para vivir como blanco”, “invento de hombre blanco”, “el niño está bonito, pero es morenito”⁷ o la discriminación expuesta en la publicidad por los medios de comunicación se construye un ideal aspiracional de corte capitalista, pero no solo estimula las ganas de consumir para alcanzar un estilo de vida con lujos, sino también tatúa la aspiración de un color claro en la piel que poco refleja el pigmento de la mayoría de las y los mexicanos.

Este estereotipo establecido en gran medida por el fenómeno que refiere a la otredad valora mucho más a las personas provenientes de Europa que las que pertenecen al continente americano, pues constantemente se reproduce el discurso que refiere a que tanto el grado de progreso como la “mejor raza” se encuentran en los países occidentales. Las y los mexicanos luchan por parecer lo menos posible a las personas de este continente y mucho menos si hay un tipo de parentesco con los

5 *Ibidem*.

6 *Idem*, op. cit., p. 2.

7 *Vid.* Aguayo H., Piña, J. M., “Expresiones de racismo en una muestra de estudiantes universitarios en México”, pp. 1.-21.

grupos autóctonos, por el contrario, buscan comunicar que portan un linaje extranjero occidental⁸ tratando de rescatar algo de lo que no se refleja en el color de piel.

Así pues, es pertinente retomar las palabras de Federico Navarrete “Aquí hay un fuerte grado de autodiscriminación. La gente asume que lo mexicano es menos bonito, que lo moreno no es bonito, hay una vergüenza ser así y por eso se invierte tanto dinero en cosméticos para cambiar el aspecto físico”⁹.

El discurso nacionalista que pretendió recuperar una identidad mexicana con el rescate del pasado precolombino puso en discusión sobre una raza mestiza que borra todas las desigualdades con otras y que permite consolidar el Estado nación¹⁰. Proyectos vasconcelistas que propugnaban el indigenismo integracionista, esto es, el forzamiento de integrar a los grupos originarios en los proyectos nacionalistas de progreso y de eliminar las costumbres y los parentescos autóctonos para parecerse más a las mal llamadas “sociedades avanzadas” de Occidente.

Sin embargo, esto agudizó más la desigualdad, puesto que la implicación de la existencia de una raza mestiza era sinónimo de una raza que se varó a medio trayecto y que trataba de desdibujar la conexión de su pasado amerindio, pero tampoco alcanzaba el estatus de un país occidental. Para vislumbrar actualmente esta cuestión no hace falta ver más que la reacción y comentarios de una gran mayoría de mexicanas y mexicanos cuando el actual presidente de México, Andrés Manuel López Obrador, dijo que la pensión a adultos mayores la debían recibir tres años antes los indígenas y los afroamericanos, mientras los mestizos, el resto de las personas, hasta alcanzar los 68 años de edad¹¹.

No contravenimos las medidas de acción positiva que se aplicaron para la pensión a quienes conforman los pueblos originarios y afro-

8 Menciona Nazareth Blabás que “Los antecedentes son orgullo o mácula social, dependiendo del origen de la familia: [cita a Federico Navarrete] cuando se hace una genealogía, lo que la gente busca es tener un abuelo español, no un abuelo indígena. Es preferible decir que tu apellido viene de Navarra, no de Oaxaca”. Vid. N. Balbás. ‘Nacos’, ‘gueros’ y mestizos: ¿Cómo opera el racismo en México?, p. 7.

9 *Idem*, op. cit., p. 2.

10 *Idem*, op. cit., p. 4.

11 Vid. *La mañanera. Qué dijo AMLO sobre los indígenas y el racismo*, en El Universal, [https://www.eluniversal.com.mx/nacion/la-mananera-que-dijo-amlo-sobre-los-indigenas-y-el-racismo].

mexicanos, sino queremos señalar que la clasificación colonial de castas no gustó a muchas personas, porque este actor político hizo visible un discurso del cual no se habla por tabú, pero está presente todos los días. También, cabe ser conscientes que entre más se siga reproduciendo un imaginario de razas, no se podrá acabar con la legitimación de la desigualdad, porque seguimos concibiendo la realidad a partir de una categorización española-colonial sin comprender otro tipo de relaciones económicas y sociales en el país.

Ahora bien, parece apropiado dar cuenta sobre esta lucha de castas basada en el color de la piel mediante una cadena de correos electrónicos que circulaba a principios de la década de los 2000 y pretendía ser de tipo humorístico. Esta se titula “Nacos vs fresas” que a pesar de que se asumía esta comparación como un juego gracioso para la mayoría de las personas evidenciaba la clasificación económica y social de ambos grupos. Algunas comparaciones decían:

Fresa con pistola... precavido, naco con pistola... delincuente. Fresa en el prostíbulo... busca placer, naco en el prostíbulo... busca a la hermana. Fresa corriendo... deportista, naco corriendo... ratero. Fresa junto a un auto... automovilista, naco junto a auto... mecánico. Fresa en la comisaría... denunciante, naco en la comisaría... detenido¹².

Fue un correo que entre amistades y familiares se leía mucho y causaba grandes carcajadas hasta llegar a la última comparación que desvanecía las risas de todos, pues decía: “fresa leyendo este mensaje... reflexivo, naco leyendo este mensaje...se ríe como imbécil. ¿Qué? ¿Ya no te gustó? ¡Uyyyyy qué naco!”. Lo más curioso es que este correo por más simple que parezca quita el velo al final de la lectura para señalar que el racismo es aquello que no se visibiliza y se calla, pero no por eso desaparece o no existe. Por el contrario, cuando se hace alusión a él, si no es dirigido a alguien en específico, causa risa y burla, si no habría que preguntarnos por qué podría parecer irrisorio aquello que no está relacionado con una percepción colonial de la realidad.

12 *Vid. Nacos vs Fresas*, en Goolbik, [<https://goolbik.wordpress.com/2010/03/15/nacos-vs-fresas/>].

II. Conclusión

En suma, parece que esta polarización de castas mantiene al país en un *continuum* en términos de desigualdad, pues a pesar de no ser considerado racista el término *whitemexican*, se intenta denostar a una clase explotadora a la que la mayoría aspira cotidianamente, lo que permite que la gente de tez blanca solo reafirme su posición y sus privilegios. Parece ser que estos motes no promueven un cambio hacia un país más igualitario cuando se crean vocablos separatistas de corte clasista y racista, por el contrario, se reproduce el sistema.

Por lo cual, es importante comprender que las personas que se encuentran en el ápice de la pirámide de castas son quienes adoptan y propagan más la ideología que nos obliga a legitimar su dominio como minoría y a concebir una pequeña posibilidad de transformar la percepción de nuestro pigmento de la piel a través de la búsqueda de lazos con una genealogía occidental confiando en las oportunidades de cambiar nuestra posición económica y social en la pirámide de la vida colonial.

III. Fuentes consultadas

Bibliografía

- AGUAYO, Hilda Berenice, PIÑA, Juan Manuel, Expresiones de racismo en una muestra de estudiantes universitarios en México. *Sinéctica*, (46), 1.-21.
- GÓMEZ BRUERA, Hernán, *El color del privilegio. El racismo cotidiano en México*, Planeta, 2020.
- LABASTIDA, Jaime (2000). Somos hijos de las castas en *Cuerpo, territorio y mito* (pp.159-174). Siglo XXI.
- QUIJANO, Aníbal (2014). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832), CLACSO.
- SERNA, Enrique (1996). El naco en el país de las castas en *Las caricaturas me hacen llorar* (pp. 747-754). Siglo XXI.

Fuentes electrónicas

- ALMANZA, Brianda (28 de junio de 2019). *'Whitemexicans': ¿una nueva forma de racismo en México contra la gente blanca y adinerada?* <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-48098551>
- BALBAS, Nazareth (23 de diciembre de 2017). *'Nacos', 'gueros' y mestizos: ¿Cómo opera el racismo en México?* <https://actualidad.rt.com/actualidad/258278-nacos-gueros-mestizos-opera-racismo>
- GOOLBIK (15 de marzo de 2010) *Nacos vs Fresas*. <https://goolbik.wordpress.com/2010/03/15/nacos-vs-fresas/>
- LANZAGORTA, José Ignacio, *El silencioso racismo mexicano, en Nexos*. [<https://economia.nexos.com.mx/?p=402>]. 22 de junio de 2017. 3 de diciembre de 2019, 20:40.
- NAJAR, Alberto (19 de mayo de 2016). *10 frases que los mexicanos usan todos los días... y no saben que son racistas*. https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/05/160517_mexico_frases_racistas_cultura_an
- (18 de noviembre de 2019). *La mañanera. Qué dijo AMLO sobre los indígenas y el racismo*. *El Universal*. <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/la-mananera-que-dijo-amlo-sobre-los-indigenas-y-el-racismo>

Filosofía Prehispánica de la madre tierra a través del jaguar: El principio y el fin de la creación

Margarita Isabel Sena Sánchez¹

Herminia Gómez Zaballa²

Palabras clave: Filosofía prehispánica, Dios jaguar, mitología prehispánica.

Resumen

Miguel León-Portilla señala que “*el pensamiento náhuatl prehispánico estaba alejado de cualquier forma de racionalismo, pero no por eso dejaba de ser filosofía. Pues ellos establecían concepciones, símbolos y atisbos de una profundidad tal que pueden dar un nuevo sentido y un apoyo a nuestras vidas*”.

El jaguar es uno de los principales dioses prehispánicos mexicanos. Posee la cualidad de reinar sobre la tierra y regir en el orden cósmico e histórico. Para los olmecas era símbolo de la madre tierra y de su fertilidad. Entre los mayas significaba el poder, luz y oscuridad. En los aztecas *Tepeyóllotl*, era el señor de las montañas y de las bestias; una de las manifestaciones de *Tezcatlipoca* dios de los terremotos y perturbaciones sísmicas, cuyo rugir significaba un caos según lo interpreta G. Oliver en el Codex Telleriano -Remensis y el Códice Vaticano-Latino. Su piel representa la tierra y el universo y los rumbos del cosmos. El color naranja amarillo el día y la noche con las manchas negras. Su belfo u hocico superior representan la caverna, lugar donde se origina la vida, sus cejas las montañas, la cola el inframundo o lugar de los muertos. La siguiente investigación utiliza el método analítico, descriptivo, histórico. Se basa en Piña Chan, Oliver, Saunders, Covarrubias, Levi-Strauss, entre otros.

El propósito es analizar la filosofía Prehispánica de la madre tierra a través de los mitos del jaguar: El principio y el fin de la creación

1 Dra. en Gobierno y Administración Pública y Dra. en Educación. Facultad de Arquitectura y Diseño, UAEMEX.

2 Mtra. en Educación. Facultad de Arquitectura y Diseño, UAEMEX.

Introducción

Según Duque, F., (2014) existen dificultades cuando se trata de establecer con exactitud el papel del mito en la filosofía, ya que la misma palabra de origen griego poseía un sentido de fábula o relato carente de verdad. Sin embargo, la filosofía actual ha establecido una función vinculadora con la vieja sabiduría mística en donde no se contraponen con el mito. Si no que lo trata de rescatar en condición de vehículo para el *nous*.

López (2005) citado por Ramírez, C. y Santos, C.R (S.A) afirma que el mito es una expresión y construcción intelectual de profunda riqueza que tiende a mezclar los opuestos, a situarse provocativamente frente a las posiciones sin asumir contradicción alguna y que contiene un enorme potencial de creatividad y es un espacio en el que se manifiesta la posibilidad de fundamentar reivindicación de corte filosófico

Mientras que los 2 autores nombrados con anterioridad expresan que el mito es un antecedente de la racionalidad filosófica y luego científica. Además, es un elemento constitutivo de la misma es decir no desaparece por lo contrario que existe. Y posibilita la interpretación de una realidad de forma comunitaria y no desde una forma solitaria del mundo

Como menciona Gómez, R. (2012) algunos filósofos le dan al mito la función de desocultar lo sagrado y lo originario, dando sentido al mundo de la vida. Por lo que poseen un tipo de racionalidad. El mito, según Lévi-Strauss; forma al igual que el lenguaje una estructura permanente, histórica perteneciente al dominio de la lengua, ahistórica en el dominio del habla y es un objeto absoluto. Por lo tanto, es una realidad sincrónica y diacrónica.

Frazer, J. G. citado por Acevedo, A. (2020) considera que las culturas precolombinas poseían una filosofía primitiva que subyace en una mitología sobre el origen del universo, el hombre y la naturaleza.

Mientras que León-Portilla, señala que *el pensamiento náhuatl prehispánico estaba alejado de cualquier forma de racionalismo, pero no por eso dejaba de ser filosofía. Pues ellos establecían concepciones, símbolos y atisbos de una profundidad tal que pueden dar un nuevo sentido y un apoyo a nuestras vidas.*

Es palpable que los pueblos mesoamericanos entretejieron todo un sistema conceptual alrededor del mundo que habitaban. Las estrellas, montañas, ríos, lagos, animales y plantas fueron ocupando un lugar dentro de un cosmos cuya complejidad fue incrementándose al poblarse de fuerzas sobrenaturales, que unas veces luchaban en favor de los seres humanos y otras en su contra.

Las fuerzas de la naturaleza se movían de modo caprichoso y el hombre trataba de entenderlas e interpretarlas, ya sea, como movimientos mágicos o como un designio divino. Aunque también contaban con la presencia de un conocimiento exacto y de un sistema clasificatorio, porque en el pensamiento del hombre mesoamericano convivió la ciencia con la magia y la religión.

Domínguez Assiayn, S. (1931) aludido en Ramos, S. (1942) supone que tras de las formas externas del culto, en los antiguos mexicanos existía una doctrina esotérica, quizá con un contenido puramente filosófico. En contraparte algunos autores creen que no ostentan filosofía si la comparamos con los cánones europeos, lo que poseían era únicamente religión. Lamentablemente el mundo prehispánico ha sido objeto de menosprecio y de discriminación.

León Portillo establece que la filosofía prehispánica, en sus planteamientos abarcan toda una concepción mágico-racional de lo divino y de lo abstracto. También de los causales que marcan el devenir en la Naturaleza (Metafísica), de los problemas del hombre en el conocimiento ultrínimo de lo real que es la Teoría del Conocimiento, de cuáles son los valores y elementos que configuran al hombre como tal y que promueven el encuentro con uno mismo es decir una la Antropología y la Filosofía Moral.

La madre tierra a través del jaguar: El principio y el fin de la creación

El pensamiento filosófico precolombino está impregnado de poesía y misticismo. León Portillo considera que todos los caminos del hombre se hallan en el seno de lo divino, de corrupción y de tristeza.

Existen leyendas, relatos y cuentos prehispánicos que relacionan a las tres divinidades animales: el águila que mora en los cielos, la serpiente que se encuentra en el agua, y el jaguar que reina en la superficie seca. El felino, es el animal más venerado en México, ya que representa poder, nobleza, valentía y arrojo y posee la cualidad de regir sobre la tierra y en el orden cósmico e histórico. Su simbolismo está relacionado con la guerra y el combate.

May, R. (S.A) considera las siguientes características del mito:

- Es similar a un drama que empieza como acontecimiento histórico y adopta su especial carácter como forma de orientar a la gente hacia la realidad.
- Lleva consigo los valores de la sociedad: mediante él, encuentra el individuo su sentido de la identidad.
- La narración siempre se inclina hacia la totalidad más que a la especificidad.
- El mito unifica las antinomias de la vida: lo consciente e inconsciente, lo pasado y presente, lo individual y social.
- Se refiere a la quintaesencia de la experiencia humana, al significado y sentido de la vida humana.

Como indica Pineda, R. (2002); citado en Rivera, J. A. (2016) tanto la antropología como la arqueología han dado espacio a la lectura del vínculo zoo antropomorfo de hombres sabedores y de jaguares en su haber. Dicho vínculo permite afirmar que la relación Jaguar-sabedor es identificada mayormente como un componente de las cosmovisiones reconocidas dentro del territorio nacional.

Por ejemplo: el mito de los olmecas cuenta que: el jaguar, era el rey de la noche por que era ágil en el depredar y tenía el poder de ver en la

oscuridad. Habitaba en la caverna y en la cueva que representa la matriz de la Madre Tierra que genera vida.

Se le llamó *Tepeyóllotl* que significa “Corazón del Monte”, debido a que lo relacionaban con el agua y la fertilidad. Por eso Guilhem Oliver, menciona que en Teotihuacan este animal es representado con conchas. Fue el guardián de las oscuridades terrestres y también símbolo del Sol en su recorrido nocturno por el inframundo subterráneo. Este es un claro ejemplo del juego de dualidades.

Según Miguel Angel Portillo Los filósofos prehispánicos se centraron en la moralidad como establecimiento de equilibrio. Se consideraba que el mundo cambiaba constantemente con el *teotl*. La moralidad se centró en encontrar el camino para vivir una vida equilibrada, que proporcionaría estabilidad en el mundo cambiante.

Para Oliver, G (2015) el jaguar estaba estrechamente asociado con la tierra a la cual se le llamaba precisamente así. Esto lo manifiesta el Códice Telleriano-Remensis. El felino correspondería al aspecto agresivo de la Tierra, como el caso de Tlaltecuhтли, diosa representativa de este elemento, quien aparece con garras de jaguar en muchas representaciones.

Piña Chan, R. (2001) y Florescano, apuntan que la piel del jaguar en posición extendida representa el plano terrestre, la Tierra y la naturaleza. Muestra una serie de símbolos primordiales como una serie de cerros, montañas, ríos, arroyos, valles, tierras de cultivo y árboles. Uniendo la magia y la filosofía religiosa.

Las epidermis del jaguar en muchas representaciones prehispánicas poseen cruces latinas. Piña, las interpreta como los rumbos del universo y el ombligo del centro de la Tierra. Las estrellas o rombos estrellados a veces poseen un agujero u hoyo que se abre para depositar las semillas o granos. También hay una o dos barras libres o combinadas que representa las corrientes de agua. Los signos de “u” que llegan a contener cruz latina y una barra delgada en el fondo representan la Tierra de cultivo cercana a un río, es decir una milpa.

Las cabezas de jaguar se relacionan con la tierra. Las cejas en forma almenada o escalonada representan cerros, colinas o montañas. El belfo

del jaguar o boca superior posee forma de corchete y significa una cueva. Piña Chan, dice que cuando se encuentra en forma de medio arco o arco completo representa una caverna o casa.

Las cuatro garras del felino que parecieran manos humanas, indica las cuatro direcciones del mundo y la fuerza generadora de la vegetación y vida que posee la tierra. También representan la matriz o principio generador de vida y fecundidad. La cola del jaguar que a veces posee 3 trapecios superpuestos e invertidos representa el fondo de la tierra o el inframundo que es el lugar de los muertos.

Este animal es el actor totémico de los espíritus de la naturaleza, la expresión mítica de los hombres-jaguar. Como produce vida con su fertilidad posee la dualidad de producir muerte.

René Girard, indicado por Ruíz, P. (2018) cree que la violencia fundadora constituye realmente el origen de cuanto poseen los hombres y ponen mayor empeño en conservar. Los mitos de origen que se refieren al homicidio de una criatura mítica por otras criaturas míticas. Dan sentido como fundador de orden cultural.

Los informantes de Fray Bernardino de Sahagún contaban que: los jaguares reinaban en la tierra a oscuras antes de la aparición del Sol. Su función era el ser depredador y gran destructor de la vida. Era la energía potencial de la aniquilación, por lo que producía todos los males como cataclismos y causaría la destrucción que anunciaba el fin de los tiempos. El jaguar, estará presente en la creación, permanencia y término del mundo.

El jaguar recostado, en muchas representaciones artísticas posee manchas en su piel, ya que tenía el poder de viajar durante la noche por el inframundo. Sus motas simbolizan las estrellas del cielo que le servían como guía para transportarlo. La piel de este dios para los olmecas y los mayas representaba: los tonos amarillo y naranja son el día poseedor de brillo y luminosidad; mientras que las manchas negras representaban la temida oscuridad de la noche.

Por otra parte, los 3 animales sagrados se encuentran íntimamente ligados en la mitología indígena. El jaguar se relacionaba con la serpiente acuática. El México prehispánico se encontraba inundado, por

lo que era frecuente encontrar reptiles que al estar dentro del agua eran peligrosos y traicioneros ya que no se veían.

El temor en la tierra seca estaba dado por los felinos. De los miedos que tenían la población aborigen surgieron mitos como el de la serpiente de agua. En donde el vital líquido fecunda la tierra Teniendo como resultado el maíz, que es el alimento por excelencia de los hombres. El jaguar y la serpiente connotan la fecundidad y el nacimiento.

Otro mito es el de los hombres jaguar. Se cuenta que una mujer tuvo relaciones sexuales con este animal. Por ello, los hombres olmecas poseían rasgos de felino en su rostro. Por ejemplo, en las cabezas colosales, sobresalen: la boca trapezoidal, las comisuras descendientes, el labio superior engrosado y en muchos casos colmillos sumamente pronunciados. Casi todas las figurillas olmecas poseen los fuertes rasgos del jaguar.

Desde una postura filosófica contemporánea, las discusiones acerca del determinismo lógico se anulan en este tipo de ejemplos al evidenciar que, en la discursividad de la comunidad, tiene sentido el intercambio o transcodificación de elementos animales y humanos. Esto sucede en la medida en que todo puede entrar en relación, lo más semejante o lo más distinto: se dan relaciones de animales entre sí, relaciones del hombre con el animal, lo que no quita que también puedan darse con otros elementos del universo físico. Así, el carácter de una lógica relacional heterogénea es constituido por las combinaciones temporales de extensión, de movimiento y de reposo con el contexto.

Toda realidad es producida en el zoo antropo morfologismo por el juego de relaciones variables entre los organismos que se relacionan y que a su vez configuran otro ser, una nueva individuación.

En este juego relacional, el sabedor ya no es un sujeto, aunque manifieste una constante preocupación por su público y delegue órdenes bajo unos mínimos de razonabilidad, pero tampoco es un jaguar. El hombre-jaguar nace de la sumatoria de relaciones entre estas dos entidades, que revelan las particularidades del poder jaguar que componen este nuevo ser: un sabedor-jaguar con toda la sabiduría del primero y toda la potencia del segundo.

Según Acero, M. y Montenegro, L. (2019): Los indígenas, piensan que los animales, habiendo sido humanos continúan siéndolo por debajo de la “ropa” animal. Por eso, la interacción entre humanos propiamente dichos y otras especies animales es, desde el punto de vista indígena, una relación social, o sea, una relación entre sujetos. Entre las consecuencias filosóficas más interesantes de esta doctrina perspectivista indígena está la concepción de las relaciones entre “Naturaleza” y “Cultura” radicalmente distinta de aquella que tiene vigor, en versiones históricamente variables, en la tradición occidental.

Otra leyenda en la que se encuentra el jaguar es la de los soles, cuyo mito habla de la creación del primer sol que fue *Nahuiocelotl* o sea la tierra jaguar. Cuenta la leyenda, que el cielo se desplomó ya que el sol no siguió caminando, por lo que se hizo de noche en pleno día y los jaguares vinieron a devorar a los hombres.

Entre los mayas se le relaciona con la hechicería, sobre todo con los chilames. El Popol Vuh menciona que los gemelos bajaron al inframundo y pasaron una noche en la casa de los jaguares, alimentándolos con huesos. También este libro trata acerca de los cuatro primeros hombres en la creación de aspecto felino que se ve reflejado desde su nombre: *Balam-Quitze* (Jaguar de fuego), *Balam-Acab* (Jaguar de tierra), *Mahucutah* (Jaguar de la luna) e *Iqui-Balam* (Jaguar de aire).

Covarrubias, M. (1957) establece una afiliación entre el jaguar olmeca y el dios mexica de la lluvia. Es decir, lo asocia con Tláloc. Esto lo sustenta a través del Códice Selden, en donde un personaje vestido con una piel de jaguar está representado frente a una cueva dentro de la cual se encuentra una máscara de Tláloc y un corazón en un altar.

El código Borgia, el Vaticano y el Laut establecen una relación jaguar Tláloc. Recalca que esta se da a través de la vestimenta del dios que es una piel de felino o usando un tipo yelmo con una cabeza de este animal. Se puede interpretar como la necesidad de la lluvia para la fecundación de la Tierra. El Códice Borgia, también relaciona el jaguar con la fertilidad a través de la diosa de la tierra y del placer sexual. La cuál es su ama y patrona. El Códice Vaticano la representa como la diosa de la lujuria y del libertinaje.

Oliver, G. (1998) expresa que los pueblos nativos comían carne de jaguar sobre todo los hombres para aumentar su fuerza y virilidad. Moctezuma, consumía caldo de carne de jaguar con este fin, también servía para dar valor en las guerras. En la cultura Maya el jaguar, denominado *Balam*, era símbolo de poder. Los altos personajes de la antigua sociedad maya utilizaban vestimentas con la piel del animal, así marcaban su autoridad e importancia en la sociedad.

El Trono del Jaguar Rojo es un símbolo del poder maya, se trata de una escultura de piedra caliza con incrustaciones de concha marina que servía de asiento para los más altos gobernantes de la ciudad de Chichén Itzá.

Según Saunders, N. (2023), los símbolos felinos forman parte de una filosofía moral y natural, de una manera de ver y entender el mundo. Así es como el Guerrero Jaguar mexicana, era el miembro del ejército que servía como soldado profesional dentro de las fuerzas del imperio azteca. Su peculiaridad es que pertenecía a la clase baja.

El caos y fin de los tiempos debido al jaguar se logrará según la leyenda cuando se transforme Tezcatlipoca. Como mencionan Graulich y Oliver esto ya sucedió con la caída de Tollan, qué significó el fin de una era. Los mexicas consideraban que cuando este dios se enfureciera, su enojo sería tal que destruiría la bóveda celeste y provocaría la muerte de los hombres. En ese momento, las criaturas maléficas llamadas *Tzitzimime* y algunos jaguares descenderían del cielo y devorarían a la humanidad.

Thompson, J. E. (1960) sugiere que los choles palencanos consideraban que este dios acabó con la humanidad anterior cubriendo el mundo de tinieblas y enviando a algunos jaguares a devorar a los hombres. Soustelle, dice que estos felinos al final de los tiempos descenderían a la tierra para exterminar a la humanidad.

Otro mito sobre el fin del mundo relaciona al jaguar con el diablo. Ya que ambos son destructores y devoradores de vida, y aquí toma importancia la masticación y la mordedura es decir los dientes de vagina que según Williams García devora el sexo y la sustancia del hombre, constituye peligrosa amenaza y de muerte sobre todo en el momento del acto

de creación o de adquisición de riqueza. este autor también relaciona a la vez el sexo femenino con el jaguar.

Conclusión

El jaguar es principio y fin, el dios totémico más representativo en el arte precolombino, presente en esculturas, estatuillas, murales, hachas, y en la naturaleza tanto en forma de animal como en la bóveda celeste. Se le consideró por su fiereza, valentía, virilidad y fertilidad.

A manera de reflexión, se plantea la misma pregunta que se hacían Deleuze y Guattari sobre los pensamientos, que no son griegos. Si la filosofía posee el concepto, ¿cómo es que la idea se manifiesta en esas otras tradiciones de pensamiento extra filosóficas, prefilosóficas, cuasi filosóficas, como en China o en India?

Agregando que, las culturas precolombinas, como León Portillo afirma en sus planteamientos abarcan toda una concepción mágico-racional de lo divino y de lo abstracto. También de los causales que marcan el devenir en la Naturaleza (Metafísica), los problemas del hombre en el conocimiento ultrerrimo de lo real que es la Teoría del Conocimiento, los valores y elementos que configuran al hombre como tal y que promueven el encuentro con uno mismo. Con ello se une la Antropología y la Filosofía Moral.

Fuentes:

Acero, M. y Montenegro, L. (2019). La relación humana – animal como construcción social. *Tabula Rasa*, núm. 32, pp. 11-16, 2019 Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n32.01>

Acevedo, A. (2020) *¿Existe una filosofía de las culturas prehispánicas?* En panoramacultural.com.co <https://panoramacultural.com.co/pensamiento/4801/existe-una-filosofia-de-las-culturas-prehispanicas>

Covarrubias, M. (1957) *Indian Art of Mexico and Central America*, Nueva York, Alfred A. Knopf.

- Duque, F. (2014). *El mito en la filosofía*, en Nueva Acrópolis, Organización internacional. <https://biblioteca.acropolis.org/el-mito-en-la-filosofia/>
- Gobierno de México (2019) Miguel León-Portilla y el pensamiento Náhuatl, en Secretaría de Cultura. <https://www.gob.mx/cultura/articulos/miguel-leon-portilla-y-el-pensamiento-nahuatl?idiom=es>
- Gómez, R. (2012). Pensamiento prehispánico y filosofía: un acercamiento desde la hermenéutica. En *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 32(104):15. DOI:10.15332/s0120-8462.2011.0104.01
- La Jornada Maya (2020), *Un jaguar resucitado* en lajornadamaya.mx. <https://www.lajornadamaya.mx/opinion/29436/un-jaguar-resucitado>
- May, R. (S.A) *¿Qué es el mito*. En departamentoesteticas.com. <https://www.departamentoesteticas.com/SEM%201/PDF/queselmito.pdf>
- Oliver, G (2015) Animales y sexualidad en Mesoamérica en *Itinerarios, Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia, vol. 21. https://www.academia.edu/20177449/Animales_y_sexualidad_en_Mesoam%C3%A9rica
- Oliver, G. (1998) Tepeyólotl, “corazón de la montaña” y “señor del eco”: el dios jaguar de los antiguos mexicanos. En *RU, Históricas UNAM* en <https://ru.historicas.unam.mx/bitstream/handle/20.500.12525/1443/77912-Texto%20del%20trabajo-228848-1-10-20210304.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Pineda, R. (2002). *El laberinto de la identidad: símbolos de transformación y poder en la orfebrería prehispánica de Colombia*. En Los espíritus, el oro y el chamán. Museo del Oro de Colombia, 25-51. Salamanca: Banco de la República, Fundación “la Caixa”. Ediciones, Universidad de Salamanca.
- Piña Chan, R. (2001). *El lenguaje de las piedras. Glífica olmeca y zapoteca*. México, CFE.

- Ramírez, C. y Santos, C.R (S.A) Consideraciones teórico-metodológicas del mito como vía de comprensión e integración cultural en Revista in Praxis & Saber DOI: 10.19053/22160159.v9.n20.2018.8295
- Ramos, S. (1942), *¿Hubo filosofía entre los antiguos mexicanos?* En Filosofía.org <https://www.filosofia.org/hem/194/ca02p130.htm>
- Rivera, J. A. (2016) Yo soy jaguar. Una lectura cruzada entre la filosofía y la antropología sobre los enunciados con contenido animal en las comunidades Inga y Kamëntsa. *Antipod. Rev. Antropol. Arqueol. [online]*. 2017, n.28, pp.153-170. ISSN 1900-5407. <https://doi.org/10.7440/antipoda28.2017.07>.
- Ruíz, P. (2018). René Girard: una original respuesta al problema del universale concretum *Universitas Philosophica*, vol. 35, núm. 71, pp. 175-200, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, D.C., Colombia. <https://www.redalyc.org/journal/4095/409557750007/html/>
- Saunders, N. (2023) *El icono del felino en México ARQME* en academia.edu https://www.academia.edu/11192228/Saunders_El_icono_del_felino_en_Mexico_ARQMEX
- Thompson, J. E. (1960) *Maya hieroglyphic writing. An introduction*, 2a ed. Norman: University of Oklahoma Press.

El concepto de tiempo en el pensamiento filosófico mazateco¹

Por: Iván Juárez García

Facultad de Filosofía y Letras UNAM

El tiempo imita a la eternidad y gira según el número.

Platón, *Timeo* 38-b

En la actualidad, los pueblos de lengua y cultura mazateca experimentan el tiempo social de manera lineal, ya que la vida cotidiana de las comunidades poco a poco se ha ido articulando al mundo occidental globalizado. Sin embargo, aún existen sabios en la montaña, aquéllos que se dedican a la agricultura, y que conservan el calendario mazateco de origen prehispánico, el cual sirve como marco de referencia para las actividades agrícolas y el conocimiento del medio ambiente.

Los conceptos correspondientes al tiempo en el pensamiento mazateco son:

- **Tiempo – Nixin.** Este concepto está relacionado con el día, el espíritu y el alma, y denominan *sén nixin* o *imagen del tiempo*.
- **Día – Nixin.** Su etimología es *ni*, tonalidad roja, y *nixin*, cacería.
- **Calendario – Xon sá,** que se traduce como “*hoja de la luna*”. Actualmente se conserva el calendario solar agrícola de origen prehispánico, el cual está conformado por 18 periodos de 20 días, más 5 días denominados *kinda aón*, cuyo significado es: “*Se van los 5 días buenos*”.
- **Año – Nu.** El concepto del año está fonética y simbólicamente relacionado con *Nu’u*, que es el nombre del cordón umbilical.
- Periodo de 20 días – veintena – **Chan.**

¹ Los pueblos de lengua mazateca pertenecen a una de las **68 culturas originarias indígenas de México**, la mayoría de ellas, herederas de la gran civilización mesoamericana. Sus comunidades se localizan en la zona norte del estado de Oaxaca y en el sur de Veracruz y Puebla. El exónimo **mazateco** proviene de la lengua **náhuatl** y significa **gente de la región de los venados**. En la lengua mazateca, la denominación propia es **chjota én naxinni**. **Chjota én** significa **gente de palabra – lenguaje** y **naxinni** es el nombre del **mazate**, una especie de venado pequeño de pelaje cobrizo.

- **Estado del tiempo** (soleado, lluvioso, nublado) – **Chon**.

La idea arcaica del tiempo mazateco es una alegoría de lo femenino, la fertilidad y la naturaleza, correspondiente con una visión cíclica compartida por muchas culturas mesoamericanas, por ejemplo, la cultura maya.

*La peculiaridad de los mayas en esta idea del tiempo destaca por logros científicos extraordinarios y únicos. Para ellos, el dinamismo de la realidad espacial, el cambio cósmico es producido, principalmente, por el transcurso de un ser sagrado que fue el eje de su cosmovisión: El Sol (**k'in**, palabra que también significa “día” y “tiempo”) (De la Garza:2015).*

Cualquier persona hablante del idioma mazateco daría por buena la traducción de **tiempo** por **nixin**. Con este vocablo manifestamos una parte esencial del ser humano y del mundo, de ahí que también entendemos que esta palabra se traduzca como *alma* y *espíritu* (**sén nixin**). Lo esencial del humano es *su ser*, que es *imagen del tiempo*, ya que **sén** significa *presencia, color, imagen, color, forma, manifestación*, etc.

El concepto de **nixin** parece corresponder con algo diferente a lo contingente, al cambio o al movimiento, ya que en realidad manifiesta *lo que permanece dentro del cambio*. Es innegable que el mundo cambia y se transforma, y sin embargo existe algo que se repite una y otra vez, eventos y fenómenos organizados en series continuas, permanentes, estables y calculables.

Entonces, ¿qué significa **nixin**? Vamos a explicar su etimología. La palabra **nixin** deriva de **ni**, que significa “rojo” y **xin**, cuyo significado es impreciso, ya que parece derivarse de **nxin**, *la cacería*. En el pensamiento mazateco, los colores son el espíritu o el alma del mundo, son la esencia que se manifiesta durante el día. El sol es el que otorga esta cualidad esencial de las cosas, las ilumina y les da forma. En la lengua mazateca el concepto que engloba a todos los colores es **sén**, que, como hemos mencionado, significa *presencia, color, imagen y forma*. En otras culturas de Mesoamérica también se tiene una concepción similar de los colores, por ejemplo, los mayas tzotziles de Zinacantán aseguran lo siguiente:

*Cada alma tiene un color que, en forma nada sorprendente, proviene de los cinco colores básicos zinacantecos: rojo, negro, blanco, amarillo y verde-azul. Normalmente el color del alma innata no corresponde al color de las flores, hojas o agujas. Al igual que otros mayas, los zinacantecos no distinguen el “verde” del “azul”, tal como codificamos nosotros los colores del espectro; esa gama es **Yox**. Estos cinco colores son los más sobresalientes en todas las culturas mayas, y con frecuencia tienen asociaciones direccionales; el rojo con el Este, el negro con el Oeste, el blanco con el norte, el amarillo con el sur, y el verde-azul con el centro del mundo (Vogt:1977).*

En el caso del pensamiento mazateco también podemos establecer la relación de colores ya que la etimología de la palabra así lo sugiere. El punto cardinal oriente denominado **tjo tsui**, “donde nace Sol”, está identificado con el color rojo y con el lugar de la creación, porque es el lugar por dónde se levanta el Sol día a día y por el cual comienza la iluminación del mundo, y a partir de la iluminación, las cosas adquieren su forma y su color. Se dice que hacia el oriente se encuentra un cerro mitológico denominado **ndo isén**, que significa “Cerro de dónde proviene la existencia”.

El poniente, denominado **kantai tsui**, “dónde se cae el Sol”, está identificado con el color negro, es el lugar donde el Sol muere, es el punto en el que cae en las profundidades de la Tierra, es el lugar donde nace la noche, dónde las cosas pierden su color y forma. La palabra que refiere al negro como color es **jma**, palabra que también significa “oculto o desconocido” (**hma**). La noche se denomina **nijio**. Es importante notar que tanto día como noche tienen la misma raíz etimológica: **nixin** (rojo-cacería) y **nijio** (rojo-oscuridad), posiblemente porque el atardecer también se muestra con tonalidades rojizas.

En el centro del mundo se encuentra la vida en sus múltiples manifestaciones, las montañas, los ríos, las cuevas, el mar y el cielo. De ahí que le corresponda el color *verde-azul*.

El concepto **nixin** hace referencia aparentemente a lo que conocemos como *espíritu o alma*, de hecho, invariablemente se traduce de esta manera. Sin embargo, al estar relacionado con los colores y a lo iluminado del mundo, no podemos asegurar que se trate de un atributo

interior como lo pensaríamos desde la perspectiva occidental, sino que *nixin* es una cualidad que es *exterior al ser*, es lo que el ser manifiesta en el mundo. El espíritu humano no es un atributo o esencial del interior, sino es lo que la persona manifiesta de sí y da a conocer en el mundo.

El tiempo en el pensamiento occidental se manifiesta a través del cambio y del movimiento. En el pensamiento mazateco, el concepto que refiere al cambio es *sikjan*, traducido como: *se transforma, se convierte*. *Sikjan* es el motor que es causa de que las cosas *pasen de un estado a otro*.

Nixin es el espíritu, del ser humano, de las cosas en general y del mundo mismo. El espíritu no es algo propiamente interno, sino es la manifestación de la cosa, lo que indica su existencia en relativa diferencia e identidad con otros seres. *Nixin* es el principio de identidad del ser humano. Cuando un bebé se transforma en niño, luego en joven, en adulto y finalmente en anciano, decimos que “*el tiempo ha pasado*”.

El *nixin – tiempo* es la garantía de que una cosa es esa cosa pese a las transformaciones y cambios que pueda sufrir, propias de su devenir en el mundo. Es por ello que *el tiempo* y *el ser* se funden en el mismo concepto. El tiempo como agente de cambio en las cosas se tendría que hacer equivalente a la palabra *sikjan* es decir, al “*cambio y movimiento*”.

¿Es posible asignarles al presente, pasado y futuro un espacio imaginario cómo lo hacemos en el pensamiento occidental? Imaginamos que el pasado se encuentra “atrás”. El futuro se concibe como algo que se encuentra delante, y hacia lo cual vamos en sentido progresivo, sin embargo, en el pensamiento mazateco, parece que estos tiempos ocupan otras posiciones. En otras culturas se replica esta concepción. Tomamos una cita de lo que nos comenta a este respecto la Dra. Mercedes de la Garza:

En las profecías Mayas, registradas en esos libros, se muestra claramente esta concepción: algunos acontecimientos del pasado se registran en futuro, lo que confirma que para ellos el pasado está delante y el futuro ya ocurrió; por eso se puede pronosticar el porvenir. Tal idea del tiempo humano o historia está manifiesta también en las lenguas actuales: para los Tojolabales (grupo maya de Chiapas), el pasado está

delante porque se puede ver; mientras el futuro está detrás porque la vista no lo alcanza; el vocablo Tza'ani equivale a futuro, pero literalmente significa "lo que está atrás" (De la Garza:2015).

Vamos a utilizar la siguiente tabla para explicar que los tiempos pasado, presente y futuro ocupan una posición en el pensamiento mazateco.

Arriba "Nгаа"	<i>Ngasá</i> "Mucho antes"	<i>Nga (ngaa)</i> "arriba" y <i>Sa</i> (Luna)	Noche		El tiempo mitológico en la noche permanente
	<i>Joatsé</i> "Antes"				
Centro "Basen"	<i>Ngoskia</i> "antier".	<i>Ngo</i> "uno"(numeral) y <i>skia</i> "contar"	Día	El tiempo histórico en estado Intermitente	
	<i>Ngojña</i> "ayer".	<i>Ngo</i> "uno"(numeral) <i>yjña</i> * "significado impreciso"	Noche		
	<i>Ndaai</i> "Hoy".	<i>Nda</i> , "lo bueno", <i>Ndai</i> "la orilla"	Día		
			Noche		
	<i>Nyaón</i> "Mañana".	<i>Ny</i> ** "significado impreciso" y <i>aón</i> "cinco"(numeral)	Día		
	<i>Nguí</i> "Pasado Mañana".	<i>Ngui</i> , "pasado mañana" y "abajo"	Noche		
Día					
Abajo "Nгуї"	<i>Kjilani</i> * ² Después, futuro		Noche	Después	

yjña*², *Ny*³

2 Existen tres palabras relacionadas etimológicamente: *ngojña*, *uno-jña*, "ayer", *nguijña*, *abajo-jña*, "monte" *nijña*, *rojo-jña*"sueño, imagen onírica". Estas palabras se forman con los prefijos **uno**, **abajo**, **rojo**, principios elementales de identidad que son los numerales, las posiciones espaciales y las tonalidades manifiestas de los colores. La palabra *jña* hace referencia a un espacio en el que el humano puede transitar, pero en el cual no puede incidir. En el caso del *ayer*, de los hechos que ya acontecieron, en el caso del *monte*, es el lugar que no le corresponde al humano, sino a los seres silvestres y sobrenaturales, y el *sueño*, espacio y tiempo onírico de existencia.

3 Esta palabra parece tener relación con *nyisén*, "Mediodía" y *nyijaonli*, "aerolito", que son esferas de luz de diversos colores que se pueden ver vagando por los cerros en las noches.

Pensamos que los elementos expuestos en la tabla conforman la estructura de *la memoria*. Podemos establecer las siguientes relaciones: el pasado se mueve hacia el futuro de arriba hacia abajo, analógicamente del cielo a la tierra. Existen dos grandes episodios: por un lado, el pasado remoto del mito, que se presenta como la noche permanente. Esa memoria está relacionada con el cielo nocturno, con los sueños, con la parte femenina del mundo y con la muerte.

El tiempo de la actualidad es intermitente, la noche eterna fue interrumpida por el día, y a partir de ese momento, la noche y el día se suceden interminablemente. Entre el pasado *ngasa* y el futuro *kjialani* se encuentra el presente, *ndai*, que también se puede traducir como *lo bueno* y como *orilla*. Si el tiempo tiene forma, el presente es su orilla, su límite. También vemos que estos conceptos van acompañados de numerales, elemento esencial del pensamiento mesoamericano.

En el pensamiento mazateco, el espíritu también se entiende como la vida, y tiene su lugar en el cuerpo:

La vida está en la nuca, porque cuando uno se golpea en ese sitio, se muere.

El espíritu está en el corazón. Es como un vapor, no se ve. El alma está dentro de uno, sólo que mirando para atrás. Cuando uno muere, el alma queda mirando para la cara. El alma es uno mismo.

Cuando uno se enferma, la cara del alma está para delante... Los curanderos saben esto (si el alma está volteada) mirando la luz de las velas. Cuando uno se espanta, el alma se queda (en el lugar del espanto) (Incháustegui:1977).

El espíritu, el alma o la vida, al encontrarse mirando para atrás, mira al futuro mientras la persona en estado consciente mira al pasado, que se encuentra al frente. Por otro lado, cuando una persona duerme boca arriba, su alma mira hacia abajo y por lo tanto, en los sueños se pueden manifestar algunos aspectos de lo que acontecerá posteriormente, es decir, mediante en el estado onírico se puede manifestar el futuro⁴.

⁴ Es interesante destacar que sueño y el petate, que se puede definir como soporte onírico, se definen bajo el mismo concepto, *nijña*.

El lugar del pasado es arriba y al frente por lo que puede verse directamente, el lugar del futuro es abajo y atrás, por lo tanto, es desconocido.

El pasado se encuentra en la memoria en forma de recuerdos de eventos intermitentes. Entre un evento y otro, existen espacios oscuros, situaciones que la mente no recuerda, son aspectos que indican la presencia de la noche en nuestro pensamiento. Un evento que se recuerda se asimila al día, y los espacios oscuros, lo que ya no se recuerda, es la representación de la noche. La memoria se denomina *sejya jkoa*, es decir, “*lo que se encuentra dentro de la cabeza*”.

El pasado y el futuro manifiestan una serie de eventos análogos, por ejemplo, cuando sucede algo que ya había sucedido con anterioridad, aunque con diferentes actores y diferentes circunstancias, se puede decir que hubo una repetición. El movimiento de los astros es, pese al cambio y al movimiento, el testimonio de las repeticiones constantes y la conjugación entre el pasado y el futuro.

Los periodos previos al nacimiento forman parte de la existencia, lo mismo que aquello que sucede después de que la persona muere. La vida del ser humano, su *nixin* como manifestación del ser, es análogo a lo que acontece al sol durante el día y durante la noche, de ahí que el concepto de *nixin*, *la cacería roja*, *el tiempo*, *el espíritu*, *el ser*, tengan su reflejo en el *día y el tiempo*.

Hemos mencionado una parte elemental del tiempo filosófico mazateco, lo que es *el pasado*, *el presente y el futuro*. Es el tiempo pensado como la esencia del mundo, del día y del ser humano, es la luz que nos proporciona identidad y permanencia.

Las “cargadoras” del espacio y del tiempo

Existe un relato recopilado por el antropólogo Carlos Incháustegui, narrado por Isauro Nava⁵, que habla acerca de la imagen del mundo antiguo mazateco. Dicho relato nos dice lo siguiente:

La Tierra es plana como una mesa, y está sostenida por 4 postes (uno en cada esquina), y que están clavados en el agua. Cuando la Tie-

⁵ El narrador es originario de Huautla de Jiménez. El relato data de un periodo ubicado entre las décadas de los 1950 y 1960 del siglo XX.

rra tiembla, es porque se mueve el agua. Más allá del agua está el mar sagrado. Allí van los shuta-shiné⁶ cuando mueren: con el padre eterno.

Porque al otro lado del mar está sentado Dios, el Padre Eterno. Está sentado en una mesa de Plata, sobre la que están sentados un Totol (guajolote) y un gallo de plata, hay de todos los animales, que son las muestras de los que se encuentran acá.

La mesa tiene la forma de una mesa sostenida por cuatro pósteles que están clavados en... a la vez, a la tierra de los chinos que también está sostenida por los cuatro postes. Así que ambas están empatadas por los cuatro pósteles.

Las dos partes de la cabeza de la tierra está abierta por donde entra el sol y tiene salida por la otra abertura. Aquí se distingue muy bien por donde entra el Sol y por donde sale el Sol. La tierra está encerrada por el Cielo, que parece un globo y así sucesivamente están las capas del cielo.

El cielo que está encerrado por la Tierra tiene la forma de esfera, como un cristal de bola (Incháustegui:1977).

El testimonio indica que la *imagen del mundo primigenio* de los antiguos mazatecos correspondía con una estructura plana extendida sostenida por cuatro palos, como una mesa que flota sobre el mar.

En esta superficie plana se encuentra todo lo que conocemos y es donde acontecen todos los fenómenos. Los cerros y ríos, las plantas y animales, los humanos y los avances de la tecnología suceden en este plano. Esta extensión se encuentra protegida por una semiesfera que corresponde al cielo.

No existen o no se han conservado mayores referencias acerca de la creación de este primer *nachan*. Parece ser que la estructura básica del mundo no es consecuencia de la conspiración y planeación de seres sobrenaturales y divinos que la hayan llevado a cabo, suponemos que es producto de alguna creación espontánea como nos lo indican dos conceptos mazatecos relativos a los principios de las cosas: *xo* y *tjó*, ambos conceptos traducidos como “brotar” o “surgir” espontáneamente.

⁶ *Shuta-shiné* o *chjota chjine* son hombres y mujeres de conocimiento, “la gente que sabe”.

El mundo brotó espontáneamente de la nada, como un fruto que cuelga del vacío. En este Mundo oscuro (puesto que todavía no existían ni el Sol ni la Luna), aún no existía el tiempo y por lo tanto, el espacio es anterior al tiempo⁷.

Nachan es un concepto que refiere al sostén, soporte o estructura espacial del mundo, y que se replica en diversas formas como son:

1) **Nachan** como forma del mundo, el cual es denominado **sondé**, o “*espacio extendido*”.

2) **Nachan lli**, concepto que se traduce como “*cama de fuego*”. Es el fogón o estufa rudimentaria. Es una caja rellena de tierra sostenida por cuatro patas de madera. Sobre esta estructura se colocan las piedras y la leña que se utilizan para cocinar los alimentos. Su estructura es tripartita, el fuego está arriba, en medio se encuentra la tierra, y flota sobre el aire (o el mar).

3) **Nachan nima**. Concepto que se traduce como “*cama del muerto*”. Es la estructura que se realiza durante la fiesta muertos, entre el 27 de octubre y 2 de noviembre. Dicha estructura está conformada por una mesa, a los pies de esta se coloca incienso, sobre su superficie se colocan los alimentos que se ofrendan. Esta mesa se corona con un arco decorado con 18 flores amarillas, que representan cada uno de los 18 periodos de 20 días que conforman el calendario agrícola solar.

Retornando el análisis del concepto de **nachan**, su significado etimológico es el siguiente: **na** significa “*mujer*” o “*madre*”, es un prefijo que indica a una entidad femenina. **Chan** lo traducimos como “*cargadora*” o “*sostén*”, y vendría siendo la superficie rectangular sostenida por cuatro postes. La traducción literal de **nachan** es “*madre que carga*”. En este caso, se trata de un concepto femenino que define la forma del espacio y una alegoría del tiempo y la fertilidad. Debemos saber que el nombre que los mazatecos les dan a los *periodos de veinte días del calendario solar* es **chan**, por lo que entendemos que su significado original está íntimamente relacionado con **Nachan**.

⁷ Esta es la idea de eternidad se construye reafirmando la noción de espacio: **ndende** se traduce como *siempre-siempre*, sin embargo, formalmente la traducción sería *espacio-espacio*.

El año *nu*, es el cordón umbilical *nu'u* que conecta al tiempo con el espacio. Es importante destacar que la concepción del tiempo mazateco es una metáfora de la fertilidad, ya que las mujeres son quienes crean y permiten el florecimiento del ser, conformando el hilo ancestral con el que se ha tejido la continuidad de la vida y del tiempo.

Conclusiones

El estudio de la filosofía de los pueblos indígenas implica necesariamente el estudio de sus lenguas, ya que estas contienen el entramado de símbolos y signos que estructuran su forma de razonar y entender el mundo, el cual es propio de un pensamiento perenne que podemos denominar *filosofía mesoamericana*. Lejos de lo que se ha pensado durante siglos, la filosofía indígena existe y aunque no sea ampliamente documentada, se puede estudiar a profundidad ya que manifiesta las mismas inquietudes existenciales que han experimentado los pensadores más destacados de la tradición filosófica occidental.

Referencias

- BOEGE, Eckart. (1988). *Los mazatecos frente a la nación. Contradicciones de la identidad*
- DE LA GARZA, Mercedes. (2015). *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- FREIDEL, David y SCHELE, Linda. (2001). *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*. Trad. Jorge Ferreiro Santana, México: FCE.
- INCHÁUSTEGUI, Carlos. (1977). *Relatos del mundo mágico mazateco*. México; INAH.
- PITARCH RAMÓN, Pedro. (1966). *Ch'u'lel, una etnografía de las almas tzeltales*. México: FCE.
- ZARTMAN VOGT, Evon. (1979). *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos*. México: FCE.

Mito y pensamiento en el México prehispánico

J. Loreto Salvador Benítez

Instituto de Estudios sobre la Universidad, UAEMex.

Introducción

Las sociedades humanas en su devenir existencial e histórico se han planteado, en su momento y a su manera cada una de ellas, las grandes interrogantes respecto al ser humano, la vida y su origen, el saber, los dioses. En el caso de Mesoamérica, donde se asentaron civilizaciones de gran trascendencia por sus obras y legados, destaca la fortaleza, literal, de sus majestuosas obras aún en pie al paso de los siglos, como testigos del latido y sentido que orientó sus vidas en consonancia a sus creencias y convicciones, arraigadas en el pensamiento y sentimiento de sus *tlamatini*, verdaderos sabios de su tiempo. El propósito de este trabajo es destacar ideas de índole filosófica, como el mito, el alma y su posibilidad de transmigrar, en tanto que destino, la creación de los dioses y la vida; la poesía que alude a la belleza –flor y canto– y al carácter de individuo como un rostro y corazón, una implicación ética incuestionable.

Es deseable exponer para revalorar un saber ancestral propio, que es preciso, por identidad y legado espiritual, reivindicar, estudiar y recuperar entre las nuevas generaciones. Llamar la atención, reclamar la lectura y comprensión del pensamiento mesoamericano, grande herencia de los antiguos mexicanos, es propicio para superar el desdén, las miradas escépticas que subestiman el pasado civilizatorio nuestro, trastocado al arribo de otros hombres que impusieron un pensamiento, ajeno y distante, al nativo de Anáhuac y Mesoamérica.

En el México indígena a los testimonios de la sabiduría se les conoció como “antigua palabra”, o *huehuehtlahtolli* en náhuatl; se trata de un vocablo que comprende discursos y enseñanzas de la cultura propia, que trasciende generaciones. Los códices, antiguos legados de jeroglíficos y pinturas, consignan la figura del maestro, *temachtiani* cuyas características coinciden con la de otro personaje, el *tlamatini* o sabio. Éste último es, “el que sabe algo, el que conoce las cosas”; y el

temachtiani es quien “hace que los otros sepan algo, conozcan lo que está sobre la tierra” (León-Portilla y Silva 1991, p.9).

En el *Códice Florentino* (libro 10, folios 19r.-20v) se puede leer que el sabio es una luz, una gruesa tea, un espejo por ambos lados horadado; el sabio,

es escritura y sabiduría. / Es camino, guía veraz para otros. (...) ...es cuidadoso...Maestro de la verdad ... hace a los otros tomar una cara (personalidad)... Les abre oídos, los ilumina (...) Se fija en las cosas, regula su camino, dispone y ordena. / Conoce lo (que está) sobre nosotros, la región de los muertos. / Conforta el corazón, conforta a la gente, ayuda, remedia, a todos cura (en León-Portilla y Silva 1991, p.10).

El arribo de los españoles a Mesoamérica modificó profundamente el pensamiento y la vida de los mexicanos antiguos; mucho se perdió de aquellas civilizaciones, pero también mucho se salvó a partir de que frailes, genuinos humanistas, reconocieron la valía de las culturas prehispánicas, apostando por su preservación. La sabiduría, como consejos o *huehuehtlahtolli*, está presente en los códices, o libros mesoamericanos; contienen expresiones gráficas que conforman argumentaciones cuidadosas y bellas, “palabras nobles” o *tecpillahtolli*. Dichas narrativas se cultivaban en los calmecac, equivalentes a las escuelas de hoy, pero dirigidas a sacerdotes, y centros de instrucción superior (León-Portilla y Silva 1991, p.14).

Estudios recientes se han ocupado de recuperar-reivindicar el conocimiento y sabiduría de los denominados pueblos originarios de México. Ello ha puesto de manifiesto dos cuestiones, a saber: los nacidos en América codifican y construyen el mundo mediante idiomas europeos como el castellano; aunado a lo anterior, hay una “falta de reconocimiento que tienen las filosofías de los *pueblos originarios* en los programas de estudio de las universidades” (González 2021, p. 7). Hay una herencia cultural y de sabiduría antigua en América que aún persiste, no obstante los esfuerzos por negarla desde una colonización histórica. Se pueden identificar, incluso, estrategias neocoloniales, y a pesar de ello, esos pueblos americanos preservan un “patrimonio biocultural (y) han padecido la falta de reconocimiento de su sabiduría y sus derechos

culturales. [Es viable plantear la hipótesis] (...)...el estudio sistemático de la noción de sabiduría nahua: (*tlamatiliztli*) es útil para entender los fundamentos de una visión de mundo que tiene sus raíces en el legado de las antiguas civilizaciones mesoamericanas, pero que no se agota en una dimensión temporal” (González 2021, p. 12). Este investigador asume que es posible estudiar con rigor la sabiduría antigua –sin reducirse al pueblo azteca o mexica– desde el análisis crítico de las estructuras cognitivas implícitas en los procesos lingüísticos del náhuatl.

Abordar la sabiduría antigua en Mesoamérica continúa siendo un reto, un proceso activo; la información es posible hallarla en códices, la cultura material, el arte, la experiencia y en narrativas míticas; fuentes históricas diversas. Realizar estudios críticos y sistemáticos precisan de enfoques transdisciplinarios, de una perspectiva filosófica intercultural, entendiendo por tal, actividades reflexivas que involucran exposición, interpretación y traducción de marcos conceptuales (González 2021, p. 14).

Breves antecedentes

El pensamiento y sentimiento de los antiguos mexicanos lo hallaremos con nitidez, entre otras fuentes, en la poesía, flor y canto que alude a la belleza, a la vida y su efímera transitoriedad. Los sabios mexicanos, *tlamitine*, dejaron a la posteridad constancia de “sus” interpretaciones onto y teológicas; en el caso del poeta, específicamente se le puede ver como, “un comentador de la vida y la existencia; en su manera inmediata e imaginativa es un filósofo” (Edman, 1949, p.113).

¿Se puede hablar propiamente de un pensamiento en Mesoamérica antes de la llegada de los españoles? Conforme a Portilla, el pensamiento náhuatl es acentuado al recopilar el mismo mediante testimonios diversos; Eguiara y Eguren ha sido considerado como “iniciador de la historia de las ideas en México” (Hernández Luna en Portilla 1979, p. 28). Ante la postura discriminante que sostenía la barbarie e incultura de los pueblos mesoamericanos, Eguiara y Eguren admitirá primero que, si bien desconocían el empleo “de las letras...mas, no por esto debe decirse que eran rudos e incultos, carentes de toda ciencia, sin códices ni libros...” [para afirmar después que] “los mexicanos cultivaron la his-

toria y la poesía, las artes retóricas, la aritmética, la astronomía y todas esas ciencias de las que han quedado pruebas evidentes...” (Eguiara y Eguren en Portilla 1979, p. 29).

Y más aún, las civilizaciones mesoamericanas fueron versadas en física, astronomía, matemáticas entre muchas otras áreas del conocimiento; las evidencias abundan y, no obstante, en algunos casos se extraviaron o destruyeron premeditadamente. Pero ahí tenemos infinidad de códices, que al examinarlos se aprecian redacciones “en figuras jeroglíficas, [donde] encontraremos que no pocos de ellos merecen ser llamados tratados teológicos... Siendo todo esto así, nada falta por tanto a los indios mexicanos para que con igual razón que a los egipcios, los llamemos versados en un género superior de sabiduría...” (Eguiara y Eguren en Portilla 1979, p. 30).

Por su parte Clavijero aseguró en su momento que,

no es tan fácil encontrar una lengua más apta que la mexicana para tratar las materias de la metafísica, pues es difícil de encontrar otra que abunde tanto como ella de nombres abstractos... Pues para dar alguna muestra de esta lengua... algunas voces significan conceptos metafísicos y morales, que las entienden aun los indios más rudos (Clavijero en Portilla 1979, p. 32).

Muchos estudiosos han dado cuenta de la presencia y grandeza del pensamiento, que bien constituye una filosofía por cuanto a la comprensión de los temas universales de los hombres y sus culturas, respecto a la naturaleza, la vida y su origen, así como su estancia en el Universo, escenario donde tiene lugar el actuar de los dioses y el inicio de Todo. Así, para Orozco y Berra, al comparar las mentalidades azteca y pitagórica, observa que para una y otra:

el mundo sublunar era teatro de un combate sin fin entre la vida y la muerte... era la región de los cuatro elementos, tierra, aire, agua y fuego, los cuales por sus uniones, divorcios y transformaciones incesantes producían todos los fenómenos accidentales que aparecen a nuestra vista (Orozco y Berra en Portilla 1979, p. 33).

Otro estudioso, al referirse a la idea de un más allá, u otra vida, sostiene que, “convenir en que el camino de los muertos y su fenecimiento en el Mictlan revelan un claro materialismo”. [Respecto a sus divini-

dades, afirma que:] “Sus dioses eran materiales; el fuego¹ eterno era la materia eterna; los hombres eran los hijos y habían sido creados por su padre el sol y por su madre la tierra; el fatalismo era la filosofía de la vida...” (Chavero en Portilla 1979, p. 35).

De una filosofía propiamente como escuela habla Caso cuando afirma que, dicha instancia reflexiva y antigua,

sostenía que el origen de todas las cosas es un solo principio dual, masculino y femenino que había engendrado a los dioses, al mundo y a los hombres y, superando todavía esta actitud en ciertos hombres excepcionales, como el rey de Tezcoco, Nezahualcóyotl, aparece ya la idea de la adoración preferente a un dios invisible que no se puede representar, llamado *Tloque Nahuaque* o *Ipalnemohuani*, “el dios de la inmediata vecindad”, “Aquel por quien todos viven...” (Caso 1936, p. 7).

Mirar abajo y arriba, al lado, junto a, es la actitud y predisposición al pensamiento y reflexión derivados del entorno que rodea, motiva y reclama la atención. Se ha intentado caracterizar, en distintos momentos, el pensamiento cosmológico mexicano; en tal sentido se arguye que,

es precisamente la ligazón de imágenes tradicionalmente asociadas. [Donde] El mundo es un sistema de símbolos que se reflejan mutuamente: colores, tiempos, espacios, astros, dioses, hechos históricos, todos encuentran una cierta correspondencia. No nos encontramos en presencia de ‘largas cadenas de raciocinios’, sino de una implicación recíproca y continua de los diversos aspectos de un todo (Soustelle 1940, p. 9).

Quien propiamente se preguntó si hubo filosofía entre los antiguos mexicanos fue Samuel Ramos; derivado de sus indagaciones pudo afirmar que la astronomía entre los aztecas y mayas, no obstante su vin-

¹ En Heráclito es el fuego el principio originario y eterno, es una sustancia o una fuerza psíquica. Afirma el efesio: el “fuego siempre viviente”, sustancia primera, originaria e imperecedera del universo, a quien identifica con Zeus y la eternidad. Cfr. *Heráclito y Oriente*, Shri Aurobindo Ed. Leviatán, Bs. As. (ganz1912 en línea). En *El Corán*, se afirma que del fuego es creado Iblis, el ángel que resiste a postrarse ante quien ha sido creado de barro –el hombre– y pide al Creador: <<Si me dejas vivir hasta el Día de la Resurrección desviaré a la mayoría de sus descendientes>> (Sura 17, 61,62). En otra alusión más al fuego, para el esoterismo islámico la <<Zarza ardiente>> es, “soporte de la manifestación divina, se toma como símbolo de la apariencia individual que subsiste cuando el ser alcanza la <<Identidad Suprema>> [...]...es el corazón que resplandece con la luz de la *Shekiná* debido a la presencia efectiva del <<Supremo Sí-mismo>> en el centro de la individualidad humana (Guénon 2022, p.146).

culación con ideas religiosas, “constituye sin duda alguna un esfuerzo racional por conocer el universo... La astronomía está forzosamente ligada con la aritmética para formar el calendario y en este se expresa la concepción temporal que estos pueblos hacían del Universo” (Ramos 1943, p. 11-13).

Mito y eras en Mesoamérica

Uno de los mitos que explica la era actual en la cosmogonía náhuatl es el de los soles; según la cual, posterior a la destrucción de los soles tigre, viento, fuego y agua, sobrevino el tiempo actual del sol movimiento, *Ollintonatiuh*, que como corrían las voces de los ancianos de antaño, habrá hambre, movimientos de tierra y así, “pereceremos” (*Anales de Cuauhtitlán*, 1945).

Los cinco soles guardan relación con otra idea mítica: el diluvio. La fundación del mundo, como en otras culturas y narrativas mitológicas alude a un escenario cósmico, donde el sol tiene un papel preponderante. En el caso mesoamericano diversas versiones, no obstante sus diferencias, coinciden en la existencia de una convulsa sucesión de eras gobernadas por un dios instituido como sol. Dicho dios en su predominio sufrió catastrófico ataque y fue derrotado por un adversario, quien lo destituye del poder y en su trágico destino (López Austin 2015, p. 56). Tan importante resulta la idea mítica que un enorme monolito del arte azteca, la Piedra del Sol, lo representa para la posteridad; también se le conoce como calendario azteca.

El mito refiere a eras; en la primera tuvo lugar Cuatro Jaguar, donde ocurre el trágico fin de los seres creados hasta entonces por parte de los jaguares. En la segunda era, el sol se denominó Cuatro Viento, donde los vientos tumbaron árboles y casas transformando a los seres de esta era en monos. El tercer sol, Cuatro Lluvia, transformó en gallinas a quienes vivieron su era mediante una lluvia de fuego. El cuarto sol y era se denominó Cuatro Agua, debido a que las aguas inundan la tierra, durante 52 años, convirtiendo a todos los seres en peces. El quinto sol, por fin llega como definitivo y último, Cuatro Movimiento se denomina; tal es el sol de nuestra época actual, “de los que hoy vivimos”, conforme asienta el mito de los soles (López Austin 2015, p. 57).

Respecto a este mito hay diversidad de versiones como pueblos asentados en Mesoamérica; lo que ha dado lugar a distintas lecturas como la de Alva Ixtlilxóchitl (1977), para quien las primeras cuatro eras se vinculan a los elementos; Tlalchitonátiuh o Sol con la Tierra (esto es Sol del Suelo), Ecatonátiuh o Sol de Viento, Tletonátiuh o Sol de Fuego y Atonátiuh o Sol de Agua. Como consecuencia de estas eras se identifican dioses gobernantes a Tezcatlipoca, Dios de la noche y el destino; a Quetzalcóatl como dios del amanecer y del viento; a Tláloc, dios de la lluvia y del rayo, a Chalchiuhtlicue como diosa de las aguas; y el actual sol como producto del sacrificio de Nanahuatzin. Dichas eras solares se han asociado también a colores; así los cuatro primeros soles corresponderían a una tonalidad del espectro multicolor: negro, amarillo, rojo y blanco; la quinta era del actual sol inicia con el movimiento del astro rey. A su vez, a cada era correspondería el consumo de una sucesión de alimentos propios; primero fueron las bellotas, continuaron con las vainas del mezquite (*cinocopi*), el *acicintli* (“maíz acuático”) y al final el maíz, como alimento propio del ser humano (López Austin 2015, p. 57). Éste autor estima un simbolismo dado al grano de maíz, como masculino, en tanto que el frijol es femenino y, los tallos de calabaza tienen la forma de *malinalli*.

Alma destino, *tonalli*. Nahualismo

La idea de alma es posible hallarla en la visión de los antiguos habitantes de Mesoamérica. El alma-destino denominaron *tonalli*; misma que en el sueño podía salir a sus anchas, en libertad. Ocurría lo mismo al momento de la cópula, por un susto perturbador, en los estados alterados de conciencia, por el consumo de psicotrópicos (en regiones desérticas donde el *peyotl* es planta endémica, se consumía de manera ordinaria; lo mismo que los hongos –alucinógenos– en otras regiones). Padre y madre divinas desde Tamoanchan enviaban a *tonalli* identitaria; su destino: el vientre de la mujer encinta; se asentaba en el centro vital del niño, donde radicaría hasta su muerte.

Siendo sustancia ligera, imperceptible, cruzaba durante el sueño los umbrales del cosmos y podía ver y comunicarse directamente con los dioses y muertos. Las imágenes oníricas no eran tenidas por

representaciones fantásticas, sino como percepciones reales de las que el despertar conservaba sólo un vago y distorsionado recuerdo. (López Austin 2015, p. 107).

Se creía en la posibilidad de algunas almas de poder externarse, es decir salir de un cuerpo; pero también de internarse en otras corporeidades. Es el caso del *ihíyotl* (mago) entre los nahuas, poseedor de conocimientos y poderes suficientes para canalizar a su alma a invadir a otras criaturas; y ya posesionada la invasora hacía su voluntad en el cuerpo ajeno; a esta relación se le denominaba nahualismo, porque el vocablo *nahualli* aplicaba tanto para el emisor del alma como al receptor.

En la época prehispánica el nahualismo, así entendido, era comprensible, dado que formaba parte de su cosmovisión en la que el hombre asumía la posibilidad de ser invadido por las divinidades constantemente: dioses destino, dioses enajenantes, dioses enfermedad, dioses inspiración —el caso de los artistas—, dioses tiempo; entonces los hombres-dioses eran contenedores del dios invasor; cuando invadía el cuerpo de un gobernante

regía a sus súbditos en el depósito mundano. Al menos así lo afirmaban quienes ejercían el poder en nombre del numen. La posesión más drástica era la muerte misma, provocada por el dios que se adueñaba del alma del difunto para convertirlo en uno de sus agentes en el más allá. La diosa madre terrestre elegía parturientas primerizas, se introducía en ellas (*inpan moquetza*) para convertirlas en diosas (*mocihuaquetzque*) por medio de la muerte en el parto (López Austin 2015, p. 107).

La creencia iba más allá, e incluso, se aducía que estas mujeres divinizadas, por su parte, se introducían también pero ahora en los niños, generando demencia o parálisis en ellos. También asumían que algunos dioses se introducían en animales; Texcatlipoca solía convertirse en coyote, por ejemplo; hasta los animales podían penetrar anímicamente, individuos de especies distintas.

El nahualismo implicaba cierto temor debido a la mutación personal, que los hechiceros aprovechaban para causar daño; esta es una visión del *nahualli* quien podía causar afectación y daño; lo anterior incluso, puede constatarse en documentos coloniales tempranos que aluden

con admiración, reconocimiento y respeto a los *nahualtin*, por buenos y sabios. Hubo personas reconocidas como el rey de Tzutzumatzin de Huitzilopochco, un *nahualtin* sabio y bueno. No obstante, a la llegada de los ibéricos y posterior colonización: “No era prudente confiar abiertamente asunto tan delicado a los evangelizadores, por lo que gran parte de los conocimientos se debió mantener en secreto” (López Austin 2015, p. 109).

El sabio náhuatl

Los nahuas asumen un conocimiento como el camino correcto (*tlamatiliztli*) que “consiste en conocer el sendero, saber cómo encontrar y trazar el camino a través de la vida; saber vivir adecuadamente, participar en el cosmos; saber vivir una vida auténticamente nahua (humana); y saber cómo extender esta forma de vida hacia el futuro” (Maffie 2011, en González 2021, p. 85). He aquí un tipo de saber moral, una visión de lo por venir, aún y cuando se sabe de la fragilidad de la vida, cuyo andar en el camino conduce al sitio del misterio, de la muerte.

¡Con este canto es la marcha/ a la región del misterio! Eres festejado, / divinas palabras hiciste, / ¡pero has muerto...! Por eso cuando recuerdo a Itzcóatl, la tristeza invade mi corazón. [...] El Dador de la vida a nadie hace resistente...” (*Cantares Mexicanos fol.13 v*). [Y en el mismo documento se alude respecto a que:] “Nadie puede ser amigo/ del Dador de la vida, [...] ¿A dónde pues iremos? / ¿cómo sufriremos aquí? [Y, también prescribe] Que no haya aflicción, / esto nos hace enfermar, nos causa la muerte. / Pero, esforzaos, que todos/ tendremos que ir al lugar del misterio”.

Conclusiones

El hombre, para el mexicano, “es un compuesto, y el mal y el bien se mezclan sutilmente en su alma. En lugar de proceder por síntesis, utiliza el análisis” (Paz 1984, p. 30). Referimos al ser humano y su pensamiento, residente de una región, Mesoamérica, habitada por “un conjunto de pueblos, naciones y culturas autónomas, con tradiciones propias, exactamente como el Mediterráneo y otras áreas culturales. Por

sí misma Mesoamérica era un mundo histórico” (Paz 1984, p. 82). El poeta mexicano, Premio Nobel de Literatura (1990), plantea la hipótesis que el papel de la cultura griega en el mundo antiguo, lo cumplió en Mesoamérica la cultura tolteca, que floreció en Tula y Teotihuacan; elementos comunes a las culturas de esta región lo atestiguan: agricultura del maíz, calendario ritual, juego de pelota, mitos solares; sociedades impregnadas de religión. El pensamiento mesoamericano representa y significa un hito en la tradición e historia del México actual; como producto de la razón y sensibilidad de los antiguos, ha quedado constancia y registro de él en diversas formas; no obstante, existe una especie de desdén, debido al desconocimiento del mismo, hacia esta gran tradición, como ya se expuso antes, equivalente a las grandes culturas que florecieron en torno al Mediterráneo. Mesoamérica, que integra las regiones de la mesa central, también denominado Altiplano. Corresponde a los mexicanos de hoy, reivindicar, recuperar el gran legado del pensar y sentir de la cultura de los pueblos originarios de Mesoamérica, e instalarlos en la dinámica cultural y educativa de las nuevas generaciones, como imperativo de comprensión de cosmogonías del pasado en la posibilidad de proyección al porvenir desde la complejidad presente.

Bibliografía

Alva Ixtlilxóchitl, F. 1977. *Historia de la nación chichimeca*, en Obras históricas, 2 vols., Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.

Anales de Cuauhtitlán. 1945. Códice Chimalpopoca; en León-Portilla, M. 1979. *La filosofía náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Caso, A., 1936. *La Religión de los Aztecas*, Enciclopedia Ilustrada Mexicana, México.

.....2009. *El pueblo del sol*, FCE, México.

Códice Matritense de la Real Academia.1983. (Informantes de Sahagún) vol.VIII, fol. 118r., en León-Portilla, M. 1983. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*; FCE, México.

- Fuentes, C. 2008. *La región más transparente*. Edición conmemorativa, Alfaguara, México.
- González Romero, O.S. (2021). *Tlamatiliztli: La sabiduría del pueblo nahua. Filosofía intercultural y derecho a la tierra (México)*. Leiden University Press, Netherlands.
- Holland, W.R. 1961. “El tonalismo y el nagualismo entre los tzotziles”, en: <https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-cultura-maya/index.php/ecm/article/view/204> (Accedido: 15 enero 2021)
- León-Portilla, M. 1979. *La filosofía náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1983. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*; FCE, (Lecturas mexicanas 3), México.
- León-Portilla, M. y Silva G.L. (1991). *Huehuehlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, SEP- FCE, México
- López Austin, A. 2015. *Las razones del mito*, Era, México.
- Magaña, S. 2019. *El secreto tolteca. Prácticas ancestrales para comprender el poder de los sueños*; Books4pocket, Barcelona.
- Paz, O. 1984. *El laberinto de la soledad*, FCE, (Lecturas mexicanas 27) México.
- Reyes, A. 2007. *México*, (Visión de Anáhuac), FCE, México.
- Soutelle, Jacques, *La Pensé Cosmologique des anciens mexicains*, Herman et Cie. Ed. París, 1940.
- Yépez, H. 2012. *La increíble hazaña de ser mexicano*; Editorial Planeta Mexicana, México.

Caminar en el espacio-tiempo de la integralidad: mitos de origen aymara y maya-tojolabal

Lucía de Luna Ramírez¹

Resumen:

Aymaras y tojolabales comparten el sentido de la integralidad, comprendido como la interrelación que existe con todo lo que nos conforma. Dicha relación entre opuestos es una característica identitaria que se observa en el caminar y el escuchar, presentes en el mito aymara de Tunupa y el *Popol wuh* de los mayas.

Palabras clave: mito, sentipensar, caminar, escuchar, reproducción de la vida

En este artículo proponemos generar un punto de encuentro entre la civilización aymara de Bolivia y maya tojolabal de Chiapas México a partir de dos mitos que explican su origen, el mito de Tunupa y el *Popol wuh*, respectivamente.² Estos nos permiten comprender su sentido de integralidad, es decir, la interrelación que existe con todo lo que nos conforma y nos complementa.

El sentido de integralidad está presente en sus cosmovisiones, las formas como comprenden el cosmos y también su *sentipensar*, es decir, la relación inseparable, que para estas civilizaciones, existe entre la imaginación, la razón, los sueños, las emociones, los sentimientos, los deseos, las sensaciones.³

1 Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México; e-mail: lucia.deluna.ramirez@gmail.com.

2 Al igual que las demás civilizaciones andinas, los aymaras “habitan el territorio del *Pusisuyu* o *Tawantinsuyu*, la meseta del lago Titicaca que corresponde actualmente a Bolivia, Perú, Chile y Argentina.” (Alanoca y Cley, 2017, p. 191). Por su parte, “Los tojolabales tienen su morada, sobre todo, en los municipios de Las Margaritas y Altamirano, tanto en los altos de Chiapas como en la selva del mismo estado”. (Lenkersdorf, 1996, p. 43).

3 Esto es lo que los mayas tsotsiles nombran como “el *a'iel-snopel*, aprender a sentir el pensar, aprender a escuchar el pensar, ahí entra la categoría de lo colectivo, no es una construcción individual en la soledad”. (Bolom, en de Luna, 2021, p. 313).

Todo esto como un intento de proponer posibles caminos que contribuyan a la construcción y vivencia de respuestas a la crisis medio ambiental, ética, emocional, política y económica que surge de la concepción fragmentada del ser humano propia del modelo capitalista neoliberal.

El sentido de integralidad de la vida

Para aymaras y tojolabales, el mundo material es inseparable del mundo espiritual, ambos se complementan en el tiempo-espacio comunitario, donde se viven las relaciones intersubjetivas, es decir, entre todos los sujetos que integran el biocosmos, el cosmos que vive porque todo cuanto existe tiene corazón, *ajayu* para los aymaras y *altil* para los tojolabales.⁴

Este reconocimiento de la vida de todo cuanto existe, devela en primera instancia una vivencia ética y política de inclusión y respeto hacia todos los sujetos. Como explica Carlos Lenkersdorf, refiriéndose a los tojolabales y que también tiene correspondencia con la civilización aymara. (Cfr: Lenkersdorf, 2011, pp.126 y 127)

Esto nos muestra el sentido de integralidad presente en aymaras y tojolabales, dicho sentido les permite encontrar la relación entre los sujetos que nos conforman aún en las contradicciones, vida y muerte, espíritu y materia, sentir y pensar, adentro y afuera, etc. Al respecto Jaime Vargas Condori (2016a) explica. “La relación de los contrarios es un proceso de lucha por la armonización que toma muy en cuenta los opuestos”. (p. 48)

Es la antinomia, la lucha de contrarios lo que explica nuestra existencia en este mundo. No se trata de una negación de lo opuesto, de una guerra para destruir al otro diferente, sino de una lucha sí, pero para lograr la armonización.

Las diferencias son puntos de unión cuando se hace posible el encuentro, el diálogo horizontal y abierto; cuando se vence el miedo que

4 Retomamos el término biocosmos de Carlos Lenkersdorf (1996). “Los tojolabales viven en un mundo que llamamos BIOCOSMOS, un cosmos viviente y repleto de vida que corresponde a la INTERSUBJETIVIDAD”. (p. 12 y 13)

genera el otro distinto y desconocido; cuando ponemos en marcha nuestra capacidad natural de salir de nosotros mismos ante la atracción y curiosidad irresistible por encontrarnos y conocer la alteridad, para hermanarnos con ella y así, en complementariedad, continuar con la reproducción de la vida.

Este sentido de integralidad está presente en los mitos cosmogónicos que están vivos en la existencia cotidiana. El andar de los sujetos del biocosmos late, avanza y se mueve al ritmo de los mitos fundacionales. El tiempo y el espacio que abrazan ese caminar son los testigos de la veracidad de los mitos. (Cfr: Eliade, 1991)

Los mitos son fundamentos ontológicos que dan sentido a la existencia de una comunidad. Mediante sus elementos simbólicos explican el origen de cada elemento espacio-temporal; de las cosmovisiones, las formas de entendernos como parte del mundo y las cosmovivencias, la forma como esas cosmovisiones se hacen vida en el actuar cotidiano de la comunidad.

Para ejemplificar esto, analizaremos brevemente el mito de Tunupa para los aymaras y el mito del *Popol wuh* para los mayas tojolabales.

El mito de Tunupa: Caminar para reproducir la vida en la diversidad

El mito de Tunupa, relata el origen histórico-territorial del altiplano andino gracias al caminar de Tunupa, un *sariri*, caminante o viajero, que en su andar muestra la integralidad entre opuestos como elemento necesario para la creación y la reproducción de la vida.

En el espacio del altiplano que comienza del norte con dirección al sur. Tunupa visitó o vivió en las poblaciones del lago Titicaca (Cacha, Carabuco, Ollajsantía y otros) [...] fue un caminante *Sariri* que expresó una lógica de articulación interdependiente de los tierra-territorios diferentes; por eso en su labor importante reorganiza la relación del medio ambiente natural con la comunidad, como la utilización razonable de la rotación de parcelas para las siembras y otros. [...] El *Sariri* continuó su camino hasta perderse en cercanías del lago Poopó, donde también se pierden las aguas dulces del río

Desaguadero; pero la deidad mítica reaparece más al sur inmerso en aguas saladas, formándose el volcán que lleva su nombre”. (Vargas, 2016b, p. 55)

El mito de Tunupa explica en primera instancia la configuración geográfica del altiplano andino. Muestra la importancia del caminar como elemento creativo, renovador y transformador. El caminar por la *pacha mama* implica un reconocimiento de la vida que está bajo nuestros pies y cómo esa vida requiere de nuestro caminar, de nuestro movimiento, nuestra praxis, nuestro trabajo, nuestro servicio.

El caminar de Tunupa es un ejercicio sanador que restablece los lazos entre el entorno natural y el actuar humano, como una relación comunitaria, intersubjetiva de escucha y respeto de la diversidad. Esto se manifiesta en el ejercicio de la rotación de parcelas que no responde a los intereses del capital que impulsa la producción en masa, insensible a las necesidades de la madre tierra. La rotación expresa el reconocimiento de la humanidad como un elemento más en el tiempo-espacio que debe participar con sus cuidados en el bien de cada sujeto del biocosmos. Implica saber escuchar a la madre tierra para no forzarla o sobreexplotarla, sino trabajar a su ritmo, es honrarla con el silencio, la calma y el descanso cíclico.

El caminar de Tunupa, no es un caminar acelerado para producir más y generar ganancias; tampoco es un apresurarse para alcanzar el futuro. Es un caminar cuidadoso, un caminar juntos, con todos los sujetos del biocosmos que encuentra a su paso y con quienes aprende y crea senderos comunitarios de vida y de relación entre opuestos.

En la incertidumbre, *inach sañaqip*, se funden las dos identidades del agua dulce (lago Titicaca) y el agua salada (en el Río Desaguadero donde el agua dulce se pierde bajo la fuerza del agua salada) hasta que finalmente reaparece en la feminidad del agua salada en la majestuosidad del Volcán Tunupa, que se yergue como el resultado de la integralidad, del intercambio fecundo con la diversidad que genera la vida. (Cfr., de Luna, 2021, p. 193)

Este caminar responde a su concepción del tiempo, el *qip nayra*, paradigma espaciotemporal que explica la concepción características de las civilizaciones originarias. De acuerdo con esta, el pasado se en-

cuentra de frente, a la vista, como una guía indispensable para seguir en el presente, su caminar hacia atrás, donde se encuentra el futuro. Se carga con los saberes del pasado en el presente y esa mirada constante al pasado hace posible el futuro.

Hay un concepto en aymara que dice *qip nayra*, *qip* ‘atrás’ y *nayra* ‘adelante’, es un método [...] Mis abuelas y mi mamá siempre me decían vas a ir mirando atrás y adelante siempre [...] es un paradigma filosófico de los pueblo. Este tiempo *qip nayra* pareciera que tiene un sin límite, no hay tiempo límite, no hay límite si vas a mirar atrás y adelante no hay límite, es ilimitado. El tiempo espacio parecieran perderse, por eso hay que unirlos [...] En el pensamiento aymara, en este tema de la eternidad, manejamos el concepto *wiñay*, significa una eternidad caminante. Cuando uno se muere, nosotros decimos, se ha ido a la eternidad caminando, por eso hay que acompañarlo con ciertos alimentos e instrumentos. (Vargas, Comunicación personal, 2022, Cfr: Vargas, 2006).

Este paradigma filosófico está implícito en el mito de Tunupa. El *sariri* camina atento al pasado, lo cual le permite poner en marcha su creatividad, pues ésta no surge del vacío o de la nada, sino de la apertura de todos los sentidos a lo que es y lo que existió, para poder configurar lo que no es, pero que se anhela. La mirada en el pasado impulsa la lucha para lograr un espacio-tiempo que armonice los opuestos para la vida buena, para el buen vivir. Todo esto no sería posible en el estatismo que aletarga el sentido de responsabilidad con el entorno o la indiferencia a causa del desarraigo de las raíces históricas.

Este caminar no se detiene con la muerte, aún después de la muerte los difuntos tienen otra forma de vida que mantienen activos sus lazos con la comunidad, por eso no se teme a la muerte, porque el servicio que se da a la comunidad, aunque es diferente, se mantiene. La muerte no separa a los vivos de los difuntos radicalmente, estos últimos aún son honrados, respetados y tomados en cuenta en la comunidad.

Para que los vivos puedan caminar al futuro deseado, recurren a los saberes ancestrales y los difuntos permanecen atentos, caminan junto a los vivos para señalarles cuando han perdido el rumbo, para que reen cuentren el horizonte de integralidad y de defensa de la vida.

El sentido de la integralidad espacio-temporal que se muestra en el mito de Tunupa, se hace vivencia en el actuar cotidiano. Desde pequeños se aprende la importancia del caminar no sólo como un ejercicio que fortalece el cuerpo con el esfuerzo y el movimiento vitalizante de poder dirigirnos por nosotros mismos a nuestro destino. A la vez se fortalece el contacto con la madre tierra que se honra con el caminar firme y discreto.

Al respecto, Jaime Vargas Condori (2022) nos explica:

Yo caminé desde mis 6, 7 años. [...] Caminaba y he aprendido, me ha enseñado mi madre que en ciertos lugares tenemos que descansar, son los *apachitas*⁵ donde hay que descansar un rato, concentrados de que la energía que hemos perdido sea devuelta a nosotros [...] Entonces era una especie, no de *waka*, sino estaciones de descanso; no simplemente del cuerpo, sino también del espíritu, es la renovación espiritual para continuar el camino.

El caminar para las civilizaciones ancestrales rompe con la enfermedad de la aceleración de la lógica mercantil capitalista, no es un caminar sin sentido que no pone atención en dónde pone sus pies. El caminar está enmarcado en la esfera de lo sagrado, porque la tierra que se pisa es sagrada, porque cada elemento que encontramos en nuestro camino tiene vida.

El caminar implica un esfuerzo, un agotamiento, si no ponemos atención a esto, descuidamos nuestro cuerpo y nuestro espíritu. Entonces el caminar pierde su fundamento de reproducir la vida y llega la enfermedad, no sólo física, sino también espiritual. Uno de sus síntomas es el cansancio y el fastidio ante el esfuerzo desmedido por avanzar, pero seguimos en el mismo punto, damos rodeos y nos perdemos, porque no nos hemos dado un tiempo-espacio para descansar y renovar nuestras fuerzas. El sentido de integralidad nos motiva a dar su tiempo-espacio a ambos opuestos, al cansancio y al descanso que se requieren para la armonía de la vida.

El bien del cuerpo responde, desde la integralidad, al bien del corazón. El corazón inquieto y curioso impulsa al cuerpo a la acción, al an-

⁵ Apachita o apacheta es el “lugar elevado del camino en que están amontonadas piedras y hojas de coca mascada, en señal de haber dejado el cansancio” (Layme, 2004, p. 34).

dar cuidadoso, deseoso de recorrer los altibajos del camino y a su vez el cuerpo lo llena de vitalidad para caminar juntos en el encuentro con los demás corazones, para aprender y crear juntos en el andar por el espacio sagrado de su territorialidad originaria, llena de saberes y de voces que desean ser escuchadas en el intercambio recíproco.

Esto interpela las tendencias impulsadas por el sistema neoliberal de inactividad en búsqueda de comodidad que degeneran en holgazanería, conformismo e indiferencia con las cuales se adormece el sentido de integralidad de compartir nuestros sentipensares, trabajos, servicios y apoyos mutuos. Se pierde la posibilidad del encuentro creador; el intercambio recíproco que nos motiva a hacernos uno con los demás, al compartir los sueños y las luchas por un buen vivir en medio de las diferencias.

Así, observamos cómo el mito de Tunupa da sentido a las comunidades que habitan el altiplano andino, en cuanto a la relación con su geografía, con su entorno natural, consigo mismos y en general con todos los sujetos del biocosmos. Este sentido de integralidad también está presente en el mito del *Popol wuh* como veremos a continuación.

El mito del Popol wuh y la escucha de la diversidad

El *Popol wuh* relata el origen del mundo maya. “Contiene las historias de los indios quichés acerca de la formación del mundo”. (Saravia, 2011, p. XIII) Fue escrito por los mayas quichés, pero en sí, contiene las raíces mitológicas de la civilización maya más allá de las separaciones territoriales que les impuso violentamente la Modernidad.

La primera parte del *Popol wuh* habla de la creación y el orden del mundo en cuatro partes una vez que se separaron cielo y tierra. A su vez, presenta al agua, la oscuridad, el silencio y la calma como elementos primarios. Los Señores Creadores dialogaron y en consejo decidieron crear todo lo demás.

Solamente estaba el Señor y Creador, K’ucumatz, Madre y Padre de todo lo que hay en el agua, llamado también Corazón del Cielo [...] Vino su palabra acompañada de los Señores Tepew y K’ucumatz y,

confiriendo, consultando y teniendo consejo entre sí en medio de aquella oscuridad, se crearon todas las criaturas. (Anónimo, 2011, pp. 3 y 5)

En este punto, encontramos un primer elemento característico de *sentipensar* maya tojolabal, la defensa de la pluralidad, el reconocimiento de la diversidad, la apertura al diálogo, la búsqueda del consenso en el caminar creativo de la comunidad. Esto es propio de sus prácticas éticas y políticas, lo cual se manifiesta particularmente en el ejercicio de la justicia, pues para ellos, no se puede entender la justicia que parte de una autoridad impuesta sobre los demás, sino que se trata de un ejercicio práctico, comunitario, donde se consultan y escuchan todas las voces. Pues la verdadera solución a los problemas se logra si la comunidad está de acuerdo con las medidas que se tomarán y de las que cada sujeto será partícipe. (Cfr: de Luna Ramírez, 2021)

Ante el deseo de los dioses creadores de comunicarse con las criaturas y al no poder dialogar con los animales, crearon a los hombres de barro, pero no se pudieron comunicar con ellos. Aunque hablaban, no tenían entendimiento, por ello los deshicieron y después de dialogar y consultar a “los viejos adivinos, Xpiyacoc e Xmucané, abuelos del Sol y de la Luna”, (Anónimo, 2011, p. 9) decidieron crear a los hombres de madera. Tampoco pudieron dialogar con ellos porque “salieron tontos, sin corazón ni entendimiento. Anduvieron sobre la tierra sin acordarse del Corazón del Cielo”. (Anónimo, 2011, p. 11)

Aquí se resalta la integralidad en la concepción maya. Los hombres de barro estaban rotos, no había una unidad en su ser que integrara todos sus elementos, hablaban, pero no tenían entendimiento que es inseparable del corazón. Lo mismo sucedió con los hombres de madera, su ser estaba fracturado, sin unión entre entendimiento, emociones, corporalidad y espíritu. Sin integralidad tampoco puede haber una relación armónica con todo lo demás. Esto se expresa en el mito con el castigo a la soberbia de los hombres de madera:

Todo esto fue en castigo y pena de haberse olvidado de sus Madres y Padres. Y viniendo todo género de animales, palos y piedras, los empezaron a golpear y al hablar las piedras de moler, comales, platos, cajetes, ollas, perros y tinajas, los maltrataban y denigraban

[...] ¿Por qué no mirasteis por nosotros? Ahora probareis nuestros dientes que tenemos en la boca y os comeremos”. (Anónimo, 2011, pp. 13 y 14)

Lo primero que se manifiesta es el olvido de los hombres de madera. En tojolabal existe la expresión, *meyuk sk'ujol*, “no tiene corazón”, se emplea cotidianamente como “no tiene razón”. Se trata de la desconexión entre razón, sentimientos y emociones que generan toda clase de enfermedades, espirituales, corporales, emocionales, sociales. Si descuidamos la relación de todo lo que nos conforma como personas, tampoco podremos relacionarnos con los demás sujetos como parte de un mismo cuerpo comunitario.

Si dejamos de mirar el pasado que nos recuerda hacia dónde caminamos, quedamos atrapados en un camino de olvido y descuido hacia nuestros corazones. Entonces nos perdemos en un ritmo de vida sin sentido, donde sólo hay que caminar por caminar, trabajar por trabajar. Nos insertamos en la lógica de producción, consumo y acumulación que nos enajena y rompe nuestros lazos con los demás sujetos.

Cuando nos olvidamos de escuchar nuestro corazón y el de los demás viene la destrucción, como podemos constatar en los desastres medioambientales, ante el abuso y la explotación de la Madre Tierra y, a su vez, todas las guerras que se generan por la falta de escucha, por el descuido de nuestros corazones.

Finalmente, en la búsqueda de la sustancia adecuada para crear a los hombres, los dioses creadores ponen atención a los demás sujetos del biocosmos. “Cuatro animales les manifestaron la existencia de las mazorca de maíz blanco y maíz amarillo [...] La abuela Xmucané tomó del maíz blanco y del amarillo e hizo nueve bebidas que entraron de comida de la que salió la carne y la gordura de hombre”. (Anónimo, 2011, p. 104)

De ahí la identidad maya como mujeres y hombres de maíz, origen y sustento de la comunidad. La creatividad, la construcción de un orden distinto sólo es posible en el intercambio comunitario, al escuchar las distintas voces del biocosmos. Esto favorece el intercambio recíproco donde cada sujeto diverso tiene su *chol*, su responsabilidad por cumplir, su aporte en la reproducción de la vida de la comunidad.

Consideraciones finales

Con esto podemos observar cómo los mitos revelan cosmovisiones que se hacen explícitas en las cosmovivencias. El mito de Tunupa y el *Popol Wuj* nos dan luces para comprender el sentido de integralidad presente entre los aymaras y los tojolabales y en las demás civilizaciones originarias. La sabiduría que se encuentran en estos mitos se mantiene vigente en la vivencia cotidiana. (Cfr. Lenkersdorf, 1996, p. 46)

Estos mitos señalan el origen de su identidad como aymaras y tojolabales, los sitúan en el camino por el cual han andado sus antepasados no para que lo repitan, sino para continuar con la acción creativa y transformadora, para abrir otros caminos que puedan servir de guía a las próximas generaciones. Porque en su concepción del tiempo-espacio, no se camina para prolongar una sucesión repetitiva del pasado, tampoco para lastimarnos con los acontecimientos dolorosos. Aprender del pasado es un proceso sanador y creativo que revitaliza la memoria y mantiene unidos los lazos con los ancestros quienes aún tienen un papel importante dentro de la comunidad, aunque su forma de vida no es la misma.

Las civilizaciones que se identifican con el mito de Tunupa y el *Popol Wuj* manifiestan la importancia de entendernos desde nuestra integralidad. Como sujetos conformados por la diversidad no podemos rechazarla, sino asimilarla como elemento indispensable para la reproducción de la vida. Se muestra la importancia de caminar con la mirada atenta al pasado, como un esfuerzo que se goza en el presente mientras anda hacia el futuro.

Hay mucho por cuestionarnos y mucho por aprender. Preguntémosnos, cuáles son los mitos que mueven nuestro caminar por este mundo y hacia dónde nos queremos dirigir, qué paradas en el camino tenemos que hacer para recuperar nuestras fuerzas y no perder el rumbo, para que nuestros pasos tengan un sentido de vida, que a su vez revitalicen a los corazones que continuarán nuestro andar aunque por nuevos caminos.

Referencias

- Alanoca V. y Cley Quispe, E. (2017). “Vivencia de la cultura aymara en el actual territorio peruano”, en *Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos*, Nueva Época, (Núm. Especial).
- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*, Labor.
- Layme Pairumani, F. (2004). *Diccionario bilingüe aymara castellano*, Consejo Educativo Aymara.
- Lenkersdorf, C. (1996). “Padre, te confieso que he pecado, chingué la lumbre: Algunos aspectos de la religión entre los maya-tojolabales de hoy día”, *Iztapalapa*, vol. 16 (Núm. 39).
- Lenkersdorf, C. (1996). “Ética en el contexto tojolabal”, en *Christus. Revista de teología y ciencias humanas*, año LXI, (Núm. 696).
- Lenkersdorf, C. (2002). *Filosofar en clave tojolabal*, Miguel Ángel Porrúa.
- Lenkersdorf, C. (2008). *Aprender a escuchar, enseñanzas maya-tojolabales*, Plaza y Valdés.
- Luna Ramírez, L. de (2021). *Justicia comunitaria: senderos del buen vivir entre aymaras y tojolabales, suman qama qamaña y jlekilaltik*, UNAM/CIALC.
- Luna Ramírez, L. de (2014). *Práctica de liberación: una mirada desde la filosofía maya-tojolabal hoy*, [Tesis de Maestría no publicada]. UNAM.
- Saravia Albertina, (Ed.) (2011). *Popol Wuj, antiguas historias de los indios quiches de Guatemala*, Porrúa.
- Vargas Condori, J. (2006). *Ajayu y la teoría cuántica: saberes y conocimientos filosóficos educativos andino-aymaras*, Ediciones Amuyawi.
- Vargas Condori, J. (2016a). *Ayllu marka: integralidad andina*, Ediciones Amuyawi.
- Vargas Condori. (2016b). “La vía histórica de Tunupa en el imaginario de los pueblos andinos”, en *Revista Fuentes*, vol. 10, (Núm. 42).

Filosofía de las castraciones de los danzantes zapotecas, morir para fecundar. Uso de los mitos de los Binigulazáa.

Margarita Isabel Sena Sánchez¹

Herminia Gómez Zaballa²

Palabras clave: Dios jaguar, arte zapoteco, mitología zapoteca, danzantes de Monte Albán.

Resumen

Las culturas precolombinas poseían una filosofía, que, aunque no es completamente la griega es similar a esta en algunos aspectos. En sus mitos existe un pensamiento racional en una etapa precientífica que comprende un proceso arduo, que trata de explicar el mundo y a su vez generar conocimiento de este. También se piensa así porque dichas culturas tratan de explicar una realidad histórico cultural concreta, teniendo como referencia la teoría de los 5 elementos originarios: agua, fuego, aire, tierra y el quinto elemento. En el caso de los Binigulazáa se recurre mucho al agua y al jaguar que es el símbolo de la fertilidad y la perturbación en el mundo prehispánico. Este último representaba el cosmos y las fuerzas naturales. Los antiguos pobladores de México trataban de semejarse a ellos por medio de la antropomorfización imitando sus rasgos. Se cuenta que los *binigulazáa* son la gente que proviene de las nubes, similares a los ángeles caídos, que se transformaron en jaguares. Estos tuvieron que nadar y quedaron algunos maltrechos por el golpe de la caída. Sus cuerpos parecían estar en movimiento e incluso bailando. En Monte Alban quedaron documentados en piedra, como fundadores de la cultura y de la ciudad.

Algunos de los bailarines tienen tatuajes sexuales, otros fueron castrados para ayudar a fecundar la tierra, y otros más poseen la flor de *guie cachi*.

La siguiente investigación utiliza el método analítico, descriptivo, comparativo e histórico. Analiza la filosofía de las castraciones de los danzantes zapotecas comparando las interpretaciones de los *binigula-*

1 Dra. en Gobierno y Administración Pública y Dra. en Educación. Facultad de Arquitectura y Diseño, UAEMEX.

2 Mtra. en Educación. Facultad de Arquitectura y Diseño, UAEMEX.

zúa a través del arte y su relación mitológica, haciendo uso de los estudios realizados por de la Cruz, López, Piña Chan, Gómez, González entre otros.

Introducción

Estermann, J. (2016), menciona que desde 1992, en la conmemoración de los 500 años del encuentro de los 2 mundos se visibilizaron las filosofías indígenas. Lo cual marcó una nueva forma de ver y hacer filosofía. Desde entonces se ha tratado de dejar a un lado, el criterio tautológico de M. Heidegger. de que la filosofía occidental es la única y que necesariamente proviene de Grecia. Esto resulta discriminante, al dejar de lado a las culturas no europeas, como si estas no tuvieran intelecto y no pudieran explicar y estudiar las diversas problemáticas como son: la mente, el conocimiento, la consciencia, el lenguaje, la ética, la belleza y la moral.

Para la Real Academia Española (2022) la Filosofía se entiende como: “el conjunto de saberes que busca establecer, de manera racional. Los principios más generales que organizan y orientan el conocimiento de la realidad. Así como el sentido del obrar humano”.

Los pueblos indoamericanos, poseen gran sabiduría, que, aunque no se expresen como los griegos, llegan a tener en algunos casos similitudes. Como menciona Acevedo, A. (2014), las culturas prehispánicas poseían una cosmología llena de mitos y de elementos racionales con los cuales crearon una cosmovisión es decir una concepción mítica del mundo. Por ello poseían una filosofía que trataba de explicar la creación de diversas fases del universo, entre ellas: la creación del hombre.

Las autoras del presente ensayo consideran que las culturas precolumbinas poseían una filosofía. Ya que el mito es un pensamiento racional en una etapa precientífica que comprende un proceso arduo, que tiende a explicar el mundo y a su vez generar conocimiento de este. También se piensa así porque dichas culturas tratan de explicar una realidad histórico cultural concreta, teniendo como referencia la teoría de los 5 elementos originarios: agua, fuego, aire, tierra y el quinto elemento.

Este trabajo se basa en la Filosofía del pueblo Zapoteca. El cual, fue y es en la actualidad una civilización mesoamericana cuyos descendientes habitan los estados de Oaxaca, Guerrero, Puebla y Veracruz en México. Y algunos de ellos, siguen conservando y difundiendo su sabiduría a través de su cosmovisión. En donde el jaguar es el símbolo de la fertilidad y la perturbación en el mundo prehispánico. Servía para representar el cosmos y las fuerzas naturales. Los antiguos pobladores de México trataban de semejarse a ellos por medio de la antropomorfización imitando sus rasgos. Se cuenta que los *binigulazáa* son la gente que proviene de las nubes, similares a los ángeles caídos, que se transformaron en jaguares. Estos tuvieron que nadar y quedaron algunos maltrechos por el golpe. Sus cuerpos parecían estar en movimiento e incluso bailando. En Monte Alban quedaron documentados en piedra, como fundadores.

La siguiente investigación utiliza el método analítico, descriptivo, comparativo e histórico. Compara las interpretaciones de los *binigulazáa* a través del arte y su relación mitológica, haciendo uso de los estudios realizados por de la Cruz, López, Piña Chan, Gómez, González entre otros.

Uso de los mitos de los Binigulazáa y de la Filosofía de las castraciones de los danzantes zapotecas.

Para López, G. (1955), el pensamiento filosófico zapoteca se puede sintetizar con el vocablo: *didxa* equivalente al *logos* de los griegos: pero con mayor riqueza en contenido. Ya que significa: tesis, proverbio, asunto, plática, argumento, idioma, razón, palabra, causa, concepto y discurso. El *didxa* es el principio lógico dialéctico por excelencia que es elemental para la creación de la filosofía y la ciencia. Ya que expresa y a la vez explica toda disertación, discurso y demostración. También se compone del *guenda*, como principio metafísico en cuanto es el ser. El conocimiento *guendarunibea*, según la filosofía zapoteca, es aquello en lo que los diferentes objetos coinciden y a su vez se distinguen; en relación con un principio unitario y absoluto.

También Gregorio López expresa que: la verdad de las cosas y del conocimiento no son la misma verdad (*huandí*). Debido a que las cosas

no se resuelven ni en sí mismas, ni en el conocimiento; tampoco el conocimiento se resuelve ni en sí mismo ni en las cosas.

La concepción del mundo y de la vida entre los zapotecas se daba por el hecho de nacer de *guenda* que es la madre de todas las cosas, en cuanto son espíritus. Y en *binniguenda*, que es la gente antigua engendrada de las nubes; cuando se transforman en hombres con autoridad y espíritu, seres que llevan a costas un destino y una significación.

Los *binniguenda*, tienen una función en el mundo. Obedeciendo al principio de que nada existe sin causa, ni razón: desde lo más simple hasta lo más complejo obedece consciente o inconscientemente a un elevado propósito. Su mundo no es estéril; sino de eterna creación: en las ciencias, artes y filosofía.

Esta última se entiende como la concepción de la vida que tiene una persona o un pueblo, una forma de existencia y de explicarse el mundo. Es indudable que el pensamiento de los grupos indígenas prehispánicos influyó en su existencia cotidiana, religiosa, científica y social.

Frazer (2004) citado por Ruíz, I., Durán, C. M. y Quezada, A. (2018) menciona que en un periodo precientífico la cosmología estaba constituida por mitos y por elementos racionales, que crean una concepción mítica del mundo.

González y Contreras, G. (1951), expresa que Juan Natalicio González consideraba que los pueblos indígenas tienen una forma de pensar cuyo punto de partida es la observación de un hecho material para ir elevándose, hasta llegar a la esfera de lo enigmático y emocional. Poseyendo un profundo sentido vitalista, fundamentado en la gran verdad, de la que arranca toda explicación del mundo. En estas discusiones metafísicas no dejan de advertirse las huellas de lo mítico.

Por otra parte, la mayoría de las culturas del orbe coinciden en que los gigantes fueron unos de los primeros pobladores del mundo. Son los antecesores, de los zapotecas, quienes nacieron cuando el mundo se creó junto con la naturaleza: *Guendanaka* se hicieron llamar *Binnizá*, o la gente que proviene de las nubes. Se cuenta que estos seres eran feos y no tenían piedad, ni obediencia y que un día hicieron enojar a Dios.

De igual manera, las pinturas de los mexicanos prehispánicos cuentan que Tezcatlipoca fue el primer sol y que los dioses criaron a los gigantes, dotándolos de tantas fuerzas que arrancaban los árboles con las manos y comían bellotas de encinas. Pero eran seres despreciables, el sol dejó de brillar sobre ellos y los jaguares los devoraron exterminándolos.

En contraste las tradiciones orales zapotecas narran que el Dios lanzó fuego sobre ellos y los petrificó. Los gigantes cayeron sobre las aguas de los ríos Atoyac y Tehuantepec; convirtiéndose en peces, algunos se perdieron en el monte y se convirtieron en fieras y otros más se transformaron en ídolos de piedra finamente elaborados quedando esparcidos en los ríos y las antiguas ciudades abandonadas. Por ello, algunos pobladores autóctonos refieren que en las calles cercanas a los ríos se pueden encontrar pequeños ídolos de barro o piedra.

Para de la Cruz, V. (2007) citado en Manzo, C. (2009) los *Binnigulazáa*, eran hombres de talla gigantesca que sabían leer los cielos y fungían como magos, médicos y adivinos. Viajaban en nubes o se transformaban en aves con plumajes multicolores y poseían cantos melodiosos y extraños. Se les consideraba los padres de los zapotecos y fueron quienes construyeron templos y magníficas ciudades planificadas.

Francisco Toledo, narra entre sus historias de Oaxaca, la de los gigantes que sufrieron una metamorfosis como principio de equilibrio con la naturaleza. A esta transformación de seres sobrenaturales en animales los conocemos como nahuales o Binigulazáa que es otra interpretación que se da a esta palabra.

Existen infinidad de relatos y leyendas sobre ellos, como el de los hombres jaguar. En donde se puede establecer una temática que gira en torno a la idea de una identidad rota, transformada y deshumanizada que repercute directamente en el cuerpo.

López, G. (2003) expresa que los binigulazáa habitaron el Istmo de Tehuantepec y fueron quienes enfrentaron a los españoles en su llegada. Posteriormente, estos gigantes se volvieron animales salvajes por medio de la danza y oraciones sagradas. Se refugiaron y aislaron en

montañas, en cuevas y en sitios inaccesibles llevándose cada uno de ellos parte de su tradición.

Cabe mencionar que algunos autores han preferido emplear la concepción triádica de los signos de Charles Peirce y el concepto de *representamen*, cuyas implicaciones van mucho más allá de la simple grafía.

La adopción del esquema *peirciano* implica que los actores sociales relacionados con un determinado *corpus* iconográfico sean “portadores de interpretaciones,” debido a que el signo crea “algo” en la mente del intérprete, y ese “algo” creado por el signo ha sido establecido también de una manera indirecta y relativa por el objeto del signo.

Este es el caso de un basamento ceremonial llamado los Danzantes o Galería de los prisioneros, localizado en la ciudad prehispánica de Monte Albán, Oaxaca. En él se encuentran encima una serie de losas rectangulares removibles gigantescas, llamadas por Robertson “*ortostatos*”. Las cuales representan figuras humanas y glifos burdamente tallados en la roca. Los arqueólogos han tratado de interpretarlas produciendo una serie de hipótesis sobre sus significados.

Los relatos orales estudiados por los historiadores coinciden con lo dicho por Wilfredo Cruz, donde asocian a estos danzantes con los gigantes que vivían en las cuevas o debajo de la Tierra.

Cabe mencionar que Agustín Villagrán, en 1939, realizó una de las primeras interpretaciones. En esta consideraba que por estar en posición horizontal podrían ser nadadores. Algunas otras hipótesis dicen que son individuos que fueron sacrificados. O bien, cautivos de guerra, que fueron mutilados. Sin embargo, no se ha podido establecer una sola interpretación, aunque en algunos glifos se leen las palabras captura y guerra.

Paul Westheim citado por Gómez, J. D. (2016), publica que los relieves de los Danzantes son figuras aisladas, con un grafismo de intensa expresividad. Que representa ritmo y éxtasis religioso de la danza sagrada que servía para manifestar la devoción a los dioses y era el conjuro mágico de la fertilidad.

Dichos glifos pueden derivar de una filosofía, la de la danza. Nietzsche explica que esta bella arte es una de las formas privilegiadas del

ser humano, cuya manifestación es plena y nunca desinteresada de la *poiesis* o creatividad humana, que eleva al hombre, estableciendo el arte por el arte. Llegando a ser ritual y simbólico, como en este caso. Por lo tanto, es una muestra de misticismo en el proceso iniciático de la transformación espiritual.

Entre las interpretaciones que existen sobre los danzantes sobresalen los siguientes autores:

Alfonso Caso, quien describe los jeroglíficos y marcas que tiene las figuras en la región púbica, denominados tatuajes sexuales. Es importante establecer que algunos de ellos carecen de genitales cabiendo la posibilidad de que sean chamanes castrados. Por los rasgos faciales se cree que son personas de la cultura olmeca quienes habían llegado a Monte Albán.

Eusebio Dávalos interpreta que los personajes sufrieron de castraciones iniciáticas propias del sacerdocio o que en ellos se realizaron sacrificios asociados a la fertilidad agrícola. Aclarando que no hay evidencias de dichas prácticas dentro de las sociedades mesoamericanas.

Román Piña Chan, planteó que representaban retratos de los “gobernantes vivos” de Monte Albán, cuyo propósito era legitimar su poder. Estos se encuentran organizados por grupos de acuerdo con la función que debería desempeñar. En una comunidad sustentada en el sistema de cargos y de grados de edad.

Lo que se puede relacionar con la ideología moral del filósofo Gregorio López, quien establece el *binninagueza* o dignidad y virtud del hombre. Es decir, el hombre se nutre de la *guezza* o virtud. Misma que deriva a otra acepción: el ser humano tiene que cumplir con el deber, la obligación y el cargo. Porque sólo el que es virtuoso sabe cumplir bien con su deber. *Guezza*, en este caso, significa: deber, cargo u obligación.

La ética zapoteca supone una concepción teleológica de las cosas según cierta escala o jerarquía. En donde la virtud de los objetos esta de acuerdo con la función que llena el mundo y la vida moral o política. Los cuales se conciben como un cosmos, cuya organización se encuentra en las cosas, impelidas por una fuerza extraña e irresistible, que las hace que concurran presurosas en la armonía del todo: para componer

según la gracia o virtud de cada una. Así los zapotecas tenían que cumplir con sus deberes según su edad como lo demuestran los 4 grupos de glifos de los danzantes de Monte Albán.

El primer grupo de bloques de piedra pertenece a los llamados nadadores, quienes se pueden asociar a individuos de edades entre 1 y 10 años, que podían haber sido seleccionados desde tempranas edades para ser sacerdotes.

En el segundo bloque se encuentran representaciones de jóvenes entre los 10 y 20 años, algunos asexuados, otros tienen grabado un círculo entre las piernas y algunos más la flor de *guie cachi* utilizada en los ritos de culto zapotecas. Dicha flor servía para homenajear a los dioses, como medicina sanadora y cauterizadora de algunas enfermedades y males y como protección espiritual.

Todo ello significa la ascendencia hacia el sacerdocio, los jóvenes con círculo entre las piernas pertenecen al grupo de eunucos, los que tienen el círculo y la flor son jóvenes emasculados. Dentro de las representaciones debido a la castración, se desarrollan más los brazos y las piernas. También se aprecian otros relieves con representaciones de los que pueden ser danzantes, desempeñando bailes para la iniciación del sacerdocio.

En el tercer bloque están los adultos de edades entre 20 y 40, es el tercer grupo y aparecen semi arrodillados, son obesos, algunos están acompañados de jeroglíficos que indican las ocupaciones y cargos. Los chamanes son representados con máscaras

Y en el cuarto y último grupo están los ancianos, con edades de 40 a 60 años. Están representados con barba y joroba

Una de las hipótesis más recientes es la de Javier Urcid Serrano, quien apoya la idea de Piña Chan y los separa en los siguientes grupos; los jugadores de pelota, los nobles o sacerdotes en autosacrificio, los cautivos de guerra y las ejecuciones de prisioneros.

Marcus Winter y Arthur Joyce, (1996) nombrados en Gómez, J.D. (2016) retoman la idea de que los Binigulazáa fundaron Monte Albán. Sin embargo, suponen que los danzantes son retratos grabados en piedra de probables cautivos, misma hipótesis que apoya Beatriz de la Fuente,

donde son prisioneros de guerra emasculados cuyo fin era comunicar acontecimientos políticos y militares contra sus rivales y dar a conocer la captura y muerte de los enemigos que desafiaban a Monte Albán.

Por otra parte, la relación que tienen los zapotecas con el jaguar se debe a que es un felino majestuoso, que ejerce dominio en la naturaleza, siendo considerado protector de la selva, por lo cual se ha tomado como referente y símbolo de poder. Este animal representaba la naturaleza de los gobernantes.

Otra hipótesis es la de Fahmel, W. (2019), quien se basa en la teoría de Stewart Guthrie sobre la antropomorfización de las fuerzas naturales. Consideraba que la representación del ser humano a través de figuras servía para hacer notar acontecimientos importantes y enseñar las características de las deidades con atributos humanos. Según Fahmel, el conocimiento del mundo espiritual habría permitido al individuo hallar su lugar en la sociedad. En los casos de los Danzantes, la posición de las figuras muestra distintas etapas del comportamiento del jaguar quien es símbolo de la fertilidad y están relacionadas con los Olmecas. En el relieve 48 de los Danzantes de Monte Albán, Fahmel, hace referencia al estudio iconográfico de Louise Zehnder de 1977. Sugiriendo un proceso de identificación con el jaguar mediante etapas y figuras de diversas jerarquías, que se relacionan con el comportamiento lúdico del felino relacionado con las virtudes de un buen gobernante como por ejemplo una vista aguda para reconocer y solucionar problemas de la vida diaria.

Por otra parte, González, Y, (2001) citado por Morales, A. D y Morales, J. (2020) menciona que el jaguar es asociado con el poder político, los poderes ocultos de los magos y de los hechiceros, así como con el mundo nocturno y subterráneo, cuevas, fuentes, fertilidad de la tierra, con el valor, fuerza, oscuridad y con la noche.

Conclusión

Las autoras del presente ensayo consideran que las culturas precolombinas poseían una filosofía. Ya que el mito es un pensamiento racional en una etapa precientífica que comprende un proceso arduo, que trata de explicar el mundo y a su vez generar conocimiento de este. Tam-

bién se piensa así porque dichas culturas tratan de explicar una realidad histórico cultural concreta, teniendo como referencia la teoría de los 5 elementos originarios: agua, fuego, aire, tierra y el quinto elemento.

También se manifiesta una posición en pro de la existencia de una filosofía zapoteca que estuvo presente desde épocas prehispánicas que posee en algunos casos similitud con la griega y que surgió a través del mito.

Como menciona Gregorio López en donde la *guezza* es la medida moral de *binigulazáa*. La idea de dignidad (*biáni guelatza*) supone la idea de sustancia (*biáni guela*) que implica además de entendimiento, consentimiento. Sobre tal sustancia descansa la ética de *binigulazáa*. En donde la interpretación de los glifos posee Laclzi (intención) esculpida de la palabra, el verbo *Quelsqueza*, dignidad, que recibe en el acatamiento debido a *Goquiciá*. *Guelatza* es honra de Dios. Es una ofrenda de amor. En ella se resume toda la sabiduría de *binigulazáa*. *Guelaguetza* es la cúspide iridiscente de la filosofía, es la razón moral. La verdad que es la razón del ser. Su presencia trae paz, su ausencia trae Guerra. El sacrificio e incluso la Muerte sirve para fecundar o crear vida.

Fuentes

- Acevedo, A. (2014), ¿Existe una filosofía de las culturas prehispánicas?, en Las 2 Orillas, Nota Ciudadana. <https://www.las2orillas.co/existe-una-filosofia-de-las-culturas-prehispanicas/>
- Estermann, J. (2016). Las filosofías indígenas y el pensamiento afroamericano *Revista FAIA*, ISSN-e 2250-6810, Vol. 5, N°. 25-26, 2016 <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5618994>
- Fahmel, W. (2019). Los Danzantes de Monte Albán y su relación con el jaguar. *Anales de antropología*, 53(1), 67-74. Epub 30 de noviembre de 2019. <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.0.1.64002>
- López, G. (2003) “Didxazá/El zapoteco” en *Lenguas y literaturas indígenas en el México contemporáneo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de investigaciones Históricas 190 p.

- Gómez, J. D. (2016), *Los Binigulazáa constructores de Monte Albán*, publicado en ECOCHAC, <https://ecochac.wordpress.com/2016/01/12/los-binigulazaa-constructores-de-monte-alban/>
- González y Contreras, G. (1951), *J. Natalicio González: descubridor del Paraguay*, en Guaranía, 433 p.
- Manzo, C., (2009). Reseña de El pensamiento de los binnigula'sa': cosmovisión, religión y calendario, con especial referencia a los binniza de Víctor de la Cruz. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, (31), 180-184
- Morales, A. D, & Morales, J. (2020). Patrimonio cultural y biodiversidad; el caso del jaguar mexicano. *Boletín mexicano de derecho comparado*, 51(153), 973-999. Epub 20 de abril de 2020. <https://doi.org/10.22201/ijj.24484873e.2018.153.13664>
- Real Academia Española (2022) *Filosofía*. RAE, <https://dle.rae.es/filosof%C3%ADa>
- Ruíz, I., Durán, C. M. y Quezada, A. (2018). Historiografía y cosmovisión. El origen del hombre en la obra de tres cronistas del siglo XVII novohispano. *Letras históricas*, (19), 11-46. Recuperado en 25 de mayo de 2023, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-83722018000200011&lng=es&tlng=es.
- Velázquez, B. (2017) *Filosofía de la danza: el lenguaje de la no palabra* en Reflexiones marginales, <https://reflexionesmarginales.com/blog/2017/01/31/filosofia-de-la-danza-el-lenguaje-de-la-no-palabra/>

Filosofía política de los pueblos originarios contemporáneos de México

María Guadalupe Ortiz Hidalgo

Estudiante de la licenciatura en Filosofía

Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México

El presente texto tiene como objetivo responder a la pregunta ¿la filosofía de los pueblos originarios es de carácter político? Para ello se indagará sobre la génesis de los principios rectores de algunas filosofías originarias de México, a sabiendas de que estos son de carácter metafísico. Posteriormente se desarrollará la forma en que dichos principios, que explican al mundo desde un ámbito metafísico, se interpretan como praxis, es decir, que el *ser* del mundo es también su *deber ser*. En este sentido, el *ser* y el *hacer* se encuentran en una dialéctica obligatoria y necesaria enfocada en la circunstancia histórica de estos pueblos, estableciendo de esta manera un actuar político y comunitario.

De la metafísica a la política

La filosofía de los pueblos originarios encuentra sus bases en términos y conceptos característicos de cada idioma, convirtiéndose en categorías propias de estudio; por ejemplo, en el caso tojolabal la categoría de “nosotros” o los difrasismos en la antigua filosofía náhuatl. El trabajo de la filosofía es estudiar la naturaleza de estas categorías y sus implicaciones insertas en sociedad.

El teólogo y filósofo suizo Josef Estermann, en el año de 1998 publica su obra *Filosofía Andina sabiduría indígena para un mundo nuevo*, como fruto de su trabajo etnográfico (etnofilosofía)¹ durante años en distintos pueblos andinos. Esta obra sistematiza el conocimiento filosó-

1 Jorge Balladares-Burgos sostiene, en su artículo *Una etnofilosofía como fundamento de las etnociencias*, que la “filosofía intercultural sustenta la propuesta de una Etnofilosofía como forma de hacer filosofía a través del diálogo como camino de encuentro entre los diferentes saberes culturales y étnicos. De esta forma, el encuentro y el diálogo son la estrategia de encuentro filosófico, epistemológico y científico entre saberes y culturas” (2018:03). En este sentido, podemos abordar a la etnofilosofía como una disciplina encargada de estudiar y conocer el pensamiento filosófico de distintas culturas mediante la etnografía.

El autor sustentaba que algunos de sus antecedentes se encuentran en África con la filosofía Bantú (Ntumba, 1972) o la filosofía Oruka (1990). En el caso de América Latina se encuentra con la filosofía Andina, (Estermann, 1998).

fico andino localizable en el diario vivir de estas comunidades, en sus tradiciones, en lo simbólico, en los ciclos de la naturaleza, entre otras cosas.

Una de las categorías más importantes que encuentra en el *runa* andino (ser andino) es la relacionalidad del todo, es decir, que todo está relacionado, no solo en *ser*, sino también en *deber ser*, porque el *ser* es ya un *deber ser* en sí; de esta categoría se desprenden otras tres: reciprocidad, complementariedad y correspondencia. Es un orden ontológico del universo en dialéctica con un orden ético de la praxis.

Algunos de los críticos de Estermann como David Sobrevilla (2007), Mario Mejía Huamán (2005) o Javier Hernández Soto (2022) apelan que la filosofía esbozada por el filósofo suizo es vieja, antigua y caduca. El último crítico, en su texto *La vieja y la nueva filosofía andina. Una crítica a Josef Estermann* defiende que la actualidad de la filosofía radica en el rechazo a la metafísica: a partir del siglo XX la filosofía se encuentra en una era posmetafísica dibujada por tres acontecimientos: el giro lingüístico, la posmodernidad y la posverdad; en este sentido, para el autor, toda filosofía fuera de estas corrientes, no es una filosofía vigente, se vuelve antigua y anticuada para el mundo.

Esta crítica, no solamente es aplicable para la filosofía andina, sino para la filosofía de los pueblos originarios de toda América Latina y de otras partes del mundo; dado que sus principios fundacionales, en la mayoría de los casos son de carácter metafísico. En este caso se refiere al principio metafísico y ontológico de “relacionalidad”².

Aplicando esto en el contexto mexicano, para el pueblo tojolabal el sufijo *tik*, que significa “nosotros” le da la connotación nosótrica a todas las palabras y con ellos a las cosas³; se habla de un orden ontológico en el que el *ser* es en comunidad, mejor dicho, *se es comunidad*. Esto trae consecuencias, no sólo en la interpretación que se tiene del mundo, sino en cómo se actúa en él.

2 El concepto de relacionalidad es abordado por Josef Esterman en el texto *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, específicamente en el capítulo 5 “La relacionalidad del todo: lógica andina”.

3 En el texto *Filosofar en clave tojolabal* de Carlos Lenkersdorf podemos encontrar un acercamiento al concepto “nosotros” de manera detallada, específicamente en el capítulo 1 “La lengua tik”, capítulo 3 “La acción nosótrica” y capítulo 4 “El nosotros en el contexto sociopolítico”.

La “nosotricación” es un concepto abstracto, es un orden ontológico que se encuentra en dialéctica constante y necesaria con un orden ético. Al hablar del “nosotros” como un término que constituye la forma en la que el mundo tojolabal es, en dónde no hay otro, sino que se es con el otro; tiene consecuencias, no sólo en el ámbito epistemológico, sino en la *praxis*, en la vida diaria del ser tojolabal. En la filosofía de los pueblos originarios no existe una línea divisora entre el *ser* y el *deber ser*; el ser de las cosas no determina su deber ser, como lo es a la usanza occidental, al contrario, el deber de ser en comunidad establece que así es el mundo.

Otro ejemplo es el concepto *xi* en los pueblos hñähñu, pues significa “algo que permea a todo el mundo”⁴ está dentro de todas las cosas y les es propio, es aquello que nos hace ser; también se habla del *ximhäy* que “es como la energía, la sangre de la tierra”⁵. Este concepto abstracto expresa una condición ontológica de todas las cosas y seres que es compartida, es algo propio de todos e igual para todos, nos hace y nos hace iguales.

También existen conceptos metafísicos que expresan cierta teoría del conocimiento, por ejemplo: *Likatzin*, palabra propia del pueblo totonaco que significa “conocimiento que bien direccionado conduce a explicar el modo de vida totonaco”⁶, en este sentido, todo conocimiento que es digno de conocerse se dirige de manera necesaria a la *praxis*, es decir, la experiencia vivencial del ser totonaco, su modo de vida.

En maya *li stuki’l x-elan xchi’uk snopel* quiere decir que el conocimiento es la conciencia de sí mismo⁷; fundamentalmente, el conocimiento del que habla el pueblo maya es introspectivo, pero no en un sentido individualista, sino colectivo: el conocimiento que se tiene de

4 Nicandro González Peña, “Filosofía de la práctica y autosuficiencia versus filosofía de la dependencia” en Francisco López Bárcenas (coord.), *Pensamiento indígena Contemporáneo*. Suprema Corte de Justicia de la Nación, Ciudad de México, 2018, p. 148.

5 *Idem*

6 Domingo García García, “Nakúpolis: ciudad totonaca del futuro. Sueño, realidad o utopía” en Francisco López Bárcenas (coord.), *Pensamiento indígena Contemporáneo*. Suprema Corte de Justicia de la Nación, Ciudad de México, 2018, p. 105.

7 Miguel Hernández Díaz, “Pensamiento filosófico de los pueblos originarios en América Latina: Maya, Nahuatl y Quechua-aymara” en Francisco López Bárcenas (coord.), *Pensamiento indígena Contemporáneo*. Suprema Corte de Justicia de la Nación, Ciudad de México, 2018, p. 60.

uno mismo en dirección a la comunidad y viceversa. Ver en el reflejo de ese espejo no a mí, sino a toda la historia que me conforma como un ser humano hecho de maíz.

En la cultura náhuatl *in cencah nelly* expresa que el conocimiento es la manifestación de flor y canto⁸ (poesía). La filosofía náhuatl, expresada en difrasismos hace referencia a la relacionalidad de todas las cosas y la imposibilidad de entender el mundo de manera individual. En este sentido, el conocimiento es la expresión de la belleza, la flor y el canto, siendo un elemento propio del ser humano.

Estos ejemplos de conceptos abstractos que conforman un corpus de filosofía de carácter metafísico, no solo se quedan en eso (expresar realidades abstractas), sino que tienen implicaciones en la vida cotidiana, estos ordenes ontológicos se ven reflejados en un actuar ético, social y político. Esta metafísica está en dialéctica con el obrar en el día a día, por eso es una filosofía de la praxis, una filosofía de vida. Ahí radica la actualidad de su filosofía.

Esta crítica, en donde los principios metafísicos están obsoletos dada la actualidad posmoderna de la filosofía no es otra cosa que replicar el discurso occidental en donde el conocimiento debe de producirse bajo sus cánones; la incapacidad de producir metafísica hoy día solo es un problema de las sociedades posmodernas. Los pueblos originarios encuentran sus bases y principios en distintos ordenes cósmicos que no sólo establecen como son las cosas, sino como deben de ser.

En la esfera ética tenemos el término *kaxumbekua* que significa honorabilidad en los pueblos rarámuri, este conceto “aglutina otros valores como buena crianza, cortesía, amabilidad, servicio, respeto, dignidad, trabajo, ayudanza, reciprocidad y obediencia, la reunión de todos estos valores da la honorabilidad”⁹, en este sentido expresa diversos “deber ser” contenidos en un solo valor, esto implica distintas formas de ver el actuar humano en estos pueblos.

⁸ *Idem*

⁹ Alicia Lemus Jiménez, “Una reflexión sobre los conceptos de honor y prestigio y *kaxumbekua* “honorabilidad” en Francisco López Bárcenas (coord.), *Pensamiento indígena Contemporáneo*. Suprema Corte de Justicia de la Nación, Ciudad de México, 2018, p. 128.

Al unir necesariamente el *ser* con el *deber ser*, su filosofía no es únicamente de carácter metafísico, sino de la praxis también, es una filosofía del hacer: del *ser haciendo*¹⁰. Siguiendo esta línea, su filosofía adquiere relevancia en el ámbito ético, pero, sobre todo, en el político.

En la filosofía de la praxis de los pueblos originarios, o bien, del *ser haciendo*, el hacer nunca es individual, sino siempre colectivo: las acciones colectivas nunca velan por intereses individuales; en este entendido, podemos preguntarnos ¿hacia dónde se encamina su actuar colectivo? Aquí es en dónde reside la actualidad de los presupuestos metafísicos de la filosofía de los pueblos originarios: no solo fundamentan un orden ontológico cósmico, sino que están en una dialéctica constante con la circunstancia suya (pasado y presente histórico): el actuar se encamina hacia la mejora de su circunstancia.

Filosofías de la praxis: el sentido de comunidad como postura política

La filosofía de los pueblos originarios de México tiene como principal característica la praxis (filosofía de vida), el *ser haciendo*. Como se ha revisado, existe una dialéctica necesaria entre el ser y el hacer en la filosofía de estos pueblos; sin embargo, cabe preguntarnos hacia dónde está dirigido el *hacer* de estas sociedades.

Ramón Máiz explica que los tres pilares epistemológicos del indianismo son: a) de objetividad empírica, es decir, aceptar la existencia de los pueblos y las implicaciones que ello tenga, por ejemplo, aceptar su historia, autonomía, diferentes modos de organización social y política, etc.; b) principio de responsabilidad moral, o sea, nombrar a los sujetos o circunstancias responsables de las condiciones de vida de los pueblos originarios; c) principio de provisión de sentido, que significa hacer una inmersión en las raíces de la comunidad, tener conciencia de la memoria histórica¹¹.

10 En este trabajo se propone al concepto *ser haciendo* como una síntesis de la dialéctica que hay entre el *ser* y el *hacer* en la filosofía de los pueblos originarios de México; hace referencia a la filosofía de la praxis (filosofía de vida), entendiéndose que el ser solo tiene sentido en el hacer colectivo y comunal.

11 Ramón Máiz, “El indigenismo político en América Latina”. *Revista de estudios políticos Nueva Época*, núm. 123 (enero-marzo 2004), p. 162-163. [En línea]: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/904725.pdf> [Consulta: 16 de marzo, 2023].

El último de estos pilares es el que conduce la acción de estas filosofías de la praxis. La provisión de sentido, para los pueblos originarios, radica en reconocer la memoria histórica de su pueblo; hacer válida su historia honrando los cambios y permanencias que cada cultura ha experimentado; así como valorar el concepto de resistencia, que define, en gran medida, la circunstancia de estas sociedades en constante adaptación frente a cambios políticos, sociales, culturales y económicos.

Un pueblo es caracterizado por que “tienen un territorio, una historia, un origen, un idioma propio y un destino común”¹². Siguiendo con este razonamiento, dichos aspectos conforman la historia y vida de estos pueblos en sociedad, los cuales determinan su circunstancia. La dialéctica del *ser haciendo* de los pueblos originarios de México, por su naturaleza de praxis, decanta necesariamente en el hacer/transformar la circunstancia suya.

Esto solamente se logra haciendo conciencia de la memoria histórica propia y desarrollar los principios filosóficos encontrados en las raíces lingüísticas de estos pueblos, por ejemplo, el principio nosótrico tojolabal. En este sentido, su filosofía construida, desde categorías propias, idónea a su circunstancia, se convierte en una filosofía política.

La filosofía política, en general, se caracteriza por cuestionar modelos políticos, sociales y económicos; la filosofía política de los pueblos originarios de México cuestiona las implicaciones y consecuencias que han tenido estos modelos impuestos en las sociedades indígenas, tanto a lo largo de la historia, como actualmente. Los principios de estas filosofías cuestionan a la sociedad occidental de la dependencia e individualismo, por el contrario, la filosofía de los pueblos originarios es promotora de la vida en comunidad.

Sin embargo, “el origen de la exclusión de las naciones indias se encuentra enraizadas en la matriz de la nación y del Estado mismo, es decir, en la constitución mexicana”¹³. Podemos identificar, dentro de la historia México, que en la conformación del país no fue considerado el

12 Thaayrohyady Ndongu S. Bermúdez de la Cruz, “La autonomía de los pueblos indios y la legislación del Estado” en Alberto Saladino García (coord.), *El problema indígena. Homenaje a José Carlos Mariátegui*. Universidad Autónoma del Estado de México, Estado de México, 1995, p. 88.

13 *Ibid.* 85.

modo de vida comunal de los pueblos originarios, después de la Revolución de Independencia se tenía que dejar de ser “indio” para ser mexicano, borrando deliberadamente su injerencia en el terreno político.

El saqueo de la tierra y los cambios jurídicos alrededor de su posesión es uno de los ejemplos más claros de la circunstancia pasada y presente de los pueblos de México: “la venta legalizada del ejido crea una nueva reserva de mano de obra, haciendo del campesino y del indígena un peón de su propia parcela, acentuando más la desigualdad social y justificando la explotación y la injusticia”¹⁴

La transición de un modo de tenencia y producción comunal a la producción y propiedad privada ha costado muchos años de la historia del país; no obstante, para las sociedades indígenas representa también una transformación de indígena en peón y un desdibujamiento obligado de su modo de organización, producción, administración, etc., en pocas palabras, el modo de vida comunal.

No obstante, en la filosofía de los pueblos originarios, la tierra no es terreno para la explotación, tampoco es un bien que se pueda poseer, por el contrario, es el fundamento de la vida material y espiritual de los pueblos de México, por lo tanto, se valora y respeta. El respeto por la tierra y el valor del maíz como un elemento sagrado es permanencia en la historia.

La sabiduría de los abuelos y abuelas nos dice: “es necesario que respetes todo cuanto existe en la tierra, porque esto es lo verdadero y lo recto en nuestra vida y nuestra existencia”¹⁵. El respeto hacia la tierra es fundamental porque de ella se cosechan múltiples frutos, entre ellos el maíz, el cual “tiene vida, por el vivimos es nuestra sangre y nuestro cuerpo”¹⁶, este furto es el fundamento, no solo material, sino espiritual del vivir humano. La vida de los habitantes gira en torno a este alimen-

14 Miguel Martínez Hernández, “Panorama general de los problemas actuales de los indígenas en el Estado de México” en Alberto Saladino García (coord.), *El problema indígena. Homenaje a José Carlos Mariátegui*. Universidad Autónoma del Estado de México, Estado de México, 1995, p. 64.

15 Natalio Hernández Hernández, “Chicomexochitl: fundamento de la vida material y espiritual de los pueblos nahuas de la Huasteca” en Juan Carlos Casas García (ed.), *Filosofía e independencia desde América Latina y el Caribe*. Universidad Pontificia de México, Tlalpan Ciudad de México, 2019, p. 321.

16 *Ibid.* 322.

to, el ciclo de la vida y el ciclo del maíz son uno mismo: “sentíamos que nuestras vidas transcurrían junto con la vida y los ciclos del maíz”¹⁷

Uno de los aportes de la filosofía de los pueblos originarios es ver a la tierra y naturaleza como sujeto de derechos, saber que no es un bien material para la subsistencia, sino que fundamenta los ciclos espirituales de la vida humana. Así pues, se genera una crítica necesaria a un modo de consumista y utilitario, en el que la tierra y la naturaleza son vistas como recursos de los cuales la humanidad puede servirse; automáticamente se hace una crítica política a los principios capitalistas y expansionistas que fomentan el maltrato a la tierra.

“La praxis del comunitarismo fundamenta el modo de vida orientado a coadyuvar a la felicidad de los semejantes y desde ella a uno mismo en el cumplimiento de responsabilidades sociales asignadas o asumidas. Esta manera de actuación en ningún momento anula la dignidad personal, pues según hemos establecido, a las personas se les busca preparar para que internalicen como tales su rol de vida y le den sentido al participar en la satisfacción de los bienes espirituales y materiales propios y de la comunidad”¹⁸

El modo de vida comunal tiene raíces lingüísticas y principios metafísicos, pero tiene implicaciones en el ámbito ético y político. De este modo de ser se derivan principios fundamentales como lo son la reciprocidad, respeto, complementariedad, entre otros. Resulta relevante porque, sin tener la pretensión, en sí mismo construye una crítica política al modo de ser consumista, guiado por modos de producción capitalistas, en donde la practicidad y la liquidez son componentes fundamentales.

Conclusiones

Los principios filosóficos que promueven propuestas éticas y políticas, encuentran sus raíces en términos y conceptos que construyen órdenes ontológicos, es decir, explican la forma en la que el universo es;

¹⁷ *Idem*

¹⁸ Alberto Saladino García, “Los valores del indianismo”. *Ra Ximhai*, num. 2, vol. 9 (mayo-agosto, 2013), p. 55. [En línea]: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4731727> [Consulta: 10 de marzo, 2023].

en este sentido, el hacer político y ético se encuentran ya en el ser del mundo nosótrico. La necesidad de pensar la circunstancia con base en categorías propias conduce a que: “la refundación del Estado mexicano conducirá a la búsqueda de varios equilibrios: entre federación-región, sociedad-Estado, pueblos indios y pueblo mestizo”¹⁹.

Para los pueblos originarios, “una ética de la resistencia se concibe incluso como un arma más poderosa”²⁰, los principios éticos son parte de una filosofía política, una filosofía de la resistencia en la que hacer comunidad y ser comunidad brinda formas diferentes de relacionarse con el mundo y la otredad.

Bibliografía:

CASAS GARCÍA, Juan Carlos (ed.), *Filosofía e independencia desde América Latina y el Caribe*. Universidad Pontificia de México, Tlalpan Ciudad de México, 2019.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco (coord.), *Pensamiento indígena Contemporáneo*. Suprema Corte de Justicia de la Nación, Ciudad de México, 2018.

MÁIZ, Ramón, “El indigenismo político en América Latina”. *Revista de estudios políticos Nueva Época*, núm. 123 (enero-marzo 2004) [En línea]: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/904725.pdf>

SALADINO GARCÍA, Alberto (coord.), *El problema indígena. Homenaje a José Carlos Mariátegui*. Universidad Autónoma del Estado de México, Estado de México, 1995.

SALADINO GARCÍA, Alberto, “Los valores del indianismo”. *Ra Ximhai*, num. 2, vol. 9 (mayo-agosto, 2013) [En línea]: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4731727>.

19 *Op. cit.* Thaayrohyady Ndongu S. Bermúdez de la Cruz, “La autonomía de los pueblos indios y la legislación del Estado” ... p. 91.

20 Manuel Bolom Pale, “Filosofía tsotsil: una apuesta ética-política” en Juan Carlos Casas García (ed.), *Filosofía e independencia desde América Latina y el Caribe*. Universidad Pontificia de México, Tlalpan Ciudad de México, 2019, p. 337-338.

Stones, Concrete and Abstract: Artifacts that Create and Destroy Worldviews in Pre-Cuauhtémoc Mexico

Randall Rodriguez
University of Oregon

*Grim stones whose gray lips keep your secret well,
Our hands that touch you touch an ancient terror;
An ancient woe, colossal citadel
Of some fierce faith, some heaven-affronting error.*

- Katharine Lee Bates, "At Stonehenge"

Cuando trabajaba en la construcción (entre otras cosas), todos teníamos nuestros propios martillos. Todos los seleccionábamos por nuestra cuenta y nunca utilizábamos los de otra persona sin permiso. Eran piedras de toque de nuestra naturaleza de carpinteros y constructores. Pero utilizábamos mucho más las atornilladoras y las sierras que los martillos. Sin embargo, los martillos transmitían más significado que el resto de nuestras otras herramientas y no sé muy bien por qué. Me ha fascinado durante muchos años. Nosotros, los académicos, también lo hacemos. Mis colegas y yo tenemos este tipo de intimidación con nuestros libros, por ejemplo. Utilizamos mucho más nuestras impresoras y ordenadores portátiles, pero esos tomos viejos y polvorientos nos transmiten más significado. También reconocemos más de ese significado en los demás. Cuando visitamos las casas de los demás, lo primero que hacemos es inclinar la cabeza hacia un lado y tomar los títulos de sus estanterías. Creemos que así podemos conocernos mejor, y así es. Nos reconocemos y reconocemos al otro en los lomos de esos libros. Sin embargo, en realidad podríamos aprender más si miráramos la impresora y leyéramos lo que escribe el otro, pero la estantería está más viva de significado por alguna razón. No se trata únicamente de un fenómeno contemporáneo. El trabajo que presento aquí es un análisis afectivo de estos tipos de artefactos. Bueno, artefactos similares, la piedra Coyolxauhqui y el metate. Los martillos y los libros imparten algún tipo de significado iluminador, pero los que abordo en esta ponencia imparten, afirmo, un significado constrictivo y destructivo. Y reflexionando sobre

artefactos como éstos, podemos comprender mejor a los pueblos originarios, entender mejor nuestra situación actual, y elaborar un proyecto de liberación más eficaz. En el trasfondo de este análisis hay un esfuerzo por exponer algunas formas en que los colonizadores pudieron adaptar los artefactos (y creencias) indígenas para sus propios fines nefastos.

Digamos que empiezo adoptando una forma posmoderna de pensar sobre nosotros mismos, nuestros espacios, y nuestras cosas. Me remito a Gloria Anzaldúa para explicar esta forma de pensar. Vinculo esta forma de pensar a los elementos concretos y abstractos de esas cosas o, mejor dicho, artefactos. Estos dos términos aparecen repetidamente a pesar de que estoy pidiendo que pensemos en ellos como inextricablemente entrelazados. Creo que es eficaz en dos sentidos. En primer lugar, si comprendemos la naturaleza entrelazada de los artefactos, la experiencia y la creencia, resulta más claro cómo estos artefactos imparten conocimiento a los usuarios aparentemente a través de planos físicos, espirituales y mentales. Espero que los artefactos que exploremos también apoyen este modelo, aunque sólo sea a posteriori. En segundo lugar, si habitamos la forma de experiencia del mundo de Gloria Anzaldúa, nos acercaremos más a esas formas indígenas de pensamiento.¹

Específicamente digo en el ensayo: En lo sucesivo la palabra concreto describirá dimensiones corporales y tangibles. El abstracto, por su parte, describirá las dimensiones conceptuales e intangibles. En un contexto moderno dualista, no podemos ver cómo se entrelazan lo abstracto y lo concreto, y perdemos en cómo se transmite el significado. Sin embargo, una perspectiva no dualista reconoce que lo abstracto y lo concreto están entrelazados y, por tanto, es una imagen más completa del mundo. Con esta imagen más completa, se revela cómo pueden utilizarse los artefactos para transmitir significados a sus usuarios. Cuando interactuamos con artefactos, éstos se mueven entre espacios concretos y abstractos y los ocupan éstos simultáneamente. Al ocupar ambos espacios, los artefactos pueden utilizarse para inhibir el movimiento espacial e influir en el modo en que sus usuarios entienden el mundo. Dicho de otro modo, se pueden utilizar para transmitir simultáneamente a los usuarios significados concretos y abstractos. Algunos artefactos pueden

¹ Gloria Anzaldúa, *Light in the Dark/Luz En Lo Oscuro* (Durham and London: Duke University Press, 2015), 25-26.

utilizarse para transmitir un significado que crea un binario de género y domina a las mujeres. Para entender cómo los artefactos pueden ser usados para transmitir significados dominantes y destructivos, interrogaré cómo la piedra *Coyolxauhqui* y el *metate* fueron usados para dominar a las mujeres *mexicas* pre-*Cuauhtémoc*.

Debería retroceder aquí y explicar algunos otros términos. Pre-Cuauhtémoc es un término que tomé (o robé) del arqueólogo Kurly Tlapoyawa.² Me gusta y uso este término porque reestructura la historia del encuentro en términos de los pueblos indígenas y nos obliga a pensar de manera diferente sobre este cambio paradigmático. A continuación, digo: Afirmando que la naturaleza completa o entrelazada de los artefactos puede convertirlos en herramientas eficaces de dominación y destrucción. Si los artefactos sólo pudieran utilizarse para transmitir significados abstractos, algunas normas sociales podrían influir en los usuarios, pero su movilidad concreta y social sólo se vería inhibida marginalmente. Si, por el contrario, los artefactos sólo sirvieran para transmitir unos significados concretos, los usuarios podrían simplemente evitar esos artefactos. Las normas derivadas de lo abstracto se combinan con las restricciones creadas por lo concreto para imponer (o destruir) una cosmovisión.

Termino este primer apartado sobre lo abstracto y lo concreto diciendo: El error que cometemos es pensar que las normas abstractas y las restricciones concretas están separadas y, por lo tanto, nuestra comprensión del mundo es incompleta. Incluso algunos de los dispositivos humanos más abstractos tienen una influencia concreta, lo que hace que expresar ejemplos sea extremadamente rigurosos. El cuento de Rapunzel puede decir abstractamente al oyente algo sobre la dinámica de género, la obligación de ser madre, o la heterosexualidad compulsoria. Sin embargo, cuando escuchamos la historia, sentimos el desgarramiento de su cabello en nuestro cuero cabelludo, la prisa de su huida en nuestro pecho y la ansiedad de su aislamiento en nuestro estómago. Los artefactos concretos pueden utilizarse para transmitir significados de forma similar. Sobre todo, cuando están entrelazados con un mito, historia, o superstición abstracta. Esto se vuelve confuso en la colonialidad porque

2 Kurly Tlapoyawa 2017. *Our Slippery Earth: Nawa Philosophy in the Modern Age*, mexika.org. 10.

lo concreto y lo abstracto se malinterpretan como si fueran separados o desenlazados.

En la siguiente sección se profundiza en la piedra de Coyolxauhqui. Empiezo aquí, quizá irresponsablemente, porque de estos dos artefactos, éste es el más difícil de argumentar. La piedra está más, si seguimos pensando en términos dualistas, situada en lo abstracto que en lo concreto. Odio separar estos modos de existencia, pero creo que podría ser la mejor manera de llegar a ello con esta discusión. En cualquier caso, empiezo contando rápidamente el mito.

El mito de la luna, *Coyolxauhqui*, es también el mito de *Huitzilopochtli*, el dios patrón de los *Mexicas* y el quinto sol. El ensayo de Agnes Rafferty “Searching for the Female Divine in Mexico: Reflections on the Symbolic Significance of Male and Female Aspects of the Deity” (2000) ofrece una lectura feminista de este mito y reconoce su papel en la definición de las relaciones de poder de género.³ El mito comienza cuando *Coatlicue*,” la diosa cosmogónica de la Tierra... que había parido a la luna (*Coyolxauhqui*), y las estrellas”⁴ se queda embarazada. *Coyolxauhqui* teme perder su promesa de primogenitura al niño nuevo y ataca el templo de *Coatlicue* con cuatrocientos de sus hermanitos, o más bien las estrellas.⁵ Al instante, *Huitzilopochtli* nace completamente crecido y armado. Él decapita a su hermana, hace rodar su cuerpo por la montaña *Coatepec* y ocupa su lugar como el quinto sol.

Me decanto por Agnes Rafferty y Elizabeth Sallas porque ambas tienen una lectura feminista de este mito y su contexto cultural. A veces me preocupa que nos aferremos a los vestigios del pasado, especialmente en los casos de pueblos colonizados, porque esos vestigios están tan dispersos y son tan escasos que nos sentimos obligados a aferrarnos a ellos sin cuestionarlos. La lectura de Rafferty y Sallas alteró fundamentalmente mi forma de interpretar la historia de Coyolxauhqui, creo que para mejor.

3 Agnes Rafferty, “Searching for the Female Divine in Mexico: Reflections on the Symbolic Significance of Male and Female Aspects of the Deity.” *Feminist Theology* 8, no. 24, (2000), 90-92.

4 *Ibid.* 90. Rafferty utiliza una convención ortográfica náhuatl diferente pero igualmente reconocida. *Mi traducción.

5 *Ibid.* 91. Rafferty señala que algunas versiones del mito afirman que *Coyolxauhqui* quería proteger a su madre. Esta versión promueve la solidaridad, pero creo que la diferencia no afecta a esta discusión.

También incluyo la obra de Nicolas Balutet en esta conversación porque él ve un tema de ferocidad en las diosas mexicas (a falta de un término mejor que diosas) y por lo tanto un miedo al poder femenino, o al menos una justificación para la dominación de las mujeres.⁶ La cuestión del patriarcado colonial frente al posible patriarcado indígena surge también en esta sección, por lo que, evidentemente, dependo de Segato y Lugones para esa parte de la conversación. La parte que se complica aquí son los elementos físicos y sociales entrelazados de la piedra *Coyolxauhqui*. Intento apoyar las afirmaciones afectivas de la sección anterior explicando cómo estas realidades aparentemente separadas se entrecruzan de forma práctica y vivida. Es decir, no están separadas.

La piedra de *Coyolxauhqui* es, por tanto, un recordatorio concreto de un mito abstracto que presenta la feminidad como lo opuesto a lo que debe ser venerado, y los cuerpos de las mujeres como desechables, como los cuerpos de los sacrificados. Los hombres son presentados como guerreros que luchan contra feroces fuerzas femeninas para garantizar que el sol vuelva a salir o, mejor dicho, que el cosmos se perpetúe. La piedra *Coyolxauhqui* es un artefacto utilizado en rituales de sacrificio, pero no inhibe la movilidad de las mujeres de manera concreta, tanto como el simbolismo abstracto relega a las mujeres *mexicas* a un estatus inferior al de los hombres *mexicas*. Aquí, la imagería de la hermana traidora, el cuerpo femenino roto, y el conflicto entre el sol y la luna, o más bien entre lo masculino y lo femenino; transmite una narrativa sobre la inferioridad de la mujer.

En la próxima sección trabajo con un segundo artefacto de piedra del imperio *mexica* que creo transmite un significado similar. El Metate, como muchos de nosotros sabemos, ha permanecido como parte de nuestra herencia cultural y de nuestras experiencias vividas. Hoy en día, transmiten un significado diferente y sirven como reliquias culturales. Para las mujeres *mexicas*, el metate habría sido una responsabilidad. Aun así, hay expertos contemporáneos que opinan que esta responsabilidad no era opresiva. Esta postura igualitaria pragmática puede ser una sobre-simplificación de la estructura social *mexica*, pero se alinea con

6 Nicolas Balutet, "La Vagina Dentada O El Miedo A La Castración Entre Los Aztecas," *Género y Sexualidad en el México Antiguo*, editado por Miriam López Hernández and María J. Rodríguez-Shadow, (Puebla: Centro De Estudios De Antropología De La Mujer, 2011).

la tesis de Lugones de que el proyecto colonial trajo consigo una organización social patriarcal.⁷ El simple hecho de utilizar un *metate* ocupaba gran parte del tiempo y la energía de las mujeres *mexicas* e inhibía su movilidad espacial. Es difícil participar en el mundo social/político mientras no se puedan ocupar los espacios sociales y el uso del metate habría sido un obstáculo. Es más, no hay posibilidad de desembarazar la movilidad espacial (concreta) de la movilidad social (abstracta) porque ambas están fundamentalmente entrelazadas. Este tipo de arreglo continuaría cercenando la agenda de los colonizadores españoles tras la invasión.

He aquí uno de los momentos que creo que ayuda a que la naturaleza entrelazada de lo abstracto y lo concreto cobre cierto sentido. Nuestra forma de pensar cambia nuestra forma de movernos por el mundo, y nuestra forma de movernos por el mundo afecta a nuestra forma de pensar. Algunos artefactos pueden hacer parte de ese trabajo de modos similares. Aún más importante, los artefactos de las mujeres *mexicas* anteriores a Cuauhtémoc inhibían su movimiento en el mundo y, por lo tanto, afectaban sus visiones del mundo y sus experiencias vividas. Esto es, no diferente, pero tal vez un poco más fácil de entender para nuestras (o mis) mentes occidentalizadas que cómo sucede lo mismo con la piedra *Coyolxauhqui*. Permítanme volver a Segato.

Esta imagen, sin embargo, puede no ser lo bastante compleja para captar el alcance de la feminidad, ni los muchos matices de una red social compleja. A diferencia de la piedra *Coyolxauhqui*, el *metate* se utilizaba mucho después de la llegada de los invasores españoles, lo que puede apoyar la teoría de Segato sobre el patriarcado de baja y alta-intensidad. Ella explica cómo los poderes coloniales producen el cambio del patriarcado de baja-intensidad a uno de alta-intensidad.⁸ Al aprovechar las piedras angulares de baja-intensidad y abrir aún más una brecha entre los acuerdos de género más porosos, la nueva y más opresiva estructura social se disfraza de tradiciones precoloniales. Ella lo explica:

7 Lugones (2007) 187.

8 Segato (2021) 794-95. Otra vez, estoy utilizando una traducción al inglés.

...en realidad, la colonización aumentó la jerarquía en el pueblo, agravando la desigualdad y elevando el rango de los que ya estaban en el poder: ancianos, caciques y hombres en general. Como ya he explicado, aunque es verdad que la jerarquización siempre ha existido, y también es verdad que las relaciones de género implicaban desigualdad de poder y prestigio, esas desigualdades se acentuaron a raíz de la intervención del Estado colonial y de la introducción de la aldea en el orden moderno colonial. *Se produjo una mutación bajo el manto de una aparente continuidad.*⁹

El *metate* podría haber servido precisamente para este propósito en el proyecto colonial de México, y la teoría de Segato podría explicar por qué los colonizadores nunca se preocuparon de deshacerse del *metate*. Esto también puede aclarar por qué expertos como Townsend están seguros de que los acuerdos de género precoloniales no se utilizaban ni para dominar ni para destruir. Segato también puede dar sentido a la postura aparentemente contradictoria de Soustelle cuando afirma: “[e]l hombre era el jefe indiscutible de la familia, y el ambiente familiar era decididamente patriarcal,”¹⁰ en un momento y en el siguiente afirma “[n]o obstante, no debe pensarse en la mujer mexicana como una especie de perpetua menor de edad: aunque vivía en una sociedad dominada por los hombres, de ninguna manera estaba subyugada como podría suponerse en un principio.”¹¹ El género, como señala Segato, podría haber desempeñado un papel en la organización social, pero un binario de género estricto habría sido importado por la modernidad colonial.¹² El *metate*, en este caso, proporcionaría un sitio útil para comenzar esta reorganización colonial. El *metate* ya se utilizaba para transmitir una imagen abstracta del deber doméstico y un impedimento concreto de los espacios sociales fuera del hogar. Por lo tanto, el proyecto colonial sólo necesitaba reforzar las limitaciones creadas por el *metate* para imponer estatus sociales separados más fuertes. La importancia aquí es que el tiempo y la energía dedicados a cocinar lotes de *texcalli* diferenciados por género, diferenciados por género porque hombres y mujeres no podían comer de los mismos lotes, limitaba la capacidad de las mu-

9 *Ibid.* 796.

10 Soustelle (1961) 183.

11 *Ibid.* 183.

12 Segato (2021) 789.

jeros de estar fuera de la “cocina.” Me reconozco que he sido crítica del papel del metate en la creación de una, lo que yo llamo, cosmovisión destructiva para las mujeres *mexicas* y me doy cuenta que esto puede ser desagradable ya que después de la invasión española, el significado asociado con el metate se transformó. En realidad, la idea original de este artículo iba a retomar esa transformación e incluir a las soldaderas en la conversación. Esta versión de la ponencia es mejor porque está contenida en esta época entre los días nómadas de los *mexicas* y la invasión, pero hay algo que ganar de ese otro momento de la historia. Yo hubiera ido más lejos y hubiera dicho que la liberación que las soldaderas crearon del metate fue temporal o fugaz, pero, como dije, éste es un momento importante y probablemente merezca su propio tratamiento a fondo.

La siguiente y última sección la llamo “Reflexiones Finales Sobre Dualidades Y Binarios Erróneos”. Me gustaría comentar el contenido ahora, pero es, francamente, un poco largo. Me limitaré a leerlo ahora en lugar de intentar resúmelo.

Reflexiones Finales Sobre Dualidades Y Binarios Erróneos.

Rita Laura Segato podría llamar al arreglo de género *Mexica*, “una dualidad jerarquizada donde cada término está dotado de plena existencia política y ontológica, a pesar de ser desigual.”¹³ Esta relación *inamic* puede haber sido problemática, pero ella sostiene que el sistema binario es más opresivo porque causa suprime de los géneros no masculinos.¹⁴ Segato ilustra la estructura binaria como “una matriz del Uno y sus otros.”¹⁵ El código binario comparte esta organización. La

13 *Ibid.* 792.

14 Maffie (2014) 137-38. Maffie explica aquí el significado de las relaciones *inamic* según los *Mexicas*. Es, otra vez, una discusión que va mucho más allá del alcance de este ensayo, pero lo que diré es que vivir en la colonialidad confunde muchas de estas relaciones como antitéticas en lugar de “complementarias” sino “antagónicas”. La muerte, por ejemplo, no es la antítesis de la vida sino su “opuesto complementario” *inamic*. La vida garantiza la muerte, la muerte crea la posibilidad la vida, etcétera. Aunque no utiliza los términos o las ideas del mismo modo, claro Segato está preocupada por el poder destructivo de un error de categoría similar. La colonialidad no reconoce la feminidad como el polo *inamic* a la masculinidad, borra la feminidad. Por tanto, la feminidad no es un rasgo de humanidad, las mujeres y las personas no-binarias no son algo complementario a los hombres, son fantasmas desprovistos de humanidad y de estatus social; son objetos que hay que dominar y despreciar.

15 Segato (2021) 792.

lengua se compone de unos y ceros, o cosas y nada. En pocas palabras, el suprimir del otro o de otros posibles es más amplio que la mera exclusión. La discusión sobre el género en el México pre-*Cuauhtémoc*, aun considerando la dualidad de Segato, merece su propio tratamiento. Me he centrado en gran medida en el papel y el estatus de la mujer en el México pre-*Cuauhtémoc*, que puede reforzar el binario de género colonial opresivo, pero la fluidez de género y las personas no-binarias también son importantes para esta conversación. La piedra *Coyolxauhqui* y el *metate* fueron utilizados para dominar a las mujeres, aunque ciertamente contribuyeron a la dominación de los *Mexicas* no-binarios, estos dos artefactos apuntan directamente a una dualidad de género que puede ser motivo de preocupación sobre la organización de género de los *Mexicas*.

El sistema de complementariedad de género ‘separados pero iguales’ de Elizabeth M. Brumfiel, puede ejemplificar la dualidad jerárquica de Segato.¹⁶ Brumfiel utiliza el término “complementarias” para describir las relaciones de género porque este término capta una interdependencia que no captan otros. Los hombres necesitan a las mujeres para desempeñar estas funciones domésticas, las mujeres necesitan a los hombres para desempeñar también sus funciones no domésticas, uno depende del otro o, mejor dicho, dependen el uno del otro. El análisis de Brumfiel es similar a la definición de Maffie sobre la relación *inamic* entre feminidad y masculinidad.¹⁷ Si bien Brumfiel, como Salas, se preocupa de que “[l]a desigualdad de género era incipiente entre los Aztecas. Espero que la dominación masculina se hubiera desarrollado aún más bajo el estado Azteca...”¹⁸ Balutet, sin embargo, se muestra más escéptico y afirma que prácticas y tradiciones como las ceremonias de *Ochpaniztli* son ejemplos precoloniales de dominación y miedo masculinos. En específico, afirma:

Aunque tenían a las mujeres bajo su yugo, temían perder dicha supremacía que los relegara a un papel inferior, subalterno, débil, pasivo y desplegaron por lo tanto un aparato ritual catártico que

16 Elizabeth M. Brumfiel, “Aztec Women: Capable Partners and Cosmic Enemies,” *The Aztec World*, ed. Elizabeth M. Brumfiel and Gary M. Feinman (New York: Abrams, 2008) 88.

17 Maffie (2014) 138.

18 Brumfiel (2008) 102. *Mi traducción.

daba fe de su angustia para exorcizarla mejor. Las ceremonias de la veintena Ochpaniztli abren, en mi opinión, la puesta en escena de la victoria masculina sobre las mujeres.¹⁹

Es claro que los rituales y las representaciones de las fuerzas divinas transmiten significado a los *Mexicas*, para los hombres este significado es que la dominación es masculinidad y los hombres deben temer perder esa dominación. De alguna manera, el miedo de los hombres a la feminidad no se convirtió en poder para las mujeres. Para las mujeres, estos rituales y representaciones de las fuerzas divinas caracterizan a la feminidad como malvada y peligrosa, aunque no poderosa. Estos mensajes sólo pueden transmitirse de dos maneras a dos grupos, porque un grupo controla las narraciones y los propios artefactos. En este caso, los hombres *Mexicas* controlan la plasticidad de los artefactos, cómo se usan, cómo se perciben y cómo se mueven entre lo abstracto y lo concreto. Los hombres *mexicas* se aseguran la autoridad para dominar y destruir a través del control de esa plasticidad. Por lo tanto, las preocupaciones de Balutet aportan una mejor comprensión de la dinámica de género *mexica*.

Existe un paralelismo, en la colonialidad, entre la bifurcación estricta del género y la ruptura entre lo abstracto y lo concreto. Tanto el binario de género como la separación de lo abstracto y lo concreto son originalmente menos distinguibles en las sociedades indígenas, incluyendo (aunque menos de lo que nos importa admitir) a la sociedad *Mexica*. Esta brecha profunda entre ambos conjuntos es un error del proyecto moderno. Tras una ruptura binaria de género, se impone la heterosexualidad obligatoria y la fluidez de género se borra de la percepción pública. Está claro que la gente sigue viviendo sus vidas de esta manera, pero la inexactitud empuja a muchas personas a las afueras de la sociedad. Un error similar se produce al separar lo abstracto de lo concreto. Al considerar estas dimensiones por separado, perdemos una visión completa del mundo o, en este caso, de los artefactos y el modo en que se utilizan para transmitir significados. La piedra *Coyolxauhqui*, por ejemplo, pierde la capacidad de dominar y destruir cuando el mito deja de interpretarse como entrelazado con la propia piedra y ésta queda relegada a una oscura antigüedad. El *metate* también experimenta una

¹⁹ Balutet (2011) 167.

transformación. Una vez separadas las supersticiones del *metate*, éste sólo parece inhibir el movimiento concreto de sus usuarios. Así es como esta transformación parece estar ocurriendo, pero el *metate* es reinscrito por la clase dominante con un nuevo significado abstracto para continuar con su utilidad como herramienta de dominación. La afirmación que hago a grandes rasgos es que los elementos entrelazados de artefactos como la piedra *Coyolxauhqui* y el *metate* hacen posible transmitir significado y, por tanto, dominación a sus usuarios. Esta dominación puede destruir la cosmovisión, la movilidad y la imagen de uno mismo. Creo que los binarios modernos tienden erróneamente a separar los aspectos abstractos de las condiciones concretas. Este error complica la explicación de cómo artefactos como la piedra *Coyolxauhqui* y el *metate* pueden utilizarse para transmitir significados a sus usuarios. La piedra de *Coyolxauhqui* refuerza el imaginario sexista contenida en el mito y hace que éste sea más difícil de descartar como fábula parroquial. Las supersticiones y mitos asociados al *metate* fomentan un sentido del deber asociado a la femineidad y hacen que el uso de algún otro utensilio culinario (menos exigente) no sea más que una ocurrencia tardía.²⁰ La brecha dualista hace que busquemos por todas partes las herramientas de la dominación cuando pueden estar justo a nuestros pies.

Bibliografía

- Anzaldúa, Gloria. *Light in the Dark/Luz En Lo Oscuro*. Durham and London: Duke University Press, 2015.
- Balutet, Nicolas. “La Vagina Dentada O El Miedo A La Castración Entre Los Aztecas.” *Género y Sexualidad en el México Antiguo*, edited by Miriam López Hernández and María J. Rodríguez-Shadow, 147-73. Puebla: Centro De Estudios De Antropología De La Mujer, 2011.
- Brumfiel, Elizabeth M. “Aztec Women: Capable Partners and Cosmic Enemies,” *The Aztec World*. Edited by Elizabeth M. Brumfiel and Gary M. Feinman, 87-104. New York: Abrams, 2008.

²⁰ Hay mitos asociados con el metate que he optado por excluir de este ensayo no porque no ofrezcan una revelación, sino porque requieren más análisis del que puedo ofrecer aquí. De hecho, el mito de *Cihuacóatl* por sí solo puede requerir su propia reflexión.

- Kilroy-Ewbank, Lauren. "The Templo Mayor and the Coyolxauhqui Stone" *Smart History: The Center for Public Art History*, Accessed November 26, 2022. <https://smarthistory.org/templo-mayor-at-tenochtitlan-the-coyolxauhqui-stone-and-an-olmec-mask/>
- Lugones, María. "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System" *Hypatia* Volume 22, No. 1, Writing Against Heterosexism (Winter, 2007), pp. 186-209 Published by Wiley on behalf of Hypatia, Inc. <https://www.jstor.org/stable/4640051>.
- MacKinnon, Catharine A. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1984.
- Maffie, James. *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*. Boulder: University Press of Colorado, 2014.
- Rafferty, Agnes. "Searching for the Female Divine in Mexico: Reflections on the Symbolic Significance of Male and Female Aspects of the Deity." *Feminist theology* 8, no. 24 (2000): 83-94.
- Salas, Elizabeth. *Soldaderas in the Mexican Military: Myth and History*. Austin: University of Texas Press, 1990.
- Segato, Rita Laura. "Gender and Coloniality: From Low-Intensity Communal Patriarchy to High-Intensity Colonial Modern Patriarchy." Translated by Pedro Monque. *Hypatia*. 36, 781-799. 2021 <https://doi.org/10.1017/hyp.2021.58>
- Soustelle, Jacques. *The Daily Life of Aztecs on the Eve of the Spanish Conquest*. Translation by Patrick O'Brian. London: Weidenfeld and Nicolson, 1961.
- Tlapoyawa, Kurly. 2017. *Our Slippery Earth: Nawa Philosophy in the Modern Age*, mexika.org.
- Townsend. Camilla, "'A view from the metate' - women and the Aztec world," *Mexicolore*, April 15th, 2010. <https://www.mexicolore.co.uk/aztecs/moctezuma/women-and-the-aztec-world>

Conceptos fundamentales del pensamiento

binnizá (zapoteca): pe, bi, pee y bii.

Raúl Peza Salazar

Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH)

Raúl Trejo Villalobos

Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH)

Desde mediados del siglo XIX hubo una preocupación constante por parte de los *Binnizá* (Zapotecas) por el conocimiento, preservación y reproducción de su cultura. Entre los primeros preocupados de esta tarea encontramos a Juana Catalina Romero (1837-1915), Acadió G. Molina (1864-1924), Wilfrido Cruz Cruz (1898-1948), Andrés Henestrosa (1906-2008), Gabriel López Chiñas (1911-1983), Gregorio López López (1920-2008), Víctor de la Cruz (1948-2015).

Pero en lo que concierne a lo específicamente filosófico, el que empieza las indagaciones es Wilfrido C. Cruz en su: *Tonalamatl Zapoteca. Ensayo sobre su interpretación lingüística* (1935)¹. Dicha obra se compone de cinco ensayos: 1. *El Tonalamatl zapoteco*; 2. *Los numerales zapotecos y su representación gráfica*; 3. *El mito y la leyenda de los zapotecos*; 4. *Los Binigulaza*; y, 5. *Guelaguetza*. Además de esta obra, en 1946 Wilfrido publica otra de vital importancia para las indagaciones sobre el pensamiento filosófico *Binnizá: Oaxaca Recóndita. Razas, idiomas, costumbres, leyendas y tradiciones del estado de Oaxaca*². En dicho texto el abogado, lingüista y pensador *Binnizá* indaga cuestiones sobre los pueblos originarios de Oaxaca, los distintos dialectos de la lengua *Didxazá* (Zapoteca) y conceptos de índole filosófico, jurídico, médico, científico, arquitectónicos además de mitos y leyendas *Binnizá*. En 2004, Samael Hernández Ruiz publicó el *Vocabulario Zapoteco*³, obra rescatada de los archivos de Wilfrido C. Cruz. Este texto no sólo es una contribución a la lengua *Didxaza* (Zapoteco), sino que además

1 Cruz, W. (1935). *Tonalamatl zapoteca. Ensayo sobre su interpretación lingüística*. Oaxaca: Imprenta del estado de Oaxaca de Juárez.

2 Cruz, W. (1946). *Oaxaca Recóndita. Razas, idiomas, costumbres, leyendas y tradiciones del estado de Oaxaca*. México D.F: Talleres litográficos "Beatriz de Silva".

3 Cruz, W. (2004). *Vocabulario Zapoteco*. Oaxaca: Productos gráficos el Castor.

permite corroborar y comparar los conceptos que venía indagando en sus textos el pensador *Binnizá*.

Wilfrido C. Cruz que había tenido como lengua materna el *Didxazá* (Zapoteco) del ismo, no confió únicamente en sus conocimientos de la lengua, además acudió a las fuentes disponibles en la época. Refiere principalmente tres obras: *Vocabulario en Lengua Zapoteca* (1578); *Arte en lengua zapoteca* (1578)⁴; y, *Vocabulario Castellano – Zapoteco* (1893)⁵. Es importante señalar que Wilfrido. C. Cruz ya se percataba de que, el *Didxazá* (Zapoteco) de los primeros dos libros era de los Valles Centrales y que el último es una actualización con vocabulario contemporáneo⁶.

Poco más de una década después de la publicación del *Tonalamatl Zapoteca*, en 1947 Gregorio López López, publica: *En pos de una filosofía Zapoteca*⁷. En dicha obra es evidente la influencia de Wilfrido C. Cruz sobre todo en nociones tomadas del *Tonalamatl Zapoteca* y *Los conceptos fundamentales de la civilización Zapoteca* (1939). De 1947 a 1961, por casi tres lustros Gregorio López indaga en los conceptos filosóficos *Binnizá* (Zapotecas), publicando obras como: *Miserere, ironía eterna* (1953)⁸, *La filosofía de los zapotecas* (1955)⁹, *La guelagueza* (1957)¹⁰, y, *Esquema del pensamiento filosófico zapoteca* (1961)¹¹. Aunque Gregorio López empezó guiándose de Wilfrido C. Cruz, sus fuentes refieren que acudió a las obras de otros literatos y pensadores *Binnizá* como: Andrés Henestrosa y su obra *Los Hombres que dispersó la danza* (1929) y Gabriel López Chiñas y su obra *Los Vinnigulasa*.

4 Cordova, J. (1578). *Arte en lengua zapoteca*. México: En casa de Pedro Balli.

5 Junta Colombina de México (1893). *Vocabulario Castellano - Zapoteco*. México: Oficina tipográfica de la secretaria de fomento.

6 Algo en lo que coincide con Stark Smith que estudió ambos textos y llegó a las mismas conclusiones, en su ensayo: *La Ortografía del Zapoteco en el Vocabulario de fray de Córdova* (2003).

7 López L., G. (Julio-septiembre 1947). *En pos de una filosofía zapoteca*. Filosofía y letras. Tomo XIV. Vol. 27. No. Pág. 9-20. México: Imprenta universitaria.

8 López L., G. (enero-junio 1953). *Miserere, ironía eterna*. Filosofía y letras. Tomo XXV. Vol. 49-50. No. Pág. 263-270. México: Imprenta universitaria.

9 López L., G. (enero-diciembre 1955). *La filosofía de los zapotecas*. Filosofía y letras. Tomo XXIX. Vol. 57-58-59. No. Pág. 85-98. México: Imprenta universitaria.

10 López L., G. (enero-diciembre 1957). *La Guelagueza*. Filosofía y letras. Tomo XXXI. Vol. 63-64-65. No. Pág. 221-228. México: Imprenta universitaria.

11 López L., G. (1961). *Esquema del pensamiento filosófico zapoteca*. México: Imprenta universitaria.

Cuentos de Juchitan (1940). Lo que hizo Gregorio López López fue darles carácter filosófico a los conceptos *Binnizá* y además de que al final esquematizó lo trabajando Wilfrido C. Cruz.

Víctor de la Cruz Pérez fue el siguiente en seguir la tradición volviendo nuevamente a las fuentes para repensar los conceptos de carácter metafísico y filosófico *Binnizá* (Zapoteca). En 1996 el Juchiteco empezó investigaciones sobre los antiguos *Binnizá* que cristalizaron en la tesis doctoral que se presentó en 2002 con el título de “*El pensamiento de los Binnigula’sa: cosmovisión y calendario*”¹². Este trabajo que sirvió a Víctor de la Cruz para obtener el grado de Doctor en estudios mesoamericanos. Dicha investigación vio la luz como libro publicado en 2007 y titulado: “*El pensamiento de los Binnigula’sa’: cosmovisión, religión y calendario con especial referencia los Binnizá*”¹³. En esta obra, el pensador juchiteco repasa los conceptos planteados por los pensadores *Binnizá* del istmo y de otras regiones. Además de que, lo hace a la luz de fuentes a los que no tuvieron accesos sus antecesores y sumado el amplio conocimiento que tenía de la literatura *Zá* del istmo, condensado en la antología titulado: “*Guie’sti’ diidxazá. La flor de la palabra*” (1983). Obra que tuvo la primera edición en 1983¹⁴ y en 2013¹⁵ se publicó la última edición ampliada y corregida por el mismo autor.

En la actualidad hay una nueva generación de pensadores y pensadoras dando continuidad a la tradición tanto en los Valles centrales como en el istmo de Tehuantepec y las otras regiones *Binnizá* de Oaxaca. La continuidad de la tradición por parte de los mismos pensadores e intelectuales indígenas es una tarea urgente y necesaria desde sus propias categorías y sistema de pensamiento. Requiere de la superación de ciertos complejos y miedos, al mismo tiempo exige el conocimiento de la tradición, lo que implica la reproducción y enseñanza de la misma. De lo contrario no puede hablarse de continuidad y diálogo entre aquellos que hicieron y lo hecho en el presente. Este trabajo, antes que la

12 Cruz, V. (2002). *El pensamiento de los Binigula’sa’: cosmovisión y calendario*. México D.F.: UNAM.

13 Cruz, V. (2007). *El pensamiento de los Binnigula’sa’: Cosmovisión, religión y calendario con especial referencia a los Binnizá*. México D.F.: Imprenta de Juan Pablos.

14 Cruz, V. *La flor de la palabra. Antología de la literatura zapoteca*. Oaxaca: Premia editora y la red de Jonás.

15 Cruz, V. (2013). *Guie’sti’ diidxazá. La flor de la palabra*. México D.F.: UNAM.

pretensión de novedad lo que busca es la continuidad y el diálogo con los precursores del pensamiento filosófico *Binnizá*.

Algo importante de mención es que estos pensadores tenían como lengua madre el *Didxazá* (Zapoteco), de igual forma, no me es indiferente dado que también lo comparto y medió ser. Sin embargo, esto no es ninguna garantía de acceso al sistema de pensamiento *Binnizá* ni el desvelo del contenido de los conceptos. Por eso es tan importante el diálogo con aquellos que ya han pensado al respecto y la forma en que lo hicieron. Al unisonó es importante la advertencia que hacen estos pensadores que se percataron de que en las fuentes como el *Vocabulario Zapoteca* y el *Arte Zapoteca de Córdoba* y la Junta Colombina de México se imprimía la cosmovisión que les era propia. Al respecto Wilfrido C. Cruz en *Oaxaca Recóndita* menciona que:

Los padres de la Iglesia que adoctrinaron a la raza, por mayor conocimiento que hubieran tenido del idioma que tuvieron que aprender para propagar el Evangelio, no pudieron estar en condiciones mentales propicias para interpretar el alcance psíquico de los variados conceptos relacionados con el sentimiento religioso zapoteca, tanto por motivos de raza como por causas inherentes a la doctrina que pretendían imponer para desplazar a toda costa a las tenebrosas teogonías aborígenes (1946:40) .

Era lo que tenían los frailes a la mano para intelegir lo ajeno, su sistema de pensamiento desde el que interpretaban lo que encontraban de semejante en lo zapoteca, no tiene nada de raro. Sin embargo, es de vital importancia percatarse de ello y tenerlo presente. Gregorio López López nutrido de Wilfrido C. Cruz, escribe lo siguiente en el texto *Filosofía de los zapotecas*:

Ciertamente. ¿Qué otra cosa podría esperarse cuando se enfrentan dos mentalidades radicalmente distintas, dos modos de pensamiento y, por lo tanto, dos formas de expresión y de verbo? El choque de dos espíritus con distinto ángulo de visión trae fatalmente como consecuencia puntos irreconciliables, tergiversaciones de forma y contenido; de modo que el espíritu políticamente victorioso traiciona al adversario vencido; lo traiciona a través de los moldes adecuados tan sólo a sus propias manifestaciones culturales; pero que resultan inadecuados, por estrechos, a las manifestaciones de

otro espíritus; lo traiciona, además, en la interpretación errónea y prejuiciosa del pensamiento ajeno, ora desvirtuando, ora restándole fuerzas y pristinidad (1955:87).

Dos mentalidades distintas, dos sistemas de pensamiento confrontados desde un principio por el prejuicio del rechazo de lo distinto más marcado en una de las partes por sus creencias religiosas. Politeísmo vs monoteísmo, pero un politeísmo abierto en contra posición a un monoteísmo ensimismado que rayaba el fanatismo al punto de condenar todo aquello que no encajara en su esquema. Víctor de la Cruz en concordancia a con ambos pensadores *Binnizá* y escribe en su *Pensamiento de los Binnigula'sa': cosmovisión, religión y calendario con especial referencia a los Binnizá*:

Tiene razón Gregorio López López cuando afirma que en el Vocabulario se enfrentan dos formas de pensamiento radicalmente distintas, pues ambas provienen de dos tradiciones culturales y dos cosmovisiones totalmente diferentes, expresadas en dos lenguas con sus propios sistemas fonológicos y morfosintácticos (2007:23).

Los tres pensadores coinciden en que es necesario situarse en el punto de vista de los *Binnizá* porque son conscientes de que también hay influencia externa como se ha mostrado. Al respecto Wilfrido C. Cruz menciona:

Séanos permitido ahora realizar un esfuerzo para levantar la punta del velo que encubre tantos secretos del alma colectiva de los zapotecas, prevalidos del conocimiento íntimo que poseemos de su lengua, por sermos nativo, en la inteligencia de que nuestras afirmaciones o hipótesis estarán apoyadas principalmente en las tradiciones y consejas populares todavía reinantes en la actualidad (1946:40).

Esta necesidad del pensamiento en lengua propia, desde el mismo sistema de pensamiento y cultural o la matriz cultural como le llama Víctor de la Cruz (2007), no le era indiferente a Wilfrido C. Cruz. Lo que también hace consciente a Gregorio López López de la importancia de darle primicia a lo propio.

En vista de lo anterior nosotros, evitando caer en el mismo yerro, procuraremos, hasta donde nuestras fuerzas lo permitan, situarnos en el mismo punto de vista aborigen con el fin de exponer, del modo más fiel posible, la filosofía de los zapotecas; si no en forma completa y detallada, cuando menos sus bases o los lineamientos generales para una posible sistematización en grande que se emprenda ulteriormente (1955:87).

Otro aporte importante, de Wilfrido C. Cruz es que advirtió no sólo las implicaciones fonéticas del *Didxazá*, al igual que Andrés Henestrosa y Gabriel López Chiñas, sino que además ideó un método. En el ensayo *Mito y leyendas zapotecos* contenido en el *Tonalamatl Zapoteca* (1935) Wilfrido C. Cruz enfatiza la importancia que tiene la etimología y la filología para adentrarse en el sistema de pensamiento de los pueblos:

Voy a intentar a hacerlo, realizando lo que yo llamaría el método filológico de la investigación mítica en la vida del pueblo zapoteco. Descenderé a la etimología para encontrar los elementos analíticos que integran la obra sintética que mostrará el sistema. Hay tal sentido en cada expresión que se aglutina en cada palabra, que se involucra en cada frase de este idioma para matizar y perfeccionar el pensamiento, que cada sílaba y muchas veces cada letra, cada sonido, aportan su contingente de luz en el extraño y sugestivo espectáculo que ofrece el alma colectiva de esa raza cuyo espíritu aún palpita con ansias de profunda vitalidad en los Valles y Sierras de Oaxaca [y el istmo de Tehuantepec] (1935:112).

En Oaxaca Recóndita (1946), se señala que los conceptos siguen un *proceso de modificación del significado*: Primero se refieren a una sustancia material; luego, entrañan una función biológica; y, finalmente, un fenómeno psíquico (1946:42). A esto hay que agregar que, también hay una implicación de lo abstracto, ideal o fenomenológico. Con todo lo expuesto presente, es hora de adentrarse en los conceptos que resultan fundamentales para el pensamiento *Binnizá* (Zapoteca).

El primero de estos conceptos que es fundamental es *Bi o pee*. Uno de los primeros que refiere el significado de este término fue Andrés Henestrosa, en el texto *Los hombres que dispersó la danza*, en el que menciona:

En sílabas (Vⁱ-ni-guláa o Gulá-záa) quiere decir, el viento que se dispersó o que chocó entre sí, y sí, unidas las dos primeras sílabas y acentuada sólo la última í (viní) sería: surco o línea recta como surco, separado, roto. Pero esto es, nada más, curiosidad (1929:13).

Esto pequeño párrafo que agrega Henestrosa y que llama algo “curioso”, nos permite saber que sabía el significado de “Vⁱ’6” o “Bⁱ” como lo escribe en la edición de 1945 en el que tampoco agrega nada al respecto. En el segundo capítulo del *Tonalamatl Zapoteca* con título *Ciclos Cronológicos Iza y Pije*, Wilfrido C. Cruz refiere que termino *Bi* significa:

Pi, bi, ó bia prefijo significativo de propiedad, poder, vida y que como lo he demostrado en mi estudio “El Mito y la Leyenda Zapotecos” por rara coincidencia y regla general sirve de voz inicial al nombre de todos los seres animados o de todo lo que implique acción y movimiento” (1935:17).

Wilfrido C. Cruz menciona aporta unos cuantos datos importantes en esta cita: primero, que *Bi* sirve de prefijo para significar propiedad, poder y vida; segundo, que además implica la acción y movimiento; tercero, parece que el texto *El mito y la Leyenda Zapotecos* antecede a la obra *Tonalamatl Zapotecos* (1935), sin embargo, forma parte del libro. ¿Qué más menciona entonces el pensador *Binnizá* en dicho texto? En el segundo apartado de *El Mito y Leyenda Zapotecos* titulado, *Palabras míticas zapotecas*, Wilfrido C. Cruz empieza indagando la noción de *Bii*, que es como se pronuncia en el Istmo de Tehuantepec vs la noción *Bee* de los Valles Centrales, y menciona que:

Las partículas *Bee* o *bii* significativa de viento, alma, aliento y vida es fundamental para la composición de un gran número de voces zapotecas que denotan vitalidad y movimiento. La equiparación de aire a aliento y de éste a vida, establecen una relación que tiene trascendencia moral, filosófica y mítica (1935:112).

16 Que también Gabriel López Chiñas refiere en el texto *Vinnigulasa. Cuentos de Juchitán* (1940:15).

Según Wilfrido C. Cruz (1935) *Bee* o *Bii* concuerda con lo que los metafísicos medievales *vida* o *aliento de vital* y lo que también Anaxímenes llamaba alma, aire y hálito; asimismo, lo que otras tradiciones entendían por *soplo vital*, *Pneuma* o *espíritu*. Una década después, en *Oaxaca recóndita* el pensador Binnizá advierte que “en la civilización zapoteca no es el aire la materia prima de la naturaleza en general, sino sólo de la vida” (1946:126). En el mismo texto, en el apartado titulado *Conceptos fundamentales de la civilización zapoteca. Mitología*, siguiendo el método, Wilfrido C. Cruz, refiere que *bi* y *pi* significan aire, aliento (sustancia material), respiración (función biológica o fisiológica), alma o ánima (fenómeno psíquico) (1946:42). Finalmente, el apartado titulado *La hechicería entre los zapotecas*, en el subapartado, *El concepto de vida*, el pensador menciona que:

Sólo los seres que respiran o los que por analogía con éstos nacen, crecen, se reproducen y mueren tienen como base de su existencia el aire, pee, pi, o bi. Cuando un animal o un ser humano sucumben, en zapoteco se dice de ellos huyó el aire, el aliento. Por ello es explicable que la inmensa mayoría de los nombres de animales y plantas empiece con el prefijo pee, bee, o bi que significa aire. Este prefijo se añade al nombre de la cualidad característica del ser de que se trate, su figura, sus costumbres, sus gustos, y así se integra su denominación.

Se había mencionado al principio otro texto de Wilfrido C. Cruz que es de publicación reciente, a penas a principio del Siglo XXI, el *Vocabulario Zapoteca* (2004). En dicha obra, también se recupera el las noción *Bi* o *pee*, del cual se menciona lo siguiente:

Bee.- Bi.- Pee.- PiJ.- Be.-

Z.C.- Viento.- Esta voz es indudablemente onomatopéyica pues según los zapotecas imita el soplo del aire al pasar éste por los labios: be, bi, es como se pronuncia actualmente. Hemos hecho notar en otras ocasiones la coincidencia significativa de que la mayoría de los sustantivos que implican vida y movimiento están prefijados por la dicción be o ví, entrañando ésta quizás una idea fundamental de su concepción del mundo. Los nombres de animales y plantas se inician generalmente con las sílabas: ba, be, bi, bo, bu, conservando el sonido radical de la voz significativa de aire.

Z.I.- Bí.

Z.V. Bé - bí.

Z.S. Bé, é comp.

¿Por qué el comienzo tiene que ser con *Bi* o *pee* y no cualquier otro concepto o categoría de más relevancia o carga filosófica? Por la sencilla razón de que sin tener claro el principio fundamental del que parte todo el sistema de pensamiento *Binnizá* y por añadidura el resto de los pueblos mesoamericanos, no hacemos sino lingüística y filología. Sabemos que lo que caracteriza a un sistema es que los elementos que lo componen se relacionan y conectan entre sí generando sentido de unidad y uniformidad en el conjunto.

Bi la noción de aire o viento como algo etéreo está relacionado con tres niveles verticales del mundo según el pensamiento mesoamericano. *Guibáa* o el cielo lo habitan los *Bidó* o dioses; la tierra o *Guidxilayu* lo habitan los *Binni* o personas; y, *Gabía* que lo habitan los dioses de la muerte. *Bi* entonces no es sólo una noción como menciona Wilfrido C. Cruz (1935;1946) que refiere un elemento natural, una función biológica y psicológica, sino que trasciende todo. *Bidó* o *Dios*, significa viento noble o bueno o saludable. Para hablar de los universales o lo abstracto, lo esencial, se emplea el termino *Guenda* y *biaani*, la primera que refiere a lo esencial y lo segundo la luz, que puede interpretarse como hecho de lo más esencial o sutil. Juntas los dos términos, forman *Guendabiani*, que refiere a los productos del juicio y la razón, lo bien pensado o razonado y también la sabiduría. Sin embargo, la noción de viento sigue ahí, como algo más sutil que los puros proceso de la mente, en su forma más esencial como algo abstracto, metafísico¹⁷.

Pero *Bi* también sirve para trazar los rumbos del mundo en el pensamiento *Binnizá*. Cuatro vientos: los vientos del norte, viento frio o viento viejo, *Biyoo'xho*; los vientos del sur, vientos de la lluvia o *Binizaguie*; los del este de dónde nace el sol y vienen huracanes y ciclones *Binizáguieroo*; y el oeste donde se oculta el sol o viento de rayos o *cisixoo*. Estos cuatro vientos, permiten con total facilidad ubicarse en el mundo y trazar los cuatro rumbos de *Guidxilayu*. El movimiento

17 El termino para referirse a procesos de la mente o a lo puramente psicológico es *Xpiani*.

temporal de los cuatro vientos define cuatro estadios en que se divide el calendario, o piche o *pidxi*, pi o viento, *dxi* o día. Una de sus posibles traducciones sería movimiento de los días.

La noción misma de *Binnizá* alude a que el hombre es un ser esencialmente de viento en la cosmovisión zapoteca. *Binni* significa persona o gente, humano, pero lleva implícito el sentido de que Bi y ni, Bi es viento y ni es “que o lo que es”, *Binni* en su sentido etimológico significa lo que es de viento o que está echo de viento. Y esto al menos, en la tradición Mesoamericana tiene mucho sentido, porque si recordamos el mito de la creación del hombre, ¿No es acaso del dios del viento el que va por los huesos de los hombres a la región de los muertos? No hay casualidad en esto, dado que la región de los dioses en la cosmovisión *Binnizá* (Zapoteca) como *Guibaa* o el lugar de los *Bido*’ o vientos nobles (dioses de la vida); *Guidxilayu* o la tierra lugar de los *Binni* o personas (lugar seres vivos creados); y, *Gabiaa* o el lugar de los *Binnixabaa* o vientos decadentes o en degradación, *Gabiaa* también significa el lugar dónde el viento se borra.

Tal es la importancia de la noción de viento, que hay que seguir las indagaciones y profundizar más en ello desde el sistema de pensamiento de los *Binnizá* (Zapoteca) y apoyado al unisonó de los otros pueblos Mesoamericanos. De tal manera que se pueda pintar un cuadro adecuado y coherente con aquello que pensaban de lo cual hay vestigio en las lenguas de los pueblos originarios. Lo que Wilfrido C. Cruz, luego su sucesor Gregorio López López e incluso Víctor de la Cruz hicieron es únicamente analizar los conceptos. Sin embargo, no se adentraron en el sistema de pensamiento de los *Binnizá* que mediante este genera un campo de sentido que fundamenta creencias (*Ra-bee*), saberes (*Nana*’) y conocimientos (*Runebiaya*). Aunque sin duda pusieron las bases para que quienes se interesaran en un futuro en la comprensión del pensamiento *Binnizá* tuvieran punto de partida.

Bibliografía

- Cruz, W. (1935). *Tonalamatl zapoteca. Ensayo sobre su interpretación lingüística*. Oaxaca: Imprenta del estado de Oaxaca de Juárez.
- Cruz, W. (1946). *Oaxaca Recóndita. Razas, idiomas, costumbres, leyendas y tradiciones del estado de Oaxaca*. México D.F.: Talleres litográficos “Beatriz de Silva”.
- Cruz, W. (2004). *Vocabulario Zapoteco*. Oaxaca: Productos gráficos el Castor.
- Cruz, V. (2007). *El pensamiento de los Binnigula’sa’: Cosmovisión, religión y calendario con especial referencia a los Binnizá*. México D.F.: Imprenta de Juan Pablos.
- Cruz, V. *La flor de la palabra. Antología de la literatura zapoteca*. Oaxaca: Premia editora y la red de Jonás.
- Cruz, V. (2013). *Guie’sti’ diidxazá. La flor de la palabra*. México D.F.: UNAM.
- Cordova, J. (1578). *Arte en lengua zapoteca*. México: En casa de Pedro Balli.
- Junta Colombina de México (1893). *Vocabulario Castellano - Zapoteco*. México: Oficina tipográfica de la secretaria de fomento.
- López L., G. (Julio-septiembre 1947). *En pos de una filosofía zapoteca*. Filosofía y letras. Tomo XIV. Vol. 27. No. Pág. 9-20. México: Imprenta universitaria.
- López L., G. (enero-junio 1953). *Miserere, ironía eterna*. Filosofía y letras. Tomo XXV. Vol. 49-50. No. Pág. 263-270. México: Imprenta universitaria.
- López L., G. (enero-diciembre 1955). *La filosofía de los zapotecas*. Filosofía y letras. Tomo XXIX. Vol. 57-58-59. No. Pág. 85-98. México: Imprenta universitaria.
- López L., G. (enero-diciembre 1957). *La Guelagueza*. Filosofía y letras. Tomo XXXI. Vol. 63-64-65. No. Pág. 221-228. México: Imprenta universitaria.

López L., G. (1961). *Esquema del pensamiento filosófico zapoteca*. México: Imprenta universitaria.

Romero, M. (2003). *Escritura Zapoteca 2,500 años de historia*. México: CONACULTA- INAH.

SIMPOSIO DE FILOSOFIA NOVOHISPANA

(Coordinación de
Virginia Aspe Armella y Verónica Murillo Gallegos)

**“Estudio teológico de la libertad en el arte barroco
poético a partir del Segundo Nocturno, Villancico IV
de Sor Juana Inés de la Cruz.”**

Dra. Ana Isabel Pliego Ramos

Universidad Panamericana

Filosofía Novohispana

Sor Juana en sus sonetos muestra el sentido religioso del pueblo Novohispano del siglo XVII. En ese sentido los villancicos tienen una vitalidad especial que otros de sus escritos no tienen, nosotros al oír esos villancicos tenemos una inmersión vital al pasado de la vida cotidiana novohispana en el ámbito religioso.

La lírica personal comparte con la coral o colectiva, la manifestación de la interioridad de Sor Juana. Por ejemplo en el villancico que vamos a estudiar en este texto encontramos su profundo conocimiento musical. En estos villancicos se deja traslucir anécdotas de su propia vivencia femenina dentro de la clausura o también su profundo deseo por conocer: “Aquí, muy al revés, todo se ve caldeado y colorido por los vahos y las savias de lo hispano o lo novohispano y ya mejicano, y ostenta el hondo sello de su hora y su ámbito (con singular riqueza de reflejos etnológicos y folklóricos o costumbristas de toda especie), y vibra con la cálida y vivaz” (Méndez Plancarte, 1976, pág. VII)

La poesía de Sor Juana entraña gran complejidad, no sólo por utilizar la iconografía cristiana, sino porque ella misma es creadora de un lenguaje profundo, que domina la metáfora y la alegoría. El concepto de armonía está presente en toda la poesía, está inscrito en un marco musical de reglas. Esta poesía tiene honduras teológicas, pues tiene a Cristo como centro de su temática, y todo se rinde ante su perfección. Sor Juana más que platónica es agustiniana, pues no renuncia al misterio de la carne, es pletórica de poesía y platónica en la forma, pero cristiana en el dogma. Sor Juana humaniza lo divino, en ese sentido la poesía mística está plagada de antífrasis, pues para hablar de lo más sublime, utiliza metáforas de lo más carnales y cotidianas.

Esta poesía musical de Sor Juana llena el alma de sonoridades, de equilibrio, armonía y profundidad teológica, son palabras de amores a

María, sutiles y equilibrados. Los grandes místicos, son grandes poetas: San Juan de la Cruz, Fray Luis de León, Sor Juana Inés de la Cruz, Santa Teresa de Ávila. Heidegger señala que el oficio del poeta es clamar al Dios ausente: “Ser poeta en tiempos de penuria significa: cantando, prestar atención al rastro de los dioses huidos. Por eso es por lo que el poeta dice lo sagrado en la época de la noche del mundo.” (Heidegger, 2014, pág. 201)

El romance y el villancico son composiciones poéticas de origen Español, cuya historia se remonta al zejél mozárabe, los cantigas de estribillo galaicos-portugueses. Los villancicos en su forma moderna datan del siglo XV. En sus orígenes eran cantos de villanos o campesinos de ahí el nombre de villancico, pero a partir del siglo XVI se convirtieron en la forma poética más popular de España: “El modelo básico es [...] un poemilla en versos cortos [...] de ocho o seis sílabas, compuesto de un estribillo de dos a cuatro versos que da el tema, la variación o mudanza –que de ordinario es una redondilla-, y una vuelta que repite en todo o en parte el estribillo.” (Paz, 1990, págs. 405-406).

El villancico mezcla métricas, cantos y sonoridades, es espontáneo, pero sigue el ritmo y la musicalidad de la rima, de ahí su popularidad y su presencia en obras teatrales, novelas o fiestas religiosas. Su composición consiste en “[...] Tres nocturnos compuestos de tres letras (o versos), [...] muchas veces la última letra era sustituida por el Te Deum.” (Paz, 1990, pág. 411)

Hasta el siglo XVII Villancico se llamó a los cantos de Noche Buena, como los *Pastores de Belén*, pero antes del “segundo tercio del seiscientos y mediados del setecientos, *Villancicos* llamárosle, con nueva limitación, [...] a los que se intercalaban en los Maitines y varias fiestas liturgias, dejándose a los otros [...] el genérico nombre de simples *Letras* [...] -al suprimirse la incrustación de esas canciones vernáculas en la función coral de las Catedrales_, se restringió del todo [nuevamente] [...] al tema de los cánticos navideños.” (Méndez Plancarte, 1976, pág. XIII)

El villancico es manifestación de la cultura Barroca de la inventiva, de la religiosidad, plagado de metáforas plásticas, que vislumbran un hombre de carne y hueso. Manifiestan una sociedad plural que se revela

a través de las letras. En el texto de Octavio Paz sobre los villancicos vemos ejemplos de esta pluralidad y de esta visión que no desprecia lo corpóreo en la manifestación poética de estos cantos populares: “si ésta noche en que triunfa la Carne, no es fuera del caso traer perejil” Este poema de Marizápalos, representa la imagen de la fiesta litúrgica en la cual se lleva el color verde. (Paz, 1990, pág. 416)

“Tla ya timohuica

Totlazo Zuapilli

Maca ammo, Tonantzin,

Titechmoilcahuiliz...(Num 224)” (Paz, 1990, pág. 418)

El Villancico citado fue escrito por Sor Juana con motivo de la fiesta de la Asunción de la Virgen, en lengua Náhuatl, lo que trasluce la riqueza cultural y lingüística del mismo.

También encontramos villancicos onomatopéyicos en la lírica de la escritora novohispana que imitan el canto de los negros, y los cuales entrañan ciertamente musicalidad y belleza.

Sor Juana en sus villancicos deja entre ver su vibrante personalidad de poeta, y expresa, en metáforas y a través de una variedad de recursos retóricos y culteranismos, ya sea el misterio de la encarnación, -como es el caso del villancico a tratar-, o el martirio de algún santo, o el misterio de la salvación. La poesía se yergue así como un lugar privilegiado en el arte de la palabra para develar los sentido ocultos en una realidad que no es evidente. Con ingenio, nos regala Sor Juana metáforas musicales unas, geométricas otras, que requiere del ejercicio racional para desentrañar su sentido.

La poesía es un lugar privilegiado para mostrar un acercamiento de la realidad que sale de un realismo ingenuo, y nos revela los matices, poco evidentes de la naturaleza humana, de la naturaleza divina, o de la creación misma.

A continuación presento el análisis de uno de los villancicos compuestos en 1676, con motivo de la fiesta de la Asunción de la Virgen, los cuales se cantaron en la Iglesia metropolitana de México. El análisis se centra en villancico IV del segundo nocturno:

“¡Silencio, atención,
que canta María!” (De la Cruz, 1952, pág. 7)

El silencio es condición de posibilidad de la contemplación, lo opuesto es el ruido, que impide escuchar lo que se manifiesta del misterio. El silencio es hierático, interior. En la oración el silencio es dejar hablar a Dios en nuestra alma, en la búsqueda del conocimiento, es condición para el *taumatos*, que se admira de la creación, y sólo empieza a hablar el entendimiento cuando comienza a buscar respuestas, pero luego vuelve el reino del silencio, ante el abismo de lo inefable.

“Escuchen, atiendan,
que a su voz Divina,
los vientos paran
y el Cielo se inclina.

Silencio, &.” (De la Cruz, 1952, pág. 7)

La voz divina para ser escuchada requiere un silencio hierático, recuerda la imagen de la zarza ardiendo, cuando Dios solo profiere la sentencia “yo soy el que soy” (Ex. 3, 14), frente a lo inconmensurable, lo inefable, mejor callar, y descalzarse. No hay argumento humano que llegue a comprender la inmensidad.

“Hoy maestra Divina,
de la Capilla Suprema
hace ostentación lucida
de su sin igual destreza:
desde el ut del Ecce ancilla,
y subiendo más que el Sol

al la de Exaltata llega.” (De la Cruz, 1952, pág. 7)

“Capilla suprema”, es templo del verbo encarnado, supremo tabernáculo del mismo, este nombre recuerda a las Letanías Lauretanas “Torre de Marfil, Casa de Oro, Arca de la Alianza”, que manifiestan a María como tabernáculo, depositaria real y canal del verbo divino. Pero también nos lega una serie de metáforas musicales que revelan la espiritua-

lidad y el misterio de la divinidad. La música surge como metáfora del orden del mundo, que se manifiesta en el ser, desde las creaturas hasta el supremo ser, así como en la escala musical se presentan las notas en orden ascendente. Así el villancico nos dice que Dios se encarna en el misterio, *en ut Ecce ancilla*, y poco a poco se va manifestando en su Ser y va ascendiendo como las notas en la escala musical. Ut representa el Do, la primera nota, base del sistema tonal, desde el Do se recrean las palabras dichas por María al Ángel: “he aquí la esclava” (*ut Ecce ancilla*), hasta la nota Sol, que tienen un doble efecto en la estrofa y nos presenta un juego de palabras, en las que se alude a la nota musical que asciende, al propio tiempo que representa el astro, la luz, la perfección.

“Propiedad que es de natura
que entre Dios y el hombre media,
y del Cielo el *be cuadrado*

junta al *be mol* de la tierra.” (De la Cruz, 1952, pág. 7)

El *be mol cuadrado*, representa la entonación alta, lo sublime, lo perteneciente al cielo, mientras que el *be mol* es la versión baja de la nota en el canto gregoriano antiguo, y Sor Juana lo usa para representar lo terreno. La peculiaridad de esa nota es que es cambiante, podría aducirse de lo anterior, una cierta comunicación entre la tierra y el cielo. En la Teología cristiana, Dios mantiene el mundo en el ser, en ese sentido crea y recrea; además Dios se hace hombre, siendo el vínculo entre la tierra y el cielo. No es un Dios indiferente, sino que se manifiesta a sus creaturas.

“*Be-fa-be-mí*, que juntando
diversas Naturalezas,
unió el *mi* de la Divina

al bajo *fa* de la nuestra” (De la Cruz, 1952, pág. 7)

Sor Juana habla de la unión hipostática entre la naturaleza divina y la humana, pues afirma la persistencia de ambas naturalezas, no la fusión o eliminación de una de ellas. Naturaleza humana y divina significa ese “*be-fa-be-mí*”.

“En especies musicales
tiene tanta inteligencia,
que el *contrapunto* de Dios
dió en ella la más *Perfecta*” (De la Cruz, 1952, pág. 7)

El contrapunto es un contraste entre cosas simultáneas, este contraste alude a la encarnación, en la que coexisten naturaleza humana y divina. En María se gesta la salvación, o la realización del verbo, ella es impoluta y tabernáculo de Cristo, y a ello alude la autora en el último verso.

“No al *compasillo* del mundo
errado, la voz sujeta,
sino a la *proporción alta*
del *compás Ternario* atenta.” (De la Cruz, 1952, pág. 8)

El mundo tiene un compasillo imperfecto, mudable, que no tiene el orden ni la orquestación de un compás Ternario, de altas proporciones, metáfora de la perfección divina. El compás Ternario en Música se refiere a una división en tres tiempos. En esta alusión la autora se está refiriendo a las tres personas divinas. El objetivo de la imagen es mostrar un orden inherente a la divinidad, que en el mundo se adultera por la limitación de las creaturas, las cuales sólo entonan pálidos cantos, en contraposición a la música perfecta de lo divino. En esta imagen podemos encontrar una semblanza del pensamiento platónica en la concepción del mundo.

Las Cantatrices antiguas,
las Judiques, las Rebecas,
figuras mínimas son,
que esta Máxima nos muestra.
Dividir las Cismas sabe
en tal *cantidad*, que en Ella
no hay *semitono* incantable,
porque ninguno *disuena*. (De la Cruz, 1952, pág. 8)

En María no hay vacíos ni silencios, sólo presencia de ser; la autora identifica los intervalos con ausencias, que no se encuentran en María. Tampoco hay disonancias, es decir, sucesiones inarmónicas en las notas, con ello se refiere Sor Juana en que María no hay pecado, el cual se identifica con la limitación de la naturaleza. Las antiguas cantatrices, las muestras como mínimas figuras, frente a la máxima en la que sólo hay profusión armónica pletórica de perfección.

“y así, de género halló
armónico la cadencia
que, por estar *destemplada*,
perdió la Naturaleza.” (De la Cruz, 1952, pág. 8)

Estar destemplado en Música es no tener armonía, en esta poesía es una imagen del pecado, que llega al mundo, que a pesar de tener una armonía interna que se manifiesta en la ley divina y en la ley natural como su participación. Deviene el pecado, la limitación el destemple, y por ello Cristo muere, pierde su Naturaleza, en un sentido de muerte.

“Si del mundo el *frigio* modo
de Dios la cólera altera,
blandamente con el *dorio*
las Divinas iras templa.” (De la Cruz, 1952, pág. 8)

En este verso Sor Juana no renuncia a su filosofía y a su conocimiento sobre los misterios de Hermes, trasluce su saber sobre cultura griega y las teorías musicales conocidas en su tiempo. El frigio modo se refiere a la concupiscencia, a la animalidad y bestialidad; la orgías báquicas, la fiestas de las Cibeles, la música frigia era música de guerra de tonos ascendentes. Lo dorio representa en este verso la antítesis de lo frigio, una musicalidad acompañada, de tonos descendentes. (Diccionario de mitología clásica, p.136) Por ello el frigio modo a Dios altera, mientras que el dorio lo templa.

Corolario

La interpretación de los conceptos abstractos y de las imágenes usadas por Sor Juana para generar una nueva narrativa plagada de belleza, nos muestran su riqueza cultural, y su dominio de la palabra.

Escribir en verso entraña un doble reto, el de conquistar el fondo y la forma. El verso entraña la belleza arquitectónica de la matemática y al tiempo la belleza sutil del contenido, de lo teológico y filosófico en el caso de Sor Juana.

Escribir poesía, y además a Dios, es juego de doble artificio, pues clama a la perfección a través de trabajar el lenguaje de la manera más perfecta posible. El lenguaje poético es además sumamente adecuado. Pues a Dios que es perfecto, se le invoca desde las más altas cimas del lenguaje, más si es la pluma de Sor Juana la que habla.

La musicalidad implícita en la palabra poética se adereza con la música instrumental. Mueve a la razón y al sentimiento, a la contemplación y al goce estético. Es esa función vivencial, que se lee en la espiritualidad renacentista y luego barroca, que mueve los afectos hacia el goce de lo sensible para presentar a Dios de manera más asequible. Hay que recordar que los Villancicos se presentaban con música coral en las catedrales.

De esta manera comenzamos a perfilar la causa final de la lírica sor Juana latente en sus villancicos, en sus sonetos y romances y poemas sacros. La Alabanza y el deleite dialogando entre poema y poema. Además, esto no sumerge en el universo de Sor Juana, pletórico de tradición doble, conectada con el río misterioso de la cultura del Mediterráneo y con las lenguas antiguas de flor y canto.

Encontramos que en sus escritos confluyen la retórica con la verdad, porque al tiempo que logra la belleza en sus escritos, su objetivo también es esclarecer la belleza de la naturaleza mariana, la grandeza de la creación y el misterio de la salvación expresada en el orden de las cosas.

Música callada que se expresa en ideas y belleza filosófica. “Música callada de los astros” decían los pitagóricos, esta analogía entre la belleza del cosmos y la musicalidad está presente en María, quien es sagrario del misterio.

Bibliografía

- De la Cruz, S. J. (1952). Asunción 1676, Segundo Nocturno, Villancico IV. En *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fuster, E. N., & Colunga, A. (1944). Ex. 3, 14. En *Sagrada Biblia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Heidegger, M. (2014). ¿Y para qué poetas? En *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- Méndez Plancarte, A. (1976). Estudio preliminar. En *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Paz, O. (1990). *Las Trampas de la Fe*. México: Fondo de Cultura Económica.

La necesidad de la filosofía en el ethos hispánico

Daniel Centrón Antuña

(Universidad Complutense de Madrid)



Latinoamérica



Iberoamérica



Hispanoamérica

1. La Filosofía y las ciencias: una analogía a las regiones geográficas

El análisis que se puede llevar a cabo sobre un mismo objeto de estudio no solamente se aleja de la univocidad, algo que se nos presenta en el mito de la ciencia -en singular-, sino que lo interdisciplinario se exhibe como un ideal al que querríamos llegar en nuestro anhelo por alcanzar el nómeno más que como algo a describir. Así se nos muestra cómo un campo categorial cerrado, por el mero hecho de ser una totalidad coherente, será irreconciliable en los nexos que a posteriori se quieran establecer con otros campos categoriales del mismo tipo. La bioquímica como nexo de biología y química -teniendo ambas el estatuto de ciencia estricta o moderna- no puede entenderse en ningún caso al margen de estas dos totalidades y nunca alcanzará un estatus gnoseológico superior ni independiente de ellas, pese a que de forma cualitativa se entenderá como algo más concreto y, por ende, profundo que biología y química. Este árido ejemplo nos muestra de forma muy primitiva la necesidad de un saber de segundo grado que clasifique a las disciplinas primarias o sustantivas, pues de lo contrario el bioquímico entenderá que su labor trasciende la de sus “colegas” científicos y éstos, en cambio, considerarán que el primero está subyugado a sus saberes. Se necesita, siguiendo el Teeteto de Platón, a la Filosofía para que pueda ejercer “el oficio de comadrón”. En las palabras del maestro de Aristóteles “El oficio de partear, tal como yo le desempeño, se parece en todo lo demás al de las matronas, pero difiere en que yo le ejerzo sobre los hombres y no sobre las mujeres, y en que asisten al alumbramiento, no los cuerpos, sino las almas”. De este modo, se nos presenta una diferenciación clásica entre ideas y conceptos, siendo estos últimos los propios de las ciencias y los primeros los que se derivan de un estudio secundario de ellas. Sin embargo, y de nuevo calmando las aguas corporativistas, no se pueden entender las ideas como superiores gnoseológicamente que los conceptos; de hecho, solamente pueden ser comprendidas de forma posterior. Siguiendo el análisis de Platón acerca de la pasividad -y contigua necesidad- de la Filosofía, “Dios me impone el deber de ayudar a los demás a parir y al mismo tiempo no permite que yo mismo produzca nada” (Platón, Teeteto, 150c). La Filosofía ayuda a los saberes de primer grado a poder verse parte de una totalidad en forma taxonómica,

pero las ideas que ella desarrolla no son producción propia al ser dependiente por completo de las disciplinas sustantivas, ya que sin ellas su pasividad le relegaría a la extinción.

La Filosofía es la encargada, pues, de la autopercepción desde los diferentes conocimientos existentes. Sin embargo, pese a que en la taxonomía -al estilo de Linneo- que resulta se puede observar cuáles están encima y cuáles están debajo, no existe relación entre las disciplinas a estudiar. Las relaciones entre el biólogo y el químico no serán ni siquiera neutras, sino que ambos querrán absorber a la otra disciplina como elemento constitutivo de la suya y esta disputa dificultará tanto el conocimiento como la convivencia. He aquí el punto central de la cuestión que se está abordando: en la producción de conocimiento el campo afectivo es constitutivo, nunca accidental. Siguiendo a Fernando Broncano, la epistemología es necesariamente epistemología política y en un conocimiento que siempre será fenoménico se requiere de unos lazos fuertes entre los integrantes de cada sistema cerrado (Broncano, 2020). No para que nuestra felicidad se incremente exponencialmente, que posiblemente sea consecuencia directa, sino porque conocer no es un acto -en ningún caso- individual. Es más, la asunción de que se puede conocer o la defensa de la traducibilidad y de la intraducibilidad en diferentes casos solamente puede ser entendida bajo la aceptación de múltiples premisas previas. En este ensayo se defenderá la traducibilidad y la intraducibilidad de forma coyuntural y contingente, y se hará desde aquellas premisas olvidadas que ya algunos filósofos presocráticos discutían cuando se encontraban ante la imposibilidad de “producir nada” y con un hijo único parido.

A su vez, la filosofía se puede encargar de discernir lo propio y lo ajeno, el campo de relevancia que podemos asociar a algunas regiones geográficas como Latinoamérica, España o Hispanoamérica.

2. La idea de Progreso en la Historia y el nombrar como acto performativo

La triada tesis-antítesis-síntesis, habitualmente vinculada a Hegel, pero creada por Fichte y que posteriormente se concibió como abstracto-negativo-concreto, nos permitirá entender que Hispanoamérica solamente puede ser posterior temporalmente a España y a Latinoamérica, pero también cómo Latinoamérica nunca podrá ser independiente lógicamente de España, del mismo modo que España no lo podrá ser de Grecia ni de Roma. Esto no se debe a una sobredeterminación de la historia, sino a la sobredeterminación del nombre.

Siguiendo el antidescriptivismo que Zizek hereda de Saul Kripke, las cosas y las palabras que tratan de representar las cosas pueden perder su ligazón anclada a rasgos descriptivos, pero nunca se perderá el “bautismo original” (Kripke, 2005). Esta genealogía de la cosa, que se da cuando es nombrada, es lo que nos permitirá encontrar siempre una ligazón entre cosa y significado, pero solamente por el acto performativo del nombrar.

Las células musculares se renuevan completamente cada 15 años, siendo estas las que más tiempo tardan en hacerlo en todo el cuerpo, por lo que dentro de 15 años no tendremos ninguna célula que se corresponda con la disposición actual. Pese a ello, no parecería razonable cambiar de nombre por ello, pues todos nuestros amigos, conocidos e incluso enemigos nos conocen por él. Esto se debe al carácter retroactivo del acto de nombrar, que es un ejercicio performativo que no ha de convalidarse con una verdad establecida, sino que es real en tanto que fruto del materialismo ontológico. De este modo, el Daniel de hoy no tendrá ninguna célula en común con el Daniel de 2040, pero todos le seguirán llamando entonces Daniel.

En el caso de España, no se puede sostener una esencia que perdure durante los siglos de su existencia y ha cambiado completamente desde su genealogía, sea cual sea esta. En cambio, el acto performativo de nombrar es el que estereotipa y esencializa de algún modo a una entidad cambiante. El Panta Rei de Heráclito cobra importancia en este punto, pues si bien es cierto que ningún español se levanta dos veces en la misma España, tendrá que pensar que sí para poder ocuparse de

sus quehaceres más terrenales y para poder entenderse, al igual que el biólogo dentro de la sistematicidad linneana que un saber de segundo grado, como parte de una totalidad llamada ciencia. España es un mito si lo entendemos como algo esencial, pero deja de ser un mito cuando los creadores de la realidad deciden que no es un mito independientemente de una esencia que parece dada como preexistente. Sin embargo, y más allá de una libertad antropológica que pareciera casi infinita, no puede desligarse de su genealogía nominal, que viene predeterminada por la tradición helenística y romana. En ningún caso, por mucho que cambie España o por mucho que cambie el Guadalquivir - siguiendo el ejemplo del río-, podrán entenderse al margen de este origen y de lo negativo que precede a lo concreto, de la antítesis que precede a la síntesis. Es decir, España solamente puede darse como negación y superación de Roma y Grecia y, por eso mismo, incluso en la superación España afirmará Roma y Grecia.

3. ¿Latinoamérica desde el vacío y sin Historia?

La alteridad solamente parece poder darse desde una relación dialéctica en la que la estructura de lo político es diferente a lo aquí defendido. Los análisis éticos solamente pueden ejercerse hacia aquellos que son nombrados. El caso paradigmático es el del holocausto, pues justamente Stein y Lévinas fueron perseguidos por sus raíces judaicas. Este caso nos muestra que, aunque la relación dialéctica fuese excesivamente profunda, el nombre de aquel al que se oprime es requerido en el opresor.

Para odiar a otro sujeto político y pretender su exterminio es necesario nombrarlo. Aquello que no puede ser nombrado tampoco podrá ser exterminado. Ciertamente hay que señalar que la necesidad de homogenizar al enemigo es constitutiva de las identidades propias y que ante la multiplicidad de enemigos se puede caer en un nominalismo vago e inexacto.

Esto es explicado por Javier Uriarte en *The Desertmakers: Travel, War and the State in Latin America*²³. La noción de desierto nos puede resultar muy precisa y se podría definir extensionalmente de forma sencilla. Sin embargo, al utilizarlo para restar importancia a los atributos de los enemigos se puede encontrar una minusvaloración, algo muy

cercano a la verticalidad epistemológica presente en lo político, pero nunca se podrá negar el nominalismo de este sujeto -incluso aunque con desierto se esté refiriendo a una zona selvática como el Amazonas- (Uriarte, 2020).

De nuevo es necesario remarcar la postura defendida en este escrito en cuanto a la relación entre las cosas y su nombre. No existen rasgos rígidos que puedan esencializar un sujeto de tal modo que al cambiar dichos atributos también cambie su nombre. Más bien lo contrario, es la disputa hegemónica presente en lo político la que determinará el nombrar futuro de la cosa. Así, el lumpenproletariado es negado en las teorías marxistas, pero no por su falta de nombre sino por omisión; el desierto es nombrado, aunque entendamos en la actualidad que no fue la terminología más apropiada respecto a la cosa; y, sobre todo, los pueblos originarios de América no pueden ser reivindicados como parte de Latinoamérica por ser previos al nombre de ésta y por estar relegados a un lugar externo a la Historia. Estos sujetos políticos podrán ser reivindicados, pero con otro nombre y de manera muy costosa.

Se pueden observar dificultades en este sentido en las nuevas constituciones de algunos países con dominio progresista, pues el reconocimiento de la plurinacionalidad solamente se presenta de manera formal al no poder darse de otro modo. En Bolivia se reconocen 36 naciones y todas ellas ostentan derechos formales que su Constitución reconoce -como garante de la política-. En cambio, negar lo político de forma interna sería no entender por qué existe la política. La formalidad es una de las formas de dominación más usuales desde que las guerras mundiales han deslegitimado este modo de invasión, pues la dificultad de reclamar algo que aparentemente ya tienes puede no ser sencillo. Esta cuestión, no obstante, sigue abierta y será interesante el seguimiento de la nueva constitución chilena para profundizar en esta materia. Por lo demás, todos y cada uno de estos pueblos están al margen de la Historia, que poca formalidad contiene en pos de disputas excesivamente materiales.

Por ello, el rescate de algunos pueblos originarios no colonizados solamente es comprensible desde tesis ahistóricas y contrarias a la idea de progreso, que omiten la relación de lo político con lo que fue políti-

co previamente y con la forma en que diferencia y convivencia se han resuelto para dar paso a la Humanidad.

Una vez asumido que no es posible una construcción aleatoria e independiente del bautismo del sujeto al que se pertenece se tendrá que elegir entre la Latinoamérica de Chevalier o la Hispanoamérica que Levene caracterizó en la independencia argentina (Levene, 1973).

Cualquier alternativa será fallida, pues solamente se podrá entender un nuevo nombre desde un bautismo ligado a otro anterior y, por lo tanto, dependiente lógicamente de él, como si el cura que nos bautiza fuese a su vez un niño y este proceso se repitiese de tal forma que no podría entenderse en ningún caso el bautismo como una operación de adultos.

4. ¿Latinoamérica sin Filosofía?

Al comienzo de este escrito se realizaba una defensa de la Filosofía que no se relaciona con el sentido habitual o corriente del término en que este saber se limita a un análisis crítico por parte de quienes lo desarrollan. La idea de Filosofía sostenida es pasiva y a su vez pretende garantizar un orden simbólico imposible. Es una partera que no tendrá control alguno sobre sus hijos, pero que en la propia jerarquía familiar ya les limitará a estar por debajo de los padres. Esto podría confundirse con el carisma autoritario propio del cristianismo en que el reconocimiento de Cristo no se da de forma individual ni de abajo arriba, sino que es impuesto. Nada más lejos de la realidad. El reconocimiento a la Filosofía sería similar al carisma weberiano y al análisis freudiano respecto al hijo y su padre, y sería además el garante de que la comunidad pueda existir. Lo realmente relevante, pues, no es la relación de dominación que el padre disfruta respecto de sus descendientes, sino que el reconocimiento que tienen los hijos sobre su madre crea una comunidad con cierto grado de orden. La Filosofía, como madre de los saberes de segundo grado está siendo olvidada y la anarquía podrá ser el resultado de la disputa entre el biólogo y el químico y del latinoamericano con el español. Este olvido materno nos introduce en lo político sin política y en una sociedad sin Filosofía.

Señala Miguel Vásquez (2018), en este sentido, la dificultad de poner en diálogo diferentes disciplinas como filología, historia, literatura

comparada, lingüística, antropología o estudios culturales en la conformación de los Estudios Latinoamericanos. Véase:

Latinoamérica piensa sobre el hablar de sus gentes, sus realidades, sus compromisos, sus angustias, sus ambivalencias y penas desde estructuras teóricas y no teóricas, conceptuales y pre-conceptuales, desde estructuras lingüísticas a veces inestables (con frecuencia carentes de normatividad explícita), lo cual, sin duda, describe una condición que muestra la dificultad que posee pensar Latinoamérica dentro de cualquier esfera académica. [...] Latinoamérica se ha visto forzada en su estudio propio, por ello, a adentrarse en el marco ajeno europeo -aristotélico- tomista-.

En este texto se aborda la Filosofía como un saber de primer grado que, por tanto, no es capaz de parir nada y puede producir cosas independientemente de otros saberes. Además, se asume que es un saber ligado a las instituciones, siendo la universidad la más evidente. Así, se entiende la parte por el todo y se asume que una mala Filosofía no será mala por su ineficacia o por su mal análisis de los saberes de primer grado, sino que lo será por el hecho de ser Filosofía, en tanto que la academia está excesivamente institucionalizada y la Filosofía es parte de la academia -necesariamente eurocéntrica-. Pero la principal crítica que se le puede hacer a este fragmento será precisamente aquella vinculada a su historicidad. El acto performativo del nombrar en “Latinoamérica” es omitido completamente y pareciera que “Latinoamérica” como nombre se rebautiza constantemente, como si el río se dejase de llamar río en cada segundo que transcurre porque ya no es el mismo que antaño. De esta forma, Latinoamérica solamente puede ser comprendida desde Francia, Portugal y España y es desde esta limitación a las condiciones de posibilidad existentes bajo las que se ha de enmarcar la decisión por parte de los latinoamericanos y más concretamente de los hispanoamericanos.

5. Conclusión

Una vez conocida la capacidad antropológica y eliminada cualquier presión histórica, política o ideológica preexistente que pudiese actuar como sobredeterminación de un sujeto político y, por ello, lo esencializase, se tendrá que actuar desde la limitación nominal y elegir a posteriori y racionalmente si se opta por un ethos compartido con España, que a su vez será el helenístico y el romano, o por el contrario se elegirá un ethos más difuso histórica y culturalmente vinculado con Francia en el que no hay un idioma ni una cultura comunes.

Ambas opciones son posibles, pero la conformación de la política sería más sencilla si España y Latinoamérica aceptasen como hermanos su condición de homogeneidad desde la disputa a la que les relega su madre, la Filosofía.

6. Bibliografía

- Althusser, L & Balibar, E [1969] (2004). Para leer el capital. Editorial Siglo XXI
- Berkeley, G [1710] (2005). Tratado sobre los principios del conocimiento humano. Editorial Losada
- Broncano, F (2020). Conocimiento expropiado: epistemología política en una democracia radical. Ediciones Akal
- Bueno, G (1996). El animal divino: ensayo de una filosofía materialista de la religión. Editorial Pentalfa
- Derrida, J [1971] (1986). De la Gramatología. Editorial Siglo XXI.
- Diaz, A (2003) Una discreta diferenciación entre la política y lo político y su incidencia sobre la educación en cuanto socialización política
- Gorgias (2014) Tratado sobre el no ser. Universidad de los Andes. P.
- Heidegger, M (2018) Ser y Tiempo. Editorial Trotta
- Huerga, P (2008) Breviario de introducción al materialismo filosófico. La doctrina del hiperrealismo, epistemología, gnoseología y ontología.

- Kripke, S [1980] (2005) *El Nombrar y la Necesidad*. Universidad Nacional Autónoma de México
- Laclau, E [2005] (2020) *La Razón Populista*. Fondo de Cultura Económica
- Levene, G (1973) *Las Indias no eran colonias*.
- Lévinas, E (1993) *El tiempo y el otro*. Ediciones Paidós
Lévinas, E (2002) *Totalidad e Infinito*. Ediciones Sígueme
- Marx, K & Engels, F [1848] (2011). *Manifiesto Comunista*. Editorial Alianza
- Marx, K [1850] (2015) *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*. Fundación Federico Engels, pp. 47-61
- Peirce, C [1903] (2004). *Diversas Concepciones Lógicas*. Universidad de Navarra.
- Platón, (1988). *Diálogos V*. Editorial Gredos.
- Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed., [versión 23.5 en línea] <https://dle.rae.es/traducir> [25/04/2022]
- Schmitt, C [1932] (2009). *El concepto de lo político*. Editorial Alianza
- Stein, E (2004). *Sobre el problema de la empatía*. Editorial Trotta
- Uriarte, J (2020). *The Desertmakers: Travel, War and the State in Latin America*. Taylor & Francis Group
- Valdés, M. M. (1988). *Referencia, esencia y comunidad: Saul Kripke*. Universidad Nacional Autónoma de México
- Vásquez, M (2018). *Latinoamérica como “objeto”: tradiciones, institución y modos de funcionamiento*. Res Pública. *Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 21 (3), 455-464
- Villacañas, J.L. (2022) *La Revolución Pasiva de Franco. Las entrañas del franquismo y de la Transición desde una nueva perspectiva*. Editorial HarperCollins Ibérica, pp. 174-189
- Zizek, S [1989] (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Editorial Siglo XXI, pp 89-97

Primera aproximación a la formación aritmética de fray Diego Rodríguez, siglo XVII

Isabel Hernández Paredes

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Fray Diego Rodríguez (1596-1668) de la Orden de Nuestra Señora de la Merced fue el primer profesor de la cátedra de matemáticas y astrología en la Real y Pontificia Universidad de México entre 1637 y 1668. Esta cátedra fue la primera de su tipo en México y en todo el resto del continente americano.

Por aquel entonces en Europa, René Descartes ya había publicado *La Géométrie* (1637), mientras que unos años atrás también se había publicado la obra de François Vieta *In Artem Analyticem Isagoge* (1591). La importancia de ambos textos recae en que tratan la vinculación entre el álgebra y la geometría. Vieta por ejemplo, propone tres tipos de análisis para lo que el denomina “la ciencia del descubrimiento correcto en matemáticas”: 1) la *zetética* por la que se establece una ecuación o proporción entre un término que se ha de encontrar y los términos dados, 2) la *porística* por la que se prueba la verdad de un teorema enunciado por medio de una ecuación o proporción y 3) la *exegética* por que se determina el valor del término desconocido en una ecuación o proporción dada.¹ Es importante mencionar la temporalidad en la que fueron publicadas estas obras porque a pesar de ser contemporáneas a fray Diego Rodríguez, él no hace mención alguna de ellas en sus trabajos matemáticos. Por esta razón, cabe preguntarse cuál era el tipo de matemática que conocía el fraile mercedario en Nueva España.

Son varias las opciones desde donde se puede abordar la interrogante sobre el tipo de matemática que conocía fray Diego. Al ser una labor muy amplia y para fines prácticos de esta exposición, me enfocaré en una primera aproximación a la posible formación aritmética que tuvo el

¹ François Vieta, *The Analytic Art. Nine Studies in Algebra, Geometry and Trigonometry from the Opus Restitutae Mathematicae Analyseos, seu Algebrà Nova* (Trad. T. Richard Witmer, Dover Publicatios Inc: Mineola, 2006), 12. En otras palabras, la *zetética*, es un análisis teorematizado donde un cierto problema de naturaleza geométrica o aritmética se traduce a una ecuación; la *porística*, es un análisis problemático donde la solución de una ecuación lleva al problema geométrico o aritmético; y la *exegética* se encarga de la resolución de la ecuación.

mercedario a partir de su texto titulado *Breve tratado de las disciplinas matemáticas prologadas tanto en género como en especie*.²

El *Breve tratado de las disciplinas matemáticas*

El *Breve tratado de las disciplinas matemáticas prologadas tanto en género como en especie*, es un texto manuscrito de 12 fojas que fue escrito por fray Diego cerca de 1643 en el contexto de su cátedra de matemáticas y astrología; este documento se encuentra dentro del *Tractatus Proemialium Mathematices y de Geometria* (c. 1640-1643) que se encuentra preservado en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México bajo la catalogación Ms.1519.

En el *Breve tratado de las disciplinas matemáticas*, es posible observar el pensamiento matemático que tenía en aquel momento fray Diego Rodríguez, el cual deja ver que mezcla dos tradiciones que pueden resultar contradictorias. Por un lado, mezcla las ideas sobre el conocimiento que Christopher Clavius entiende sobre las matemáticas, vigente para la época del mercedario, donde la introducción de Clavius a su edición de los *Elementos* de Euclides³ forman un papel central en la exposición de sus ideas. Mientras que por otro lado utiliza una matemática que no es euclidiana a través de una paráfrasis bastante larga de Pedro Ciruelo desde la cual el mercedario se encuentra reivindicando la visión del *quadrivium* medieval derivado de Boecio,⁴ que se trata de un tipo de matemática que en el siglo XVII, los matemáticos con-

2 El texto se encuentra escrito en latín originalmente bajo el título: *Brevis tractatus proemialium disciplinarum mathematicarum], tam in genere quam in specie, & pr[ae]cipue de comendatione Elementorum geometricorum Euclidis philosophi*. Fray Diego Rodríguez, *Tractatus Proemialium Mathematices y de Geometria* (México: Biblioteca Nacional de México, c. 1643), Ms. 1519, f. 1r.

3 En trabajos posteriores, deberá aclararse cuál de las tres ediciones de los *Elementos* de Euclides de Clavius es la que se encuentra leyendo fray Diego. De manera tentativa, se podría sugerir que la edición que tuvo el fraile en sus manos es la de 1589 porque la edición de 1607 no contiene ninguna introducción que pueda citar fray Diego, mientras que la edición de 1574 no incluye ningún comentario a la cuadratriz que fray diego retomará en su *Tractatus proemialium matemáticas y de geometría*.

4 El que los textos matemáticos de Boecio hayan sido bastante difundidos y utilizados en Europa, se debe a que antes del siglo XII en Europa no se conocía la obra de Euclides. Los *Elementos* de Euclides originalmente se encontraban escritos en griego; después entre el siglo VII y VIII llegaron a Bagdad donde se tradujeron al árabe durante el siglo IX. Posteriormente, en el siglo XII del árabe fueron traducidos al latín en Europa principalmente en Toledo, donde se localizó la famosa Escuela de Traductores de Toledo y de donde surgió la mejor traducción al latín de la Edad Media hecha por Gerardo de Cremona, uno de sus más destacados miembros. También destacaron la traducción realizada por Adelardo de Bath, filósofo escolástico inglés del siglo XII y la versión latina más divulgada de Campanus de Novara, cuya versión se convirtió en el primer texto de los *Elementos* de Euclides impreso en 1482.

temporáneos a fray Diego como Pierre de Fermat (1601-1665), René Descartes (1596-1650), François Viète (1540-1603) o Thomas Harriot (1560-1621) ya no aludían.

En el caso de la aritmética, la opinión que fray Diego Rodríguez tiene de ella proviene principalmente de Aristóteles, así como de la tradición del *quadrivium* medieval que Pedro Ciruelo cita en su *Cursus quattuor mathematicarum artium liberalium*,⁵ ya que considera que esta disciplina, junto a la geometría son matemáticas puras por ser disciplinas totalmente ciertas, ya que utilizan la demostración científica.⁶ Así mismo fray Diego sostiene que la aritmética trata de la cantidad discreta o de los números y de sus propiedades.⁷ Mientras que de la geo-

Algo interesante de señalar, es que cuando se empiezan a conocer en Europa los *Elementos* de Euclides, en lo que se refiere a la aritmética, la obra aritmética de Boecio se vuelve secundaria. Por ello llama la atención que Fray Diego tome como referencia a Boecio —a través de Pedro Ciruelo—, pues se está inspirando en una matemática que no es euclidiana.

5 En España a comienzos del siglo XVI, Pedro Ciruelo aún emplea la división clásica del *quadrivium* en matemáticas puras y mixtas. Tal enfoque matemático fue llevado a la Universidad de Salamanca por el alumno de Ciruelo, Domingo de Soto (1494-1560). Aunado a ello, a lo largo del siglo XVI y las primeras décadas del siglo XVII en España, las universidades de Salamanca, Alcalá y Valencia, reformaron sus estatutos y constituciones respecto a sus cátedras de matemáticas teniendo como base el esquema medieval del *quadrivium*. Por ejemplo la Universidad de Alcalá estableció su cátedra de matemáticas tomando como esquema base: el tratado de la esfera, la aritmética pequeña, la *Geometria speculativa* de Thomas Bradwardine y la *Perspectiva communis* de John Peckham, utilizando las ediciones de estas obras de Pedro Ciruelo. Víctor Navarro Brotons, *Disciplinas, saberes y prácticas. Filosofía natural, matemáticas y astronomía en la sociedad española de la época moderna* (Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2014), 74.

No es de extrañar que el acercamiento que tuvo fray Diego hacia el *quadrivium* medieval proviniera de la influencia que tuvo su profesor de matemáticas y astrología, el Vicario General de la Orden de Nuestra Señora de la Merced, Juan Gómez quien estudió artes y fue colegial de la Universidad de Salamanca entre 1604 y 1608 donde se graduó como bachiller. Fray Pedro Nolasco Pérez, “Religiosos de la Orden de la Merced que pasaron a la América española,” *Boletín del centro de estudios americanistas* no. 70, 71 y 72 (1923), 11-12. En aquel periodo, específicamente entre 1598 y 1612, el encargado de la cátedra de matemáticas y astrología era Antonio Núñez Zamora por lo que no se puede descartar la posibilidad de que él haya sido profesor de fray Juan Gómez en esta disciplina. De ser el caso, también sería posible rastrear la línea ascendente de catedráticos de matemáticas que estuvieron en cierta forma vinculados con fray Diego, puesto que el profesor de Núñez Zamora fue el matemático y humanista Jerónimo Muñoz. Navarro Brotons, *op. cit.*, 270.

6 “Arithmetica est scientia numerorum & suarum proprietatum considerativa per rationes abstractas vnde & de multitudine per se considerata scientia vocata est a Boetio.” Petrus Ciruelus, *Cursus quattuor mathematicarum artiu[m] liberaliu[m] quas recollegit atq[ue] correxit magister Petrus Ciruelus Darocensis*, (Alcalá de Henares: Arnao Guillén de Brocar, 1516), f. b1v.

7 “Boecio. Scientia numerorum, & suarum proprietatum considerativa per rationes abstractas dicitur arithmetica ã rithmis id est a numeris de quibus coniderat”. Rodríguez, *Tractatus Proemialium Mathematices y de Geometria, op cit.*, f. 3v.

metría explica que trata de la cantidad continua, más específicamente de las magnitudes, proporciones y figuras.⁸

Posteriormente señala que las matemáticas impuras o mixtas tratan de la cantidad y de la cosa sensible en conjunto. La primera de las cuales es la música, la cual trata de la cantidad discreta más específicamente del número sonoro y de las relaciones entre los mismos pues le concierne también la armonía.⁹ Luego viene la astronomía que trata de la cantidad continua del móvil, es decir, de los cuerpos celestes.¹⁰

Después de comentar brevemente en qué se enfocan las cuatro disciplinas del *quadrivium* clásico, fray Diego al igual que Clavius, buscó ampliar el campo de acción de las matemáticas al integrar un mayor número de disciplinas dentro de las matemáticas mixtas, además de justificar la práctica matemática que se venía desarrollando en la época.¹¹ Como subalternas de la aritmética Rodríguez nombra la logística o calculatoria, los logaritmos y el álgebra aunque paradójicamente, a nuestros ojos, las ubica dentro de las impuras:

“Pero vayamos ahora a las menos principales, esto es, a las Matemáticas impuras, subordinadas e incipientes a partir de la Aritmética. Digo que la Logística es puesta bajo aquella que se impone la Logística impura, que comúnmente es llamada ‘suputatrix’ [la que computa] o la parte calculatoria más fina de eso que por muchos es

8 “Boecio, *Geometria est scientia magnitudinum, proportionum, & figurarum, aliarumque proprietatum suarum contemplativa*”. *Ibid.* “Geometria est scientia magnitudinum proportionum & figurarum aliarumq[ue]; proprietatum suarum contemplativa hanc de magnitudine immobili scientiam esse dixit idem Boetius: quia per rationes abstractas a motu rerum magnitudines inquirit”. Ciruelus, *op. cit.*, f. b1v.

9 “Boecio, *est scientia de vocibus & sonis, eorumq[ue] harmonia, & concentu, ac caeteris proprietatibus speculativa*”. Diego Rodríguez, *op. cit.*, f. 3v. “Musica est scientia de vocibus & sonis eorumq[ue] armonia & concentu ac caeteris proprietatibus speculativa”. Ciruelus, *ibid.*, f. b1v.

10 “Boecio, *scientia de caelestibus, & stellis, eorumque motibus, & effectibus theoriam faciens*”. Diego Rodríguez, *op. cit.*, f. 3v. “Astrologia est scientia de coelis & stellis eorumq[ue] motibus & effectibus theoriam faciens”. *Ibidem*.

11 Durante los siglos XVI y XVII, es posible encontrar varios estudios sobre la clasificación de disciplinas, sus especificidades y diferencias. Pensadores de este periodo como Petrus Ramus (1515-1572), Christoph Clavius (1538-1612), Adriaan van Roomen (1561-1615) y Francis Bacon (1561-1626) abordaron el tema no solo para clasificar, organizar y jerarquizar el conocimiento matemático, sino también para estudiar su naturaleza al buscar comprender si el tipo de demostración realizada por las disciplinas matemáticas producía conocimiento cierto e indudable, además de establecer relaciones con otras áreas, principalmente con la filosofía. Zaqueu Vieira Oliveira, “A classificação das disciplinas matemáticas e a Mathesis Universalis nos séculos XVI e XVII: um estudo do pensamento de Adriaan van Roomen” (Tese de Doutorado., Universidad Estatal Paulista, 2015), 8.

llamado Logaritmo o también Álgebra, en español. “Arte mayor o regla general de la cosa”. = La parte calculatoria o ‘suputatrix’ [la que computa] pondera los números bajo los sentidos mismos, operando por medio de sus reglas; pero el Álgebra o la Almucabala investiga el número desconocido por medio de números y valores proporcionales, o el valor de la dignidad puesta en principio [...]”.

12

Aquí fray Diego realiza una mezcla interesante de distintas escuelas: la logística, la escuela de los cosistas o el arte mayor o regla general de la cosa, el álgebra propiamente dicha y la almucábala. Respecto de la logística, existen dos corrientes: la logística numerosa y la speciosa. La logística numerosa opera con números concretos. Para los griegos la logística ocupó un rango intelectual inferior a la aritmética por lo que posiblemente sea a la que hace referencia el padre Rodríguez al asignar la logística a las matemáticas impuras o subordinadas a la aritmética. La logística speciosa en cambio llegó a generalizar los métodos mediante el cálculo literal hacia la doctrina algebraica como uno de los cimientos de la matemática al convertirse en su propio lenguaje. François Vieta fue el primero en generar esta transformación de la logística numerosa a la speciosa. Vieta indicó en su obra que la debilidad del antiguo análisis residía en que se aplicaba sólo a los números, es decir, era una logística numerosa. Pero el álgebra permite razonar sobre cualquier tipo de magnitud (número, segmento, ángulo o figura), de modo que se debe considerar una logística speciosa, aplicable a cualquier especie de cantidad que se podrá expresar de una manera genérica mediante letras, tanto si es una cantidad desconocida (incógnita) como si es conocida (parámetro), ya que no hace diferencia entre ellas.¹³

Después de mencionar la logística, el mercedario comenta que en español el álgebra se conoce como “Arte mayor o regla general de la cosa”.¹⁴ El origen del arte de la cosa proviene de los calculistas italianos de finales del siglo XV y principios del siglo XVI quienes empleaban la palabra “coss” para designar la incógnita (la magnitud o la cantidad

12 Rodríguez, *Tractatus Proemialium Mathematices y de Geometria*, op. cit., f. 4r.

13 Pedro Miguel González Urbaneja, *Los orígenes de la geometría analítica* (Ternerife: Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2003), 19, 52 y 64.

14 Rodríguez, *Tractatus Proemialium Mathematices y de Geometria*, f. 4r.

desconocida); esto es la ‘x’ que se observa en cualquier ecuación de nuestro presente. El arte de la cosa pasó a España a través de las obras de los matemáticos Marco Aurel (Libro Primero, de *Arithmética Algebraica*, 1552), Juan Pérez de Moya (*Arithmetica practica, y specvlatiua*, 1562) y Pedro Nuñez (*Libro de Algebra en Arithmetica y Geometria*, 1567),¹⁵ por lo que cabe la posibilidad de que estas obras las haya llegado a conocer fray Diego.

Luego de mencionar la logística y el arte de la cosa, el padre Rodríguez escribe que “el Álgebra o la Almucabala investiga el número desconocido por medio de números y valores proporcionales, o el valor de la dignidad¹⁶ puesta en principio”.¹⁷ Pero ¿qué es el álgebra o la almucábala? ¿se tratan de términos que son sinónimos?

Los términos: álgebra y almucábala surgen del texto *Kitāb al-jabr wa-al-muqābala* de Al-Khwarizmi, que se traduce como *el libro de la equivalencia y de la sustitución*. Para comprender bien el significado del término *al-jabr*¹⁸ y *wa-al-muqābala*, hay que tener en cuenta que los matemáticos árabes operaron siempre con ecuaciones de coeficientes enteros y positivos, de manera que una primera transformación, después de planteada la ecuación de acuerdo con los datos del problema, era ‘restablecer o restaurar el orden’ mediante la operación que actualmente llamamos: pasaje de términos de un miembro a otro y que correspondería al *al-jabr* árabe. También tal restauración significaría suprimir los denominadores en el caso de parecer coeficientes fraccionarios. Pero aún la ecuación puede necesitar otras operaciones: puede admitir sus coeficientes factores comunes que deben eliminarse (esta operación le llamaban *al-hatt*) o eliminar de ambos miembros términos iguales, es decir, nuestra actual reducción de términos semejantes, que sería la *wa-al-muqābala*.¹⁹ Por ejemplo en la ecuación

15 Vicente Meavilla Seguí y Antonio M. Oller Marcén, “El simbolismo algebraico en tres álgebras españolas del siglo XVI,” *Números. Revista de didáctica de las matemáticas* (2014), 61-63.

16 La dignidad se refiere al grado o la potencia de una ecuación. Julio César Ramos Hipólito y Roberto Torres Hernández “Tratado de las ecuaciones, de fray Diego Rodríguez” en *Apuntes para la historia de las matemáticas en México* (Querétaro: Editorial Universitaria, 2013), 18.

17 Rodríguez, *Tractatus Proemialium Mathematices y de Geometria*, f. 4r.

18 El término *al-jabr* dio nacimiento a nuestro vocablo *álgebra*.

19 J. Rey Pastor y J. Babini, *Historia de la matemática* (Barcelona: Gedisa, 1984), 137.

$$x^2 + c - bx = d \quad \text{donde } c > d,$$

la operación que corresponde al al-jabr consiste en sumar a cada lado,

$$x^2 + c = bx + d,$$

mientras que la operación que corresponde a la wa-al-muqābala, es decir, ‘oposición’ o ‘reducción’ equivale a

$$x^2 + (c - d) = bx.^{20}$$

Cuando fray Diego escribe “álgebra o almucábala”, está empleando la conjunción disyuntiva ‘o’ como si los dos términos: *al-jabr* y *wa-al-muqabala* fueran lo mismo.²¹ Cuando en realidad el mercedario debería utilizar la conjunción ‘y’ porque son dos términos diferentes: el álgebra es la *al-jabr* y la almucábala es la *wa-al-muqābala*. En efecto, el mercedario no extrae esta terminología de Euclides, de Boecio o de Proclo, sino de alguien que conoce la obra de Al-Khwarizmi.

Del texto de Al-Khwarizmi existen dos traducciones medievales del árabe al latín: la primera en realizarse fue la de Roberto de Chester (c. 1145) quien también tradujo del árabe al latín los *Elementos* de Euclides y una posterior que fue la elaborada por Gerardo de Cremona (c. 1170), quien como hemos mencionado también tradujo del árabe al latín los *Elementos* de Euclides y el *Almagesto* de Ptolomeo. Es poco probable que fray Diego tuviera acceso a alguna de estas ediciones latinas, porque al ser escritas en el siglo XII, se trata de ediciones manuscritas que no fueron llevadas a la imprenta hasta después del siglo XIX.²²

Es más probable que los términos *álgebra* y *almucábala* que emplea en ese párrafo fray Diego los haya obtenido de la *Aritmética práctica y especulativa* (1562) de Juan Pérez de Moya quien escribe acerca de la demostración de la regla de la cosa, que el álgebra “quiere

20 El ejemplo corresponde a Roshdi Rashed en *Classical mathematics from Al-Khwārizmī to Descartes* (London: Routledge, 2014), 108.

21 Otro matemático que utilizó la conjunción disyuntiva ‘o’ entre el álgebra y la almucábala fue Marin Mersenne en 1623 dentro de su obra *Quaestiones celeberrimae in Genesim*: “Placet autem Almucabalam, seu Algebram addete [...]” (Paris: Cramoisy, 1623), 55.

22 Fue hasta 1838 cuando Guillaume Libri publicó una edición de la traducción de Gerardo de Cremona que a juicio de Barnabas Hughes, resultó defectuosa. De igual forma, fue hasta 1915 que Louis Karpinski ofreció una edición crítica de una copia tardía de la traducción de Robert de Chester. Barnabas Hughes, “Gerard of Cremona’s Translation of Al-Khwarizmi’s Al -Jabr: A Critical Edition,” *Mediaeval Studies* 48 (1986): 211.

dezir, restauratio, ò almucabala, que quiere dezir oposición, ò absolución: porque por ella se hazen [sic], y absuelven infinitas questiones”.²³ También, cabe la posibilidad de que el mercedario haya conocido el libro *Euclide Megarense Acutissimo Philosopho, Solo Introductore Delle Scienze Mathematiche* de 1569 de Nicolás Tartaglia donde este autor señalaba que el álgebra y la almucábala son comunmente llamados “el dominio de la cosa sobre el arte magna”.²⁴

La influencia de la aritmética italiana en los manuscritos de fray Diego

En su manuscrito escrito cerca de 1636 *De los logaritmos y aritmética*, fray Diego Rodríguez estudiaba algunos problemas de ecuaciones cúbicas así como un método simplificado para encontrar las raíces de los primeros mil números.²⁵

Fray Diego utilizaba un algebra sincopada, es decir abreviada, similar al que se ocupaba desde el siglo XV en Italia, por ejemplo, por Luca Pacioli. Ocupa *p* (plus) y *m* (minus) para las operaciones de suma y resta, emplea *co* ó *E*, *ce*, *cu*, *cece*, para cosa o incognita x , x^2 , x^3 , y x^4 respectivamente, así como la abreviación *ae* (aequalis) o el símbolo $\underline{=}$ para igual.

En España, dentro de las obras de los matemáticos Marco Aurel (*Libro Primero, de Arithmética Algebráica*, 1552), Juan Pérez de Moya (*Arithmetica practica, y specvlativa*, 1562) y Pedro Nuñez (*Libro de Algebra en Arithmetica y Geometria*, 1567),²⁶ se observa la introducción de los símbolos cósicos, pese a la carencia de éstos en la imprenta. Incluso en la Nueva España Juan Diez Freyle logró imprimir con las

23 Juan Pérez de Moya, *Aritmetica practica y especulativa* (Zaragoza: Rafael Rodríguez Vidal, 1562), 448.

24 “Queste medesimo danno l’essere alla pratica speculativa di algebra & almucabala, volgarmente detta regola della cosa over arte magna [...]” Nicolò Tartaglia, *Euclide Megarense Acutissimo Philosopho, Solo Introductore Delle Scienze Mathematiche* (Venetia: Biblioteca di Cremona, 1569), f. 5r.

25 Por ejemplo dedica los capítulos “De la naturaleza, generación y propiedades de los números cubos y sus compuestos hasta hoy nunca tratados de autor alguno etcétera”, “En que se ponen los cuadrados de las raíces de una hasta mil para el alivio del fin que llevamos y de escusar el trabajo inmenso de andar multiplicando etcétera” o “ En que se ponen las raíces cuadradas por aproximación desde la unidad, hasta mil, siendo el denominador del quebrado de todas 100,000,000 utilísimas para dicho fin”. Fray Diego Rodríguez, *De los logaritmos y aritmética* (México: Biblioteca Nacional de México, c. 1636), Ms. 1520, ff. 28v y 34v.

26 Meavilla Seguí y Oller Marcén, *op cit.*, 61-63.

debidas autorizaciones su *Summario Compendioso*, considerada la primera obra matemática impresa del Nuevo Mundo en 1556, en la que utilizó la notación cósica al realizar operaciones algebraicas empleando la palabra ‘cosa’ para indicar la incógnita de un problema x , o bien empleaba la palabra ‘censo’ para referirse a x^2 o la palabra ‘cubo’ para referirse a x^3 .²⁷

El álgebra sincopada sólo empleaba números para designar cantidades conocidas, lo cual provocaba muchas veces que esos números se confundieran y se disiparan en el curso de las operaciones, de modo que en la obtención de la solución no quedaba ninguna traza de la línea seguida en las operaciones. Por su parte, el álgebra simbólica eliminaba dicha confusión al despejar la cantidad desconocida e igualarla a las cantidades conocidas, creando así un cuadro general con todas las operaciones que son precisas de realizar sobre los datos para obtener la solución. Así, por ejemplo, es posible construir una teoría general de ecuaciones, desde la cual se estudia la ecuación cúbica, es decir, la ecuación general de tercer grado expresada en una incógnita y cuatro parámetros, a diferencia de los cosistas quienes estudiaban ecuaciones cúbicas desde diversas operaciones.²⁸

Esto es importante señalarlo pues al menos para la resolución de ecuaciones de 1er, 2do, 3er y 4to grado, es posible llegar a sus soluciones de manera general a partir de una determinada fórmula, por ejemplo muchos recordaran que para resolver una ecuación de primer grado basta con despejar la incógnita “ x ” y que para resolver una ecuación de 2do grado basta con aplicar la siguiente fórmula:

$$x = \frac{-b \pm \sqrt{b^2 - 4ac}}{2a}$$

Mientras que para una ecuación cualquiera de grado cinco o superior, no podemos aspirar a tener una fórmula general que nos dé todas las soluciones.

27 Marco Arturo Moreno Corral y César Guevara Bravo, *Sumario compendioso de las cuentas de plata y oro que en los reinos del Perú son necesarias a los mercaderes y a todo género de tratantes* (México, Universidad Nacional Autónoma de México: Bibliotheca Mexicana Historiae Scientiarum, 2008), 25 y 75.

28 González Urbaneja, *op. cit.*, 64 y 65.

Fray Diego conocía el procedimiento que empleaba Tartaglia para la solución de ecuaciones de la forma²⁹

$$x^3 + ax^2 = b$$

Sin embargo, criticaba que Tartaglia nunca dio la solución general para resolver dichas ecuaciones, y que hasta ese momento, nadie más lo había hecho. Al respecto, no es que realmente nadie más lo hubiera hecho, sólo que fray Diego no conocía el *Ars Magna*³⁰ de Cardano de 1545 donde publica y difunde la solución general para las ecuaciones cúbicas. Incluso Tartaglia tuvo una contienda con Antonio Maria Fior para resolver ecuaciones de tercer grado en 1535, en la que salió vencedor Tartaglia, con ciertos casos.

Por su parte Fray Diego buscaba encontrar una solución general a partir de casos particulares, pero deseaba que la misma fuera de una forma mucho más sencilla que la presentada por Tartaglia, pues decía que “toda respuesta que no fuere en una raíz sorda de un número y un número es muy difícil de manejar”.³¹

Conclusión

Hasta aquí, podemos observar que fray Diego Rodríguez trabajó bajo el esquema de las aritméticas italianas del siglo XVI y que fueron de mucha utilidad para el desarrollo de obras aritméticas durante ese siglo en España como la *Arithmética Algebráica* de 1552 de Marco Aurel, la *Arithmetica practica, y speculatiua* de 1562 de Juan Pérez de Moya o el *Libro de Algebra en Arithmetica y Geometria* de 1567 de Pedro Nuñez, así como en Nueva España como el *Sumario Compendioso* de 1556 de Juan Díez Freyle. Sin embargo, se debe tener en cuenta que a partir de la publicación *In Artem Analyticem Isagoge* en 1591 de François Viete, se instauró una nueva tradición matemática que intenta recuperar el análisis geométrico de los antiguos mediante la utilización del álgebra

29 Fray Diego nos dice que Tartaglia solo reveló la regla “de cubo y cosas iguales a número” Fray Diego de la parte de “De la naturaleza, generación y propiedad de los números...” En Elías Trabulse, *Historia de la Ciencia en México. Estudios y textos. Siglo XVII* (México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología: Fondo de Cultura Económica, 1992), 41-47.

30 Sotero Prieto Rodríguez, *Historia de las Matemáticas* (Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, 1991), 81-84 y Jean-Paul Collette, *Historia de las Matemáticas. Tomo I* (México: Siglo XXI, 1986) 271-2.

31 Fray Diego de la parte de *De la naturaleza, generación y propiedad de los números...* En Trabulse. *Historia de la Ciencia en México. Estudios y textos. Siglo XVII op. cit.*, 41.

simbólica, la cuál está más elaborada que la de los cosistas italianos porque transita del álgebra sincopada al álgebra simbólica, desde la cual todo lo que en la antigüedad se había realizado en geometría, ahora podía codificarse en la teoría algebraica de ecuaciones. Ello nos muestra que si bien fray Diego no tuvo acceso a la obra de Vieta, él seguía desarrollando de manera paralela el “arte mayor de la cosa”, lo cual nos dice mucho acerca de la tradición matemática que se conocía y se desarrollaba en el siglo XVII en Nueva España en paralelo a Occidente.

Bibliografía

- Ciruelus, Petrus (1516), *Cursus quattuor mathematicarum artiu[m] liberaliu[m] quas recollegit atq[ue] correxit magister Petrus Ciruelus Darocensis*, (Alcalá de Henares: Arnao Guillén de Brocar).
- Collette, Jean-Paul (1986), *Historia de las Matemáticas. Tomo I*. México: Siglo XXI.
- González Urbaneja, Pedro Miguel (2003), *Los orígenes de la geometría analítica*. Termerife: Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia.
- Hughes, Barnabas (1986), “Gerard of Cremona’s Translation of Al-Khwarizmi’s Al -Jabr: A Critical Edition,” *Mediaeval Studies* 48: 211-263.
- Meavilla Seguí, Vicente y Antonio M. Oller Marcén (2014), “El simbolismo algebraico en tres álgebras españolas del siglo XVI.” *Números. Revista de didáctica de las matemáticas*, (Noviembre): 59-68.
- Mersenne, Marin (1623), *Quaestiones celeberrimae in Genesim*. Paris: Cramoisy.
- Moreno Corral, Marco Arturo y César Guevara Bravo (2008), *Sumario compendioso de las cuentas de plata y oro que en los reinos del Perú son necesarias a los mercaderes y a todo género de tratantes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México: Bibliotheca Mexicana Historiae Scientiarum.
- Navarro Brotons, Víctor (2014), *Disciplinas, saberes y prácticas. Filosofía natural, matemáticas y astronomía en la sociedad española*

- de la época moderna*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- Pastor, J. Rey y J. Babini, *Historia de la matemática*. Barcelona: Gedisa, 1984.
- Prieto Rodríguez, Sotero (1991), *Historia de las Matemáticas*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura.
- Ramos Hipólito, Julio César y Roberto Torres Hernández (2013), “Tratado de las ecuaciones, de fray Diego Rodríguez” en *Apuntes para la historia de las matemáticas en México*, coordinado por Norma Angélica Rodríguez Guzmán y Carmen Sosa Garza. Querétaro: Editorial Universitaria.
- Rashed, Roshdi (2014), *Classical mathematics from Al-Khwārizmī to Descartes*. London: Routledge.
- Rodríguez, Diego (c.1636), *De los logaritmos y aritmética*. México: Biblioteca Nacional de México. Ms.1520.
- Rodríguez, Diego (c.1647), *Tractatus Proemialium Mathematices y de Geometria*. México: Biblioteca Nacional de México. Ms.1519.
- Rodríguez, Diego (c.1650), *Tratado de las ecuaciones. Fábrica y uso de la tabla algebraica discursiva*. México: Biblioteca Nacional de México. Ms.1518.
- Tartaglia, Nicolò (1569), *Euclide Megarense Acutissimo Philosopho, Solo Introductore Delle Scienze Mathematiche*. Venetia: Biblioteca di Cremona.
- Trabulse, Elías (1992), *Historia de la Ciencia en México. Estudios y textos. Siglo XVII*. México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología: Fondo de Cultura Económica.
- Trabulse, Elías (1994), *Los orígenes de la ciencia moderna en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vieira Oliveira, Zaquieu (2015), “A classificação das disciplinas matemáticas e a Mathesis Universalis nos séculos XVI e XVII: um estudo do pensamento de Adriaan van Roomen.” Tese de Doutorado., Universidad Estatal Paulista.

¿Existió una filosofía de la Ilustración en México?

Raúl Navarrete Jacobo

UMSNH/UG

Es un lugar común acercarse a los inicios de la modernidad, y observar sus alrededores con el lente de la palabra ‘Ilustración’. La Ilustración se nos dice, es el periodo histórico que va desde la segunda mitad del siglo XVII, atraviesa todo el siglo XVIII y cubre buena parte del XIX; la Ilustración es así un lapso temporal; pero también es todo lo que ocurrió dentro de él: una Revolución francesa, una Enciclopedia Razonada, una Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, ideales de igualdad, de fraternidad y de progreso, así como cierta confianza en la razón.

Ahora bien, por mucho que se precisen las particularidades de estos elementos, sus aciertos y desviaciones, el periodo ilustrado visto desde la actualidad mexicana parece siempre lejano. En principio porque aunque puede ser cierto que constituye parte de nuestra herencia histórica, el relato es fundamentalmente europeo, y no pasa demasiado tiempo para que una vez comprendida su importancia nos interroguemos sobre nuestra propia situación respecto a él: ¿qué relación guardamos con esa Ilustración europea?, ¿es que nosotros mismos no tuvimos acaso Ilustración?; y más aún, puesto que la filosofía fue central para los ilustrados europeos, al grado que la época ilustrada era conocida también por D’Alembert como “*la época de la filosofía*”¹, podemos específicamente preguntarnos: ¿tuvimos acaso una filosofía de la Ilustración en México? Debo decir que intentar esclarecer esta última cuestión es lo que motiva mi ponencia.

Una primera respuesta la he encontrado en los textos básicos sobre la historia de México: la filosofía Ilustrada europea se nos dice, habría *inspirado*, sobre todo en su primera etapa francesa con Voltaire y los enciclopedistas, el desarrollo de nuestra modernidad en el siglo XVIII. Nuestra relación habría sido entonces la de una importación: el pensamiento ilustrado europeo habría echado exitosamente raíces en el entonces suelo novohispano, y habría producido con ello los ideales

1 Citado en Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 2013, p. 17.

independentistas tan caros aún a nuestro ideario político. De aquí que, siguiendo esta primera respuesta respecto a nuestra relación con la filosofía ilustrada europea y respecto a si existió o no una filosofía de la Ilustración en México, deberíamos responder que sí, que la filosofía de la Ilustración en México existió, pero que fue una importación directa, la cual ayudó a forjar decisivamente nuestra modernidad tal y como hoy la conocemos.

Sin embargo, precisamente esta primera respuesta ha sido cuestionada desde hace tiempo; su simplicidad no ha dejado de generar suspicacias. Me gustaría en lo sucesivo repasar algunas propuestas que han complicado el asunto de forma particularmente interesante.

Inicialmente, una lectura en sentido contrario al expuesto la podemos encontrar en Octavio Paz. Para Paz no existió una Ilustración en México. Lo que entonces era el Reino de la Nueva España se encontraba a contracorriente de la modernidad occidental, y era por tanto incapaz de generar por sí mismo Ilustración. Incluso, podemos deducir de sus argumentos que si la Nueva España no fue capaz de generar Ilustración, tampoco fue en consecuencia capaz de producir algo como una filosofía ilustrada: “No hemos tenido -dice Paz en *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* (1982)- ni edad crítica ni revolución burguesa ni democracia política: ni Kant ni Robespierre, ni Hume ni Jefferson”². Si acaso algunas ideas Ilustradas lograron llegar a la Nueva España, no encontraron nunca un enraizamiento, pues su contexto de producción fue muy distante y extraño; esto se habría visto claramente en la Revolución de independencia, la cual tuvo más motivos políticos que intelectuales (concretamente el motivo de la desigualdad entre criollos y peninsulares). Al final, para Paz, el desarraigo de la filosofía europea ilustrada explica que personajes como Hidalgo, se vieran mu-

2 Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, FCE, 2008, p. 30. Vale decir que un trabajo de precisión y evaluación sobre las ideas de Paz respecto a la modernidad ilustrada en México queda pendiente; de momento puede compararse lo dicho con el artículo “América latina y la democracia” de 1983: “Los norteamericanos nacieron con la Reforma y la Ilustración, es decir, con el mundo moderno; nosotros, con la Contrarreforma y la neoescolástica, es decir, contra el mundo moderno. No tuvimos ni revolución intelectual ni revolución democrática de la burguesía. El fundamento filosófico de la monarquía católica y absoluta fue el pensamiento de Suárez y sus discípulos de la Compañía de Jesús. Estos teólogos renovaron, con genio, el tomismo y lo convirtieron en una fortaleza filosófica.” Octavio Paz, *Obras completas VI*, México, FCE, 2014, Pp.72-73.

chas veces sumidos en una ambigüedad entre la tradición escolástica y la modernidad.

Ahora bien, esta respuesta negativa a la pregunta sobre si existió una filosofía de la Ilustración en México ha tenido algunos adeptos en la tradición contemporánea. Por ejemplo, un conocido artículo de Jaime Labastida sigue muy de cerca la intención de Paz. Para Labastida “No hubo en Nueva España ninguna ilustración, en estricto sentido, sino un tímido esfuerzo por renovar la filosofía escolástica, dentro de sus propias normas”³. Francisco Xavier Clavijero y Juan Benito Díaz de Gamarra por ejemplo, habrían sido en muchos puntos contrarios al espíritu ilustrado: ambos se oponían a la ciencia moderna de Copérnico y Newton respectivamente, y ambos retrocedieron muchas veces ante el dogma cristiano cuando éste rivalizaba con la razón. Para Labastida otros personajes como José Mociño o el obispo Manuel Abad y Queipo fueron más cercanos a la ciencia moderna, sin embargo, no pasaron la prueba de la historia, pues sus posiciones políticas, en específico, su condena al movimiento independentista y su apoyo a José Bonaparte, impidieron que fueran tomados en cuenta hasta nuestros días.

Con todo, ante estas dos respuestas negativas a la pregunta sobre si existió una filosofía de la Ilustración en México, es posible encontrar una larga lista de personajes que observaron las cosas de manera distinta sin llegar a caer en el simplismo de la teoría de la importación con que hemos iniciado. Para comenzar, es imprescindible recordar a José Gaos. Como se sabe, él emprendió un proyecto de recuperación exhaustiva de la filosofía hispanoamericana. Ya en la obra *Pensamiento de lengua española* de 1945 desarrolló algunas líneas generales. Con respecto a la Ilustración dice ahí que tuvo un influjo importante en la guerra de independencia y en la construcción de la modernidad mexicana; llega a sostener que entre la tradición humanista de los jesuitas y la tradición ilustrada europea los grandes personajes de la historia como Hidalgo contribuyeron a construir la modernidad mexicana tal y como la conocemos: “Hidalgo, concluye Gaos, era un ilustrado”.⁴

3 Jaime Labastida, “La Ilustración novohispana” en *Revista de la Universidad de México*, p. 15 (versión en línea al 26/05/2023 <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/30a68aa2-0acd-4939-aa00-a4d085292812/la-ilustracion-novohispana>)

4 José Gaos, *Pensamiento de lengua española*, México, Editorial Stylo, 1945, I, p. 46

A partir de aquí alumnos cercanos y lejanos de Gaos llevaron la investigación del problema hacia nuevos horizontes. El primero que salta a la vista es Rafael Moreno, quien en 1962 sustentó la primera tesis publicada sobre filosofía de la Ilustración en México. En ella sostiene que sí existió una filosofía de la Ilustración en México, pero más que una simple importación de ideas como se piensa comúnmente, se trató de lo que llama “un movimiento espiritual”, es decir, un movimiento que partiendo de la tradición escolástica se renovó con las ideas europeas modernas y que estuvo orientado principalmente a resolver las problemáticas de su tiempo.⁵ Cabe decir que el trabajo de Rafael Moreno es amplio, y a veces discutible, pues reconoce como ilustrados a casi todos los personajes de la época que pisaron México, incluyendo al explorador alemán Alexander von Humboldt, quien estuvo elaborando diversas investigaciones en la Nueva España; no obstante, hasta el momento quizá nadie ha dedicado tanto esfuerzo en tratar específicamente el tema.

Otra alumna destacada de José Gaos fue Carmen Rovira. Rovira realizó uno de los trabajos historiográficos sobre el siglo XVIII más cuidadosos que existen; destacó en ellos un humanismo completamente original y subversivo, sobre todo entre los jesuitas. El humanismo que surge de la tradición escolástica como en Francisco Xavier Alegre o Pedro Márquez, propone según su lectura un camino racional, crítico e incluyente, que en muchos puntos parece superior a los ilustrados europeos.⁶ Se trata, aparentemente, de una evolución en cuanto a los estudios con respecto a lo que por ejemplo había hecho el sacerdote michoacano Gabriel Méndez Plancarte en 1941.⁷ A pesar de todo, tanto en el caso de Rovira como en el de Méndez Plancarte, aún queda la

5 Rafael Moreno, *Filosofía de la Ilustración en México*, México, UNAM, 2000, p. 54 y ss.

6 Especialmente sobre Pedro Márquez dice: “Es sumamente interesante la tarea que le concede a la filosofía y a la proyección social y cultural de la misma; plantea una idea de la filosofía por cierto muy distinta a la tradicional de la escolástica, y ofrece de ella una visión original que ni los ilustrados franceses, ingleses ni españoles tuvieron en cuenta en sus reflexiones sobre el hombre y la conciencia filosófica.” María del Carmen Rovira, “Filosofía y humanismo” en María del Carmen Rovira y Carolina Ponce Hernández (eds.), *Antología. Instituciones teológicas de Francisco Javier Alegre y Ejercitaciones Arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*, México, UNAM, 2007, Pp. 58-9. Cabe mencionar que la interpretación que propongo aquí de Rovira debe mucho a las generosas respuestas que del Dr. Ambrosio Velasco me comunicó en el Seminario Permanente de Filosofía Mexicana, 2023.

7 Cfr. Gabriel Méndez Plancarte, *Humanistas del siglo XVIII*, México, UNAM, 1941.

duda de si este humanismo original del siglo XVIII podría denominarse también una filosofía ilustrada, o si más bien se trataba de un pensamiento tan completo que no necesitaba más de ella.

Un último alumno de José Gaos, el pensador Luis Villoro Toranzo, no podía quedar fuera de esta polémica. En 1963 publica el artículo titulado “Las corrientes ideológicas en la época de la Independencia”; en éste recupera las tesis principales de *El proceso ideológico de la revolución de independencia* escrito diez años antes; es relevante para lo que aquí se argumenta porque examina analíticamente el papel de la filosofía en el siglo XVIII. En el texto, preguntarse sobre el papel de la filosofía durante la lucha independentista requiere ineludiblemente clarificar qué entendemos por tal. Habría entonces para Villoro dos maneras de entender la palabra filosofía en el contexto del siglo XVIII novohispano: una sería referirnos a ésta como especulación abstracta, como un tipo especial de contemplación que tiene por fin elaborar tratados; otra, la opuesta, sería entender a la filosofía como una reflexión radical sobre los principios últimos de la realidad social, como acción que se expresa en manifiestos, en artículos de periódico, ensayos políticos o históricos. Desde el punto de vista de Villoro, a la pregunta de si existió una filosofía en la Nueva España, habría que responder negativamente si por tal se entiende la primera opción, la de una filosofía contemplativa, y positivamente si se entiende la segunda, como una filosofía activa. De hecho, la filosofía que se hizo en México durante ese periodo estuvo para Villoro completamente orientada a la acción, por lo que su procedencia, fuera escolástica, ilustrada o europea estaba supeditada a la solución de las cuestiones prácticas. El problema de la importación quedaría así resuelto: lo significativo no es la procedencia de las ideas, sino su practicidad. De aquí que esta actitud prolongue -dice Villoro- “el eclecticismo selectivo frente a las ideas modernas, que distingue a muchos ilustrados del siglo XVIII”.⁸ Esta palabra es muy importante (también la utilizaba Rovira), pues a este eclecticismo habría que sumar para Villoro la relación con los campesinos e indígenas que poco a poco fueron nutriendo el pensamiento filosófico de los independentistas, al

⁸ Luis Villoro, “Las corrientes ideológicas en la época de Independencia” en Mario de la Cueva et al., *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1985, p. 172.

grado tal que estuvo presente en varias de sus concepciones imprimiéndoles un carácter social.

Para finalizar, me gustaría mencionar solamente el caso de Enrique Dussel. En su *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Dussel asegura que sí existió un filosofía de la ilustración mexicana, pero que ésta, paralelamente a la posición de Villoro no fue una simple adaptación de las ideas europeas; sino que nació con las exigencias de emancipación en una realidad colonial específica. Notablemente, recuerda el caso de la educación en los inicios del siglo XIX cuando dice:

En América Latina había otros intereses que en Francia, porque en Francia la nueva educación intentaba justamente crear sujetos aptos para el capitalismo industrial, mientras que en América Latina serán sujetos aptos para emanciparse de España. Hay que ver que la misma Ilustración latinoamericana cobra un sentido histórico concreto, a veces hasta contradictorio con el europeo, porque, paradójicamente, los Borbones, impregnados del pensamiento filosófico de la Ilustración burguesa, tienen sus oponentes en América Latina.⁹

Para Dussel, la existencia de una filosofía de la Ilustración en la Nueva España tiene su originalidad en tanto que es parte de un movimiento más amplio de emancipación, un movimiento concreto que sobre la marcha, sin el tiempo para llenar tratados teóricos, va construyendo su propuesta. Incluso, como podemos observar en el pasaje citado, para Dussel este movimiento emancipatorio concreto obliga a los ilustrados latinoamericanos a oponerse muchas veces a los europeos. Desde luego, Dussel considera que a pesar de todo, la emancipación fue parcial y faltarían aún otros intentos para consolidar una filosofía de la liberación efectiva.

No puedo en razón del tiempo seguir desarrollando otros trabajos interesantes (por ejemplo, el de la Dra. Virginia Aspe¹⁰). Me limitaré en lo que sigue a proponer tres puntos que me han parecido importantes a través de las lecturas que he realizado de los textos mencionados.

9 Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia Mundial y Crítica*, Madrid, Trotta, 2007, p. 408.

10 Cfr. Virginia Aspe Armella “Giambattista Vico y Francisco Xavier Clavijero: Una Ilustración adecuada al criollismo novohispano” en *Per la filosofia*, XXXVII, 108, 2020.

En primer lugar diré que la cuestión sobre si existió o no una filosofía Ilustrada en México debe de una vez por todas abandonar la respuesta tradicional que nos dice que sí existió y que fue solamente la importación llana de la filosofía europea. El problema, espero haberlo mostrado, es complejo y de la complejidad no se debe esperar solución, sino comprensión.

En segundo lugar, creo que es difícil explorar la cuestión sobre la filosofía de la Ilustración en México si antes no separamos los conceptos afines. Me refiero ante todo a los conceptos de “Ilustración”, “modernidad” y “humanismo”. Que haya existido una Ilustración, no parece sinónimo de que haya existido una modernidad o un humanismo -y viceversa-; desde luego, tampoco se excluyen, pero como conceptos hay que reconocer que son distintos y pertenecen a campos semánticos seguramente afines, pero irreductibles; por lo que es necesario siempre hacer notar sus diferencias.

En tercer lugar, y siguiendo en este mismo tenor, creo que es de suma relevancia definir la amplitud que queremos dar al término “filosofía de la Ilustración”. En la literatura reciente hablar sobre una filosofía de la Ilustración meramente europea, o incluso únicamente inglesa, francesa o alemana es cada vez más complicado. La Ilustración, en los trabajos de Jonathan Israel por ejemplo, retoma sus orígenes entrecruzados en los países bajos y otros lugares de Europa oriental, y aunque habla poco de lo que ocurrió en el resto del mundo, sirve de testimonio a la necesidad cada vez más urgente de una visión geofilosófica en los estudios de este tipo. Otro tanto se podría decir respecto a la necesidad de recuperación de voces de mujeres ilustradas y de la incorporación de las difíciles dinámicas con el todo epocal socioeconómico-político (por cierto, casi nadie ha hablado de las relaciones con el todo epocal no humano).¹¹ Finalmente, falta mucho por precisar igualmente por cierto, siguiendo el hilo de los contemporáneos, si el pensamiento de la Ilustración en su esencia podría referir sólo al de una época, o mejor a un *proyecto* (así lo piensa Habermas), a un *ethos* (en la perspectiva de Foucault) o a una *forma de un pensamiento* (Cassirer).

11 Cfr. Jonathan Israel, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, México, FCE, 2012 y Dorinda Outram en *La Ilustración*, México, S. XXI, 2009, Pp. 9-20.

En conclusión, me parece que los estudios sobre la existencia de una filosofía de la Ilustración en México están lejos de alcanzar claridad en su problematización. Es un camino que queda por recorrer. De momento, me gustaría terminar esta breve comunicación con una pregunta expuesta en la *Gaceta de literatura* de Alzate hacia 1788, y que bien podría ser nuestra contraparte a la famosa pregunta respondida por Mendelssohn y Kant en el *Berlinische Monatsschrift* de 1784 “¿Qué es la Ilustración?”:

“¿La vida, y los hechos de los hombres que han ilustrado a nuestra Nación Hispano Americana, deberán permanecer en el silencio?”¹²

Bibliografía

ASPE ARMELLA, Virginia, “Giambattista Vico y Francisco Xavier Clavijero: Una Ilustración adecuada al criollismo novohispano” en *Per la filosofia*, XXXVII, 108, 2020.

CASSIRER, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 2013.

DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007.

GAOS, José, *Pensamiento de lengua española*, México, Editorial Stylo, 1945.

ISRAEL, Jonathan, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, México, FCE, 2012.

LABASTIDA, Jaime, “La Ilustración mexicana” en *Revista de la Universidad de México* (<https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/30a68aa2-0acd-4939-aa00-a4d085292812/la-ilustracion-novohispana>)

MÉNDEZ PLANCARTE, Gabriel, *Humanistas del siglo XVIII*, México, UNAM, 1941.

¹² Prólogo de la *Gazeta de literatura*, número 1, 1788, p. 2. (versión en línea consultada el 28/05/2023 https://mexicana.cultura.gob.mx/es/repositorio/detalle?id=_suri:DGB:TransObject:5c95763f7a8a0230b732a021)

- MORENO, Rafael, *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México, UNAM, 2000.
- OUTRAM, Dorinda, *La Ilustración*, México, S.XXI, 2009.
- PAZ, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, FCE, 2008.
- PAZ, Octavio, *Obras completas VI*, México, FCE, 2014.
- ROVIRA, María del Carmen y Carolina Ponce Hernández (eds.), *Antología. Instituciones teológicas de Francisco Javier Alegre y Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos Monumentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*, México, UNAM, 2007.
- VILLORO, Luis, *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, México, FCE, 2013.
- _____, “Las corrientes ideológicas en la época de Independencia” en Mario de la Cueva et al., *Estudios de Historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1985.

**SIMPOSIO DE FILOSOFÍA MEXICANA
DE LOS SIGLOS XIX Y XX**

(Coordinación de
Alberto Saladino García y Luis Aarón Patiño Palafox)

Porfirio Parra. Una línea entre líneas, heredero del positivismo mexicano

Xiutlaizin Isaura Jiménez Cruz
Facultad de Humanidades UAEMéx

En 1904, Alfredo Ortega elabora una tesis para obtener el grado de médico homeópata cirujano y partero en la Escuela Nacional de Medicina Homeopática de México; donde refuta no sólo el texto: *La Homeopatía o Juicio crítico a este nuevo sistema*, elaborado por el filósofo Gabino Barreda (1818-1881) hacia 1861, el cual fue recopilado y publicado en *Opúsculos, Discusiones y Discursos* de 1877 por la Asociación Metodófila Gabino Barreda, si no también sus opiniones (al presentar parte de sus lecciones sobre patología, específicamente la 7ma lección del 15 de febrero de 1871); además Ortega deseaba limpiar la reputación de su doctrina a nivel nacional en el campo científico, por lo que también desmitifica las aseveraciones del doctor Porfirio Parra Gutiérrez (1854-1912), discípulo de Barreda, en la obra *La Sanción Legal de la Homeopatía en La Escuela de Medicina* Tomo XIII, en 1895 (págs.. 196, 265 y 257).

Barreda y Parra tenían en común la doctrina filosófica positiva, ambos pertenecían a la elite intelectual del país; distinción alcanzada por la rigurosidad metódica de sus trabajos y su amor al progreso de la humanidad, pesé a ello, no tenían el poder político que nos describe el “partido científico” del porfiriato (aunque Parra participó activamente en tal gubernatura); sin embargo, los dos positivistas no eran el único problema de Ortega, a partir del 1 de enero de 1901 el ingeniero Agustín Aragón y León (1870-1954) se declara admirador del trabajo de Porfirio Parra y por supuesto de Barreda, mediante la publicación de la *Revista Positiva*, donde recopila varios de sus trabajos, allí y en multitud de escritos solidifica con sus propios aportes la “invalidez” del método homeopático.

Debido a lo anterior Ortega dice:

Para defender á la Homeopatía, no quisiera ocuparme de una de las más conspicuas glorias del pensamiento Nacional, mas como los errores del Doctor Barreda, los reproducen eminencias de la ta-

lla del filósofo Dr. Porfirio Parra, he creído deber mío, refutar esos errores, á fin de que en lo venidero ya no se invoquen como axiomas, pues que tan desacertado anduvo su autor, al formularlos en un juicio asáz.¹

Dispuesto a enfrentar las consecuencias de contradecir a uno de los hombres más importantes de la segunda mitad del siglo XIX, dice: “Preveo, no obstante las protestas que hice ya de encerrar á mi refutación dentro del círculo infranqueable de los hechos, que no falten personas que con el Ingeniero Sr. Agustín Aragón, me objeten lo que sigue”², seguiría Ortega con gran elegancia, mostrando su respetable preparación intelectual, incluso en el campo filosófico, llama al patriarca del positivismo en México a comparecer frente al tribunal del pensamiento. Debido a lo anterior este texto resulta perfecto, porque enlaza a los tres más grandes del positivismo mexicano, en palabras de Alfredo Ortega sería: “Ageno á todo temor y á toda pueril modestia, vengo al tribunal del pensamiento, no á solicitar una vergonzante conmiseración para los conceptos de mi Tesis, sino a pedir estricta justicia en nombre de la causa homeopática, que también es la causa de la Humanidad”³.

La línea positivista de Gabino Barreda, quien fue responsable de importar la doctrina a México, se distingue por la divisa: “Libertad, Orden y Progreso”, que modifica la original, propuesta por Auguste Comte (1798-1857) padre de la corriente filosófica y de la sociología, la cual era: “Amor, Orden y Progreso”, a su vez representa el gobierno del dictador Porfirio Díaz Mori (1830-1915) transformada en: “Paz, Orden y Progreso”.

En medio de las grandes visiones del positivismo, tenemos al médico y filósofo Porfirio Parra, quien continuó el trabajo de su maestro; proyecto que ambicionaba la civilización en base a una educación de calidad, desvaneciendo el sinsentido de las guerras, y promoviendo el florecimiento de las artes y las ciencias con la pasión de llegar a la verdad de manera exacta como móvil; una herencia de la ilustración

1 (Ortega, 1904, págs. 21-22)

2 (Ortega, 1904, pág. 22)

3 (Ortega, 1904, pág. 21)

francesa inculcada a Comte por su maestro, Claude Henry de Rouvroy, conde de Saint- Simon.

Ahora bien, el estudio del positivismo en México⁴ es importante para comprender la estructura del país, se remonta a sus primeros años, consolida la educación mexicana y varias institutos de investigación científica; haciendo imposible ignorar su vasto espectro intelectual a través de las generaciones y por lo tanto la sociedad.

Asimismo, la obra de Gabino Barreda marca un parteaguas en el ámbito⁵, contando con una formación verdaderamente enciclopédica, un estilo refrescante y ambiciones demasiado grandes; el buscaba cumplir con su lema y estaba dispuesto a entregar los esfuerzos de toda una vida, por lo tanto era inevitable que su gran talento lo llevara a encontrar partidarios, entre ellos Porfirio Parra.

Nacido en Chihuahua alrededor del 26 de febrero de 1854⁶, sus padres fueron Tomás Parra y María Antonia Gutiérrez, tuvo cuatro hermanos⁷, ahondando sobre de la situación familiar de Parra, hay variedad de especulaciones, la más probable es la ofrecida por Emeterio Valverde Téllez, que de cierta manera corrobora Agustín Aragón, su familia era privilegiada, pero la situación imposibilitó continuar con un estilo de vida desahogado, obligando a su padre a trabajar para la Casa de Moneda en Chihuahua como obrero⁸.

En sus primeros años podemos comprobar que se trataba de un persona superdotada con gran sensibilidad, pues desde la pubertad ma-

4 El positivismo es un sistema filosófico nacido en Francia, importada gracias a Pedro Contreras Elizalde (1823-1875) quien guió a Gabino Barreda hasta los cursos de filosofía positiva de Comte, la importación y adecuación de esta corrió a cargo del poblano.

5 “Querer sofocar la verdad, es querer mantener un leño debajo del agua, la mano, que lo sujeta llegará a fatigarse y él acabará por flotar en la superficie” (Barreda, Opúsculos, Discusiones y Discursos, pág. 2). Citado como ejemplo por Alfredo Ortega en su tesis.

6 Emeterio Valverde Téllez en su obra *Crítica Filosófica* nos dice que nació el 26 de febrero de 1856.

7 Acorde con el Seminario de Genealogía mexicana sus padres tuvieron cinco hijos, siendo Porfirio el segundo, sus hermanos eran: José Trinidad de Jesús Parra Gutiérrez (1850), José Marcos Manuel de Jesús Parra Gutiérrez (1853), María Priscilla del Refugio Parra Gutiérrez (1857) y José Tomás Valente de Jesús Parra Gutiérrez (1860).

8 La otra versión proviene de Moisés González Navarro, en *Sociología e historia de México* donde afirma que la familia Parra, era distinguida en Chihuahua.

nifestaba un exquisito gusto por las letras⁹, su notable talento lo llevo a percibir una beca desde los catorce años, otorgada por el Congreso del Estado¹⁰; sabemos también que estudió en el Instituto Literario del Estado, las materias de: matemáticas, filosofía¹¹ y latín, al cual entró conmovido por la oratoria del clérigo José de la Luz Corral, quien fuera rector del plantel educativo. Posteriormente con la beca y esfuerzos de sus padres ingresó a la Escuela Nacional Preparatoria de 1870 a 1872 para cursar las materias de tercer a quinto grado¹², con excelentes notas como resultado, así se hizo de otra beca que le ayudó a concluir sus estudios.

Su paso por la Escuela Nacional Preparatoria le ayudó a relacionarse con gran multitud de jóvenes, siendo cada uno distinto, gracias a ello, también conoció superficialmente el positivismo porque como el mismo señala en *El Sr. Barreda médico y profesor de la Escuela de Medicina* (1909-1910) no cursaba asignaturas con Barreda, en 1873 ingresó a la Escuela Nacional de Medicina, en aquel momento la muerte del Benemérito de las Américas convulsionó al país entero y no se hizo esperar la revuelta por sustituir a Benito Juárez (1858-1872).

La gobernatura de Sebastián Lerdo de Tejada (1823-1889), sucesor de Juárez conforme a derecho, acabo por oposición del General Porfirio Díaz Mori , ante su reelección en 1876 con el famoso “Plan de Tuxtepec”; un año más tarde sería el mismo general quien ocupa-

9 Acorde con Valverde Téllez podía componer versos desde los doce años, rasgo que perduraría el resto de su vida, su producción hoy día se encuentra en un volumen publicado por la imprenta “El Agricultor Mexicano”, de su natal Chihuahua o bien el caso de su poema *El agua*, publicado en 1895 por las oficinas de la Secretaria de Fomento.

10 Acorde con Ireneo Paz en *Los hombres prominentes de México* eran doscientos pesos, verificando esta información en 1869.

11 Leyendo con ahinco la *Historia elemental de la filosofía. Para uso de las universidades, seminarios y colegios* escrita por Monseñor Jean Baptiste Bouvier (1783- 1854) obispo de Mans, Francia y traducida al español por Antolin Monescillo, se difundió en España debido a la orden de la reina en el artículo 4to de la real orden del 1ero de septiembre de 1846, la obra se publicó en la Gaceta de Madrid el miércoles 4 de noviembre del mismo año.

12 Valverde Téllez menciona el estudio de la física, por otro lado sabemos que obtuvo un premio por su gran aprovechamiento en 1872, durante su cuarto grado, el mismo año obtuvo un puesto como catedrático de historia en la Escuela Encarnación, mediante la convocatoria del Ministerio de Justicia, cabe mencionar que fue juzgado por sobresalientes expertos en historia como Ignacio Ramírez, lo que representaba cierta dicha para él puesto que en 1871 había solicitado el puesto para enseñar historia universal y de México, en la Escuela Secundaria de Niñas, cabe mencionar que en aquel momento tenía dieciocho años.

ría la presidencia, gobernando con mano de hierro por más de treinta años, la situación, como señala Lourdes Alvarado, no era alentadora, pues “muy lejos estaba entonces nuestro país de conquistar la anhelada unidad nacional que le permitiría adentrarse en las rutas de la paz y el progreso”.¹³

Debido a lo anterior, los intereses de varios políticos permeaban incluso en las escuelas, por lo que Parra y algunos estudiantes organizaron el movimiento “La Universidad libre” en los meses de abril y mayo de 1875, año de gran importancia tanto para el médico chihuahuense como para nuestro estudio, pues durante sus prácticas profesionales en el hospital de San Andrés (donde estaba desde 1874, al destacarse entre sus colegas) se contagió de tifo, en el consultorio mixto del cirujano Rafael Lavista; desafortunadamente su condición era grave y varios médicos, incluido Lavista, lo declararon sin remedio, pero, apareció Gabino Barreda para hacer su propio diagnóstico, contraindicando la conclusión de los demás, logró salvarlo rápidamente; desde entonces el joven Porfirio guardó admiración por él.

Además, sería el escenario de su romance juvenil, Parra decidió casarse, aunque no resultó, acotamos que las únicas noticias de aquel incidente y cómo afectó a su temperamento, nos las brinda José Vasconcelos (1882-1959) en su autobiografía, *Ulises Criollo*.

Ante la juventud de las facultades, Parra tenía prestigios de genio un poco atormentado y misterioso. Durante una larga época y a consecuencia de no sé qué desastre amoroso, el pensador se había entregado sin recato a la embriaguez. Perdió con tal motivo cargos y cátedras. Luego volvió, corregido y sabio a la vida pública punto y seguido de su época parda se contaban anécdotas profundas.¹⁴

Pues el religioso Valverde Téllez no menciona su vida privada, probablemente por su acalorada juventud en aras del alcohol, y los demás historiadores siguen su ejemplo, frente a ello, nosotros acotamos las palabras de Gabino Barreda en su discurso titulado *En los funerales del Sr. Dr. Miguel Jiménez* publicado el domingo 21 de mayo de 1876 y recopilado en *Opúsculos, Discusiones y Discursos*.

13 (Alvarado, Porfirio Parra y Gutiérrez. Semblanza biográfica, 1988, pág. 185)

14 (Vasconcelos, 1964, pág. 162)

La historia: ésta le inmortalizará como profesor y como médico; sus virtudes prácticas formarán el remate de su gloria; sus opiniones sobre otros puntos no atañen sino a él... Tal es la ley de la inmortalidad histórica. Ella, semejante al crisol sometido al fuego de la mufia, purifica los preciosos metales, dejando evaporar y perder lo que no tiene importancia, y conservando el valioso residuo.¹⁵

Para 1876, Parra se apunta en las lecciones de patología general de Barreda, donde se acercaría más personalmente; acorde con su propio testimonio quedó fascinado por el método científico y la doctrina francesa, declarándose discípulo del patriarca positivista; consecuencia de su relación, en febrero de 1877 se afilia en la Asociación Metodófila Gabino Barreda¹⁶.

Pese a lo anterior, la conversión de Parra al positivismo se dio por la influencia del estudio médico¹⁷, quedó deslumbrado al presenciar la línea de investigación de Barreda, escuchar sus hipótesis directamente y comprobar sus referencias; igual que don Gabino se prendó de las ideas comtianas en su momento.

Aunado a lo anterior, el joven Porfirio tenía “dudas volterianas y por instigaciones de Pedro Noriega que le dio a leer *La science au point de vue philosophique* de Émile Littré. Esto decidió sus creencias, sigue diciendo Pola, su convicción fué hecha. Y meditó con Noriega los seis tomos del *Curso de filosofía positiva* de Comte”¹⁸, como sabemos Émile Littré (1801-1881) es uno de los principales seguidores y herederos de Comte.

Luego, en 1878, el mes de abril traería consigo el nombramiento de Barreda como Ministro Plenipotenciario de México en Alemania, mientras que para Parra serían consecutivos su título como médico cirujano, un trabajo en la Escuela Nacional de Medicina y la cátedra de

15 (Barreda, Opúsculos, Discusiones y Discursos, pág. 236)

16 En el mismo año se vuelve profesor de Higiene y medicina de urgencia en el Conservatorio Nacional de Música, hasta que la suprimieron, en julio de ese mismo año.

17 Tenemos noticias de ello gracias al periodista Ángel Pola Moreno (1861-1948), quien tenía inclinaciones naturistas y positivistas, Pola era un hombre de suma relevancia tanto para la historia como las letras mexicanas, se trata del pionero en la entrevista como género periodístico, que inauguró la Hemeroteca nacional, recibió de Manuel Ávila Camacho una medalla de oro por su labor, también publicó las obras de Benito Juárez y las de Melchor Ocampo, allí señalamos en el primer volumen el prólogo, hecho por Parra.

18 (Valverde Téllez, 1904, pág. 224)

lógica en la Escuela Nacional Preparatoria¹⁹, como sucesor del filósofo poblano, justamente la primera clase de lógica fue presenciada por Gabino Barreda; del suceso, Valverde Téllez nos relata lo siguiente:

El Dr. Barreda le confió la cátedra de Lógica. Lo presentó á sus discípulos como un *speech*, como sucesor suyo. Parra pronunció un discurso de aceptación fué aplaudido y abrió el curso explicando magistralmente la lección del día, sentado D. Gabino de oyente. Desde entonces la vida de la doctrina estuvo asegurada, y el maestro partió tranquilo para Alemania.²⁰

La gran labor educativa de Parra le valió discursos por parte de sus estudiantes al momento de su muerte, un ejemplo es el político Antonio Ramos Pedrueza (1864-1930).

Debido a lo anterior “se le proclama como el genuino heredero y continuador de la obra de Barreda”²¹, o bien, otros lo califican sólo como un destacado seguidor²², lo cierto es que rastreo a los autores y se dio a la tarea de avanzar el estudio científico mediante la óptica positivista, prueba de ello es su papel como catedrático en la Escuela Nacional de Medicina, donde enseñaba patología externa, anatomía descriptiva²³ y profesor adjunto de fisiología, desde luego, también su trabajo de investigación *La patogenia de la locura* en 1878²⁴, con el cual se tituló como médico, ejerciendo en la Sala Flores del Hospital Juárez desde febrero de 1880, además de su famosa *Contribución al Estudio de la Fuerza Nerviosa* en 1879.

19 Añade Ireneo Paz “desempeñó esta cátedra hasta concluir el año de 1880 en que se adoptó en la enseñanza la filosofía racionalista, en vez de la experimentalista inglesa de que es Parra ardiente partidario” (Porfirio Parra, 1888, pág. 220)

20 (Valverde Téllez, 1904, pág. 224), las cursivas son de Valverde Téllez, la palabra *speech* significa discurso.

21 (Valverde Téllez, 1904, pág. 224)

22 Como Lourdes Alvarado o bien resaltan su admiración por Barreda y el hecho de que lo sucedió en la cátedra de Lógica en la Escuela Nacional Preparatoria, como hace Ireneo Paz.

23 Ireneo Paz menciona como la obtuvo cambiándola por la cátedra de ginecología con el Dr. Nicolás San Juan, para la cual fue nombrado.

24 La cual ganó por examen de oposición en mayo de 1879, como profesor titular (compitiendo con Manuel Rocha y Ramón López y Muñoz, pesé a ello, nunca la ejerció, Beller Taboada lo adjudica a “motivos políticos”).

Es difícil pensar que una persona de tan basta formación y gran genio sea despedida de una institución educativa, pero gracias a los hechos históricos, es sencillo comprender la razón de su salida; el enfoque lógico cambió, debemos comenzar resaltando que Barreda adoptó por libro base (de sus “obras selectas para enseñanza preparatoria”) el *Sistema de la lógica inductiva y deductiva* de John Stuart Mill (1806-1873), el libro data de 1843, allí hay un claro vuelco respecto de la lógica Aristotélica, porque se apoya de la inducción, no de la deducción (como los silogismos), pese a ello, Barreda incluye ambos métodos en la enseñanza (aunque prefiriendo siempre al positivista inglés).

También hubo cambios políticos y económicos, recordemos como la influencia de Gabino Barreda mermó en la toma de decisiones desde poco antes del deceso de Juárez, con varias reformas a la ley educativa de 1867, las cuales eran acertadas y justificadas en su mayoría, aunque no por completo, fruto de tales decisiones es el “Plan Montes”, publicado en abril de 1881, su contenido era bastante radical para la doctrina del orden y progreso.

Este documento es del más alto interés para nuestra historia intelectual, no sólo porque contiene la ofensiva más seria dirigida contra el reinado del positivismo mexicano, sino además porque tiene una interpretación oficial de la historia de México, que por vez primera presenta el pasado colonial como algo valioso y nuestro. La edad de tinieblas quedaba oficialmente absuelta de su oscuridad y legalmente reinstaurada como parte viva del ser histórico mexicano, contra la tradición que veía en ella una mentira y pesadilla que era necesario repudiar y olvidar. Montes hablaba del “soplo regenerador de la civilización cristiana”.²⁵

Proponiendo modificar por completo el plan de estudios y guardando la pretensión de cerrar la Escuela Nacional Preparatoria, los Institutos de Agricultura y de Artes, está iniciativa vería en el positivista heterodoxo Justo Sierra Méndez (1848-1912), su más grande rival.

Pero los atentados contra el sistema que instauró Barreda surgieron de todas partes durante años, Lourdes Alvarado rescata cómo incluso la prensa lanzaba intrigas contra la Preparatoria como la emitida por

25 (Gaceta UNAM, 2017)

el diario *La voz de México*²⁶ en 1878, donde ligaba el positivismo con los suicidios recientes entre los jóvenes estudiantes, frente a esto, el 14 de febrero del mismo año, el periódico *La Libertad* contrarresta eficazmente el absurdo cargo, al decir que no hay manera de que el contenido de un texto filosófico, bien analizado conduzca a el atentado contra uno mismo.

En sustitución de Parra, llegaría a ser catedrático de lógica José María Vigil (1829-1909)²⁷, lo cual, señala Lourdes Alvarado como un “hecho que representa una ironía del destino, ya que la clase de lógica, antorcha del positivismo, quedo así en manos de una de las figuras más destacadas del antipositivismo”²⁸; sin embargo, los estudiantes y el mismo Parra no aceptaron esos designios, solicitando sus lecciones por fuera.

En ese momento se desempeñó como maestro en la Escuela Nacional de Medicina, institución que llegaría a dirigir y la Escuela Nacional de Agricultura y Veterinaria²⁹, pues, tal como señala Walter Beller Taboada:

Infelizmente, los métodos racionales tienen siempre diversas resistencias que superar: el fanatismo, la indolencia, la pereza, la apatía, el descuido y los hábitos de pensamiento inflexibles. Si a todo ello agregamos los obstáculos ideológicos, se entienden los motivos por los cuales la enseñanza de la lógica en el México de finales de siglo XIX y principios del XX estuvo reñida a muerte. En esta batalla, Parra debió superar un sinfín de trabas.³⁰

26 Al cual se puede acceder en la Hemeroteca Digital de la Universidad Autónoma de Nuevo León y la Hemeroteca Nacional, en la primera lo describen con claros tintes científicos y literarios, pero de primera mano incluye religión y política, sin duda no es una coincidencia su artículo contra la Escuela Preparatoria.

27 Miembro de la Academia Mexicana de la Lengua, ocupaba la silla XV (fue bibliotecario y directivo de la misma), su labor es de gran importancia pues se dedicaba a la literatura con gran entrega, como lo prueban sus obras *Antología de poetisas mexicanas* de 1893 y los fondos bibliográficos que constituyeron al Archivo General de la Nación y la Biblioteca Nacional de México, también estaba interesado en la historia, por lo que publicó *México a través de los siglos* en 1880, sin embargo, era sabida su reprobación a la filosofía comtiana.

28 (Alvarado, Porfirio Parra y Gutiérrez. *Semblanza biográfica*, 1988, pág. 190)

29 Allí enseñaba matemáticas.

30 (Beller Taboada, 2023, pág. 6)

De la misma manera fungió como diputado³¹ y senador propietario por el estado de Aguascalientes desde 1910 hasta el 5 de julio de 1912, día de su muerte.

Pero, el nunca abandonó su carrera de médico ni de educador y se comisionó para representar a México en varios congresos internacionales en Moscú, París, Bruselas y Lisboa desde 1899, como los de Medicina, Cirugía e Higiene en 1900, la Junta Internacional para uniformar la terminología médica en París (el mismo año), o bien, fue nombrado presidente de la Comisión Mexicana al Congreso Internacional de Medicina y Cirugía, fue el primer director de la Escuela Nacional de Altos Estudios (ENAE), junto a Justo Sierra Méndez comenzó el proyecto de “la Universidad” el 5 de abril de 1910, para construir lo que hoy es la UNAM, igualmente fue el 6to director de la Escuela Nacional Preparatoria, recuperando la cátedra de lógica (1906), ocupando el cargo de 1907 a 1912, así mismo manifestó desde joven un enorme interés por el avance de la ciencia, porque Parra entendía que la ciencia, filosofía y el arte son regalos que facilitan el progreso de la humanidad.

También figuró como parte de la Sociedad Científica Antonio Alzate, fundada por Alfonso Herrera Fernández en la Escuela Nacional Preparatoria; en la Academia Mexicana de la Lengua ocupó la silla III (16/03/1896), y estaba entre los miembros de la Academia Nacional de Medicina de México, de la Sociedad mexicana de Geografía y Estadística, por otro lado, como periodista difundió sus ideas fundando: *El método y el Positivismo*, escribió para la *Revista Positiva*, *Revista de Chihuahua*, *La Gaceta de México* y *La libertad*, entre otras.

Sin embargo, siempre quedará la interrogante que planteó el ingeniero Agustín Aragón y León en un artículo de la *Revista Positiva*, donde afirma con cierto desprecio a Parra, que Barreda murió temeroso por el destino que habría de sufrir la doctrina en México, debido a don Porfirio, quien no fue capaz de continuar su legado³², como sea que fuere, ante historias como las del ingeniero Aragón, Porfirio Parra y

31 Primero diputado suplente y luego propietario en tres ocasiones 1883, 1884 y 1887, representando a los estados de Chihuahua e Hidalgo.

32 No hemos podido hallar el número exacto de la *Revista Positiva* con tal afirmación, pero suponemos lo siguiente, gracias a la obra de Valverde Téllez, “Hay además en la Revista una sección titulada *Párrafos*, escrita por nuestro furibundo positivista. (Valverde Téllez, 1904, pág. 315)

Gabino Barreda, hemos de aceptar que eran hombres, con aciertos y errores, defectos y virtudes, tal como afirma Alfredo Ortega.

Mas si Barreda se equivocó al apartarse en este caso, del criterio científico que profesaba, no por tan poco, ha de menguar la gloria de nuestro ilustre y nunca bien sentido compatriota: los hombres son falibles porque la perfectibilidad es el sueño dorado, es la risueña esperanza; es la candente ilusión, es el espejismo del desierto que precipita á la humanidad sedienta de progreso.³³

Bibliografía:

- Alvarado, L. (1988). Porfirio Parra y Gutiérrez. *Semblanza biográfica. Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, 11*, 183-199.
- Barreda, G. (Opúsculos, Discusiones y Discursos). 1877. México D.F: Imprenta del Comercio de Dublán y Chávez.
- Bautista, V. (05 de 07 de 2012). *Recuerdan a positivista mexicano, Porfirio Parra y Gutiérrez (1854-1912)*. Obtenido de Excelsior: <https://www.excelsior.com.mx/node/845785>
- Beller Taboada, W. (09 de 03 de 2023). *Porfirio Parra (1854-1912)*. Obtenido de Enciclopedia Electrónica de de la Filosofía Mexicana: https://divcsh.izt.uam.mx/cefilibe/wp-content/uploads/2013/12/Parra_Porfirio.pdf
- Gaceta UNAM. (27 de mayo de 2017). *Independencia académica, propugna Justo Sierra su proyecto de universidad, en 1881, primer paso para una verdadera autonomía*. Obtenido de Gaceta UNAM: <https://www.gaceta.unam.mx/independencia-academica-propugna-justo-sierra/>
- Martínez, J. L. (1975). *Semblanzas de Académicos. Ediciones del Centenario de la Academia Mexicana. Humanistas Mexicanos. Porfirio Parra*. Obtenido de Nuestros Humanistas. Universidad Virtual Alfonsina: <http://www.humanistas.org.mx/Parra.htm>

33 (Ortega, 1904, pág. 9)

- Ortega, A. (1904). *Errores del Dr. Gabino Barreda. Acerca de la Homeopatía* . México D.F: Talleres de Imprenta y Estereotipia de E. Rivera Correo Mayor 7.
- Parra, P. (1895). *El Agua. Poema lírico descriptivo* . México : Oficina Tip. de la Secretaría de fomento, 1895.
- Porfirio Parra. (1888). En I. Paz, *Los Hombres Prominentes de México* (págs. 218-220). México: Casa Editorial y Centro de Publicaciones de Ireneo Paz. Imprenta y Litografía de la Patria.
- Sanchiz, J., & Gayol, V. (09 de 03 de 2023). *Geneanet*. Obtenido de <https://gw.geneanet.org/sanchiz?n=parra+gutierrez&oc=0&p=porfirio>
- Valverde Téllez, E. (1904). *Crítica Filosófica*. México D.F.: UANL.
- Vasconcelos, J. (1964). *Ulises Criollo* (Decimosegunda ed.). México D.F: Editorial Jus, S.A.

Hermenéutica Ontológica del Pensamiento Mexicano

Carla Espinosa Herrera
Universidad de Guanajuato

Antes de iniciar con este análisis, no quiero dejar de agradecer la oportunidad de colaborar en este espacio, en especial al doctor Patiño, quien fue mi principal motivación para involucrarme en el estudio filosófico de México, específicamente en el análisis del doctor Samuel Ramos.

Para empezar, también debo hacer ciertas precisiones acerca de este estudio. El primero, que forma parte de mi proyecto de investigación, para lo cual debo ser congruente con el tema que desarrollaré a continuación y aclarar que pretende ser una propuesta cuyo interés va en la línea iniciada por el pensador mexicano Samuel Ramos. Este enfoque, sin dejar de lado la seriedad y rigor epistemológico, es una vía que me va permitiendo llegar a la conclusión que busco, así que no pretende exponer un dominio incólume de los temas que abordaré. El objetivo principal va de la mano con el de este primer Congreso, hacer extensiva la reflexión humanística, filosófica concretamente, que tanta falta hace a la sociedad, al país y al mundo.

Como lo señalé antes, esta propuesta está basada en el análisis cultural y personalidad del mexicano que llevó a cabo Samuel Ramos y lo abordaré mediante la corriente hermenéutica con un enfoque histórico fenomenológico en sentido ontológico, para este fin me ha ayudado mucho vincularme con la semiótica del ruso Yuri Lotman y decidí adoptar su paradigma hermenéutico porque encontré una manera muy adecuada para explicar lo que me propongo: dar una continuidad al análisis de la cultura en México, así como plantear una ontología en la que se define el ser del mexicano como vía que le permite hallar esa buscada identidad en un modo de ser artístico. Me parece que es una problemática necesaria y apremiante para propiciar un genuino desarrollo, o al menos seguir con la iniciativa de Ramos y abrir otro espacio de diálogo al respecto. Identifiqué en la semiótica de la cultura de Lotman, una oportunidad para aprovechar el estudio de Samuel Ramos a modo de recodificación, de acuerdo con lo que nos señala en *La Semiósfera I*:

Este mismo proceso transcurre también en el nivel de los códigos: cada texto se codifica muchas veces (la codificación doble es la estructura mínima). El conflicto de la formación de sentido surge ya no entre distintas formaciones textuales, sino entre los lenguajes que se realizan en el texto . (Lotman, 1996, pág. 47).

Durante varios años me he dedicado a entender la filosofía de Martin Heidegger y su derivación que aborda la técnica moderna, lo que hoy conocemos como tecnología. Este interés me condujo hacia el giro hermenéutico, y me involucré más debido a una colaboración que tuve para el proyecto PAPYME, mediante la teoría de la recepción de los clásicos grecolatinos en el romanticismo alemán. Toda esta influencia de raigambre humanística, fenomenológica y hermenéutica, la encontré reflejada en los textos de Samuel Ramos y de este modo me encuentro hoy enfocada en este camino filosófico. Los textos de los discípulos de Heidegger y sus acepciones hermenéuticas, me condujeron a entender que el surgimiento de la filosofía en su carácter profesional, se desarrolló en México gracias a dos circunstancias: una reacción humanista al positivismo que predominaba en los ámbitos académico, político, cultural y económico; así como la llegada de los llamados transterrados, un grupo de españoles, entre los que destacan uno de los principales traductores al castellano de Heidegger, que fue José Gaos y la doctora Carmen Rovira, fallecida hace unos años; entre otros tantos, constituyeron esa parte fundacional de una escuela del pensamiento a la que debemos la profesionalización filosófica en nuestro país.

Uno de los primeros receptores y discípulos de estos personajes que propiciaron la academia humanística, y digo personajes porque son emblemas y referentes obligados en cuanto al pensamiento filosófico en México, fue el doctor Samuel Ramos, a quien muchos historiadores de la filosofía en nuestro país consideran como impulsor de la filosofía mexicana, es decir, uno de los primeros pensadores que se introdujo al interior pensamiento mexicano en su versión nacionalista, y por tanto, en hacer una genuina filosofía de lo mexicano. Al involucrarme con sus textos, encontré un enorme vínculo con este interés inicial de los filósofos que plasmaron la disciplina hermenéutica y mucho más me atrajo el hecho de hacer un estudio del mexicano y su cultura, de la que señalaré los puntos más relevantes y representativos que nos permiten adentrar-

nos desde este panorama al pensamiento mexicano. En este orden de ideas, lo que se pretende concluir con esta propuesta, es seguir el mismo compromiso por encontrar un modo de ser artístico que se traduzca en un mejor perfil del mexicano.

Y para generar una recodificación de Ramos, la pregunta de la que decidí partir fue: ¿es el modo de ser artístico la vía de superación para el complejo de inferioridad del mexicano? Como lo mencioné antes, quiero aprovechar esta intervención para seguir con el estudio sobre mi tema de investigación doctoral, pero además de esto que ahora escucharemos, me gustaría generar un campo de reflexión y diálogo en el cual llevar a cabo este enfoque hermenéutico del cual, confieso y reitero no haberlo explorado antes, pero creo que es importante seguir en la búsqueda de algún enfoque epistemológico relacionado para enriquecer todo análisis y replicar la propuesta de Lotman como exponente de la Escuela de Tartu (Estonia), de este modo abrir “horizontes hermenéuticos”, de acuerdo con la expresión de Gadamer respecto a la interpretación con sus implicaciones históricas contextuales (Gadamer, 1977, pág. 376).

En primer lugar, llevaré a cabo una recodificación del texto de Ramos, como ya he comentado en los objetivos mencionados, pero volviendo a la cuestión de la metodología, lo consideraré a modo de “memoria cultural”, es decir, el estudio estará basado en este fundamento teórico para partir de su interés filosófico. En este sentido, Lotman nos señala lo siguiente en cuanto a la intertextualidad cultural: “El trato entre el auditorio y la tradición cultural. El texto cumple la función de memoria cultural colectiva. Como tal, muestra, por una parte, la capacidad de enriquecerse ininterrumpidamente, y, por otra, la capacidad de actualizar unos aspectos de la información depositada en él y de olvidar otros temporalmente o por completo” (Lotman, 1996, pág. 54). Por otra parte, la semiología estará enfocada a reconocer en los procesos creativos una genuina identidad del mexicano, planteado como modo de ser artístico. En este sentido, voy a mencionar algunos puntos en los que me he basado para la hermenéutica de Ramos y su texto: “El perfil del hombre y la cultura en México” (Ramos, 1951).

A grandes rasgos explico a continuación la parte de la semiótica cultural que me ayuda en este interés. Empezaré por señalar sobre este autor ruso que nació en Petrogrado en 1922, egresado de la Universidad de Leningrado y murió en Estonia, lugar en el que se origina la Escuela de Tartou, en la que impartió su cátedra. La semiótica de Lotman está conformada por una serie de tres volúmenes en el que aborda este problema a través de diferentes artículos conocidos como Semiósfera I, Semiósfera II y Semiósfera III, respectivamente tratan el primero, de la semiótica de la cultura y el texto; el segundo, de la conducta y el espacio y, el tercero; enfocado en Semiótica de las artes y de la cultura.

Me pareció muy adecuada la analogía biósfera-semiósfera porque creo que se adapta mucho a esta cultura naturalista del mexicano y, la podemos relacionar también con la concepción de Ernest Cassirer, en su antropología filosófica, definiendo al ser humano como animal simbólico, siendo el símbolo un método para adaptarse a su ambiente (Cassirer, 1967, pág. 26). Es decir, la concepción de biósfera en la que fundamenta Lotman su propuesta de semiósfera, nos da cuenta del conjunto de seres vivos con el medio en que se desarrollan¹, de acuerdo con la implementación del estudio de Eduard Suess y el físico ruso Vladimir I. Vernadsky (Vernadsky, 1997); y por parte de Lotman, el espacio semiótico en el que los seres se encuentran inmersos (biósfera semiótica). Hoy también encontramos, por ejemplo, un término semejante que se conoce como infósfera, lo cual ya tiene su propio ámbito de estudio filosófico.

Por ahora trataré de aplicar la misma actitud disciplinar de Lotman, para entender la visión de Samuel Ramos, sobre todo hacer una traducción de la idea que lo ocupaba, que como bien lo esclarece, no estaba dirigida a una crítica, sino como propuesta de una traducción y apología cultural del mexicano, así como lo que derivó de su análisis. Con esto podemos realizar también esa doble codificación que siempre está presente en los textos, como referencia mínima que nos expresa Lotman y a lo que me refiero con traducción, es al sentido interpretativo que considera además de los textos literarios, la dinámica de una semiósfera y lo que podemos entender de su actividad. Iré por los principales

¹ La biósfera es una de las cuatro capas que rodean la Tierra junto con la litósfera (rocas), hidrósfera (agua), y atmósfera (aire) y es la suma de todos los ecosistemas

tópicos que aborda Samuel Ramos para dicha traducción, que a su vez hizo. Cabe mencionar lo característico del contexto positivista en el que se vió influido, mismo que prevalecía en la época, muy notorio también en la metodología de Lotman, que también manifiesta estos rasgos y visión positiva, al adoptar términos científicos para explicar la realidad cultural. Samuel Ramos hace una reflexión filosófica con fundamento en la corriente psicológica adleriana, misma que provenía del psicoanálisis. Asimismo, encontramos la adopción hermenéutica mencionada y su influencia histórico-fenomenológica. En algunos puntos me inclino hacia la idea de “umbral étnico” que aborda el doctor Juan José Barreto, académico venezolano y literato del estado de Trujillo, quien por su parte me introdujo en el estudio de la semiótica de Lotman, con toda esta serie de fundamentos haré una breve “Biografía hermenéutica” (Barreto, 2022) del pensamiento mexicano.

Pero volvamos al estudio de Ramos y vayamos punto por punto en esta interpretación:

Samuel Ramos tuvo sus primeros acercamientos filosóficos en la adolescencia, las circunstancias familiares lo llevaron a estudiar medicina; sin embargo, durante los primeros dos años de la carrera, mantuvo el vínculo humanista nada más y nada menos que con Antonio Caso y José Vasconcelos, dos emblemas del pensamiento humanista mexicano que fundaron una escuela ideológica de perfil nacionalista en México. Por la parte política, creo que es importante mencionar que este país estaba atravesando una etapa final de la revolución, hacia 1917. Justamente en el año que llegó a la presidencia en México el general Venustiano Carranza, impulsando un constitucionalismo que buscaba hacer valer los postulados de la llamada “Carta magna”, la cual se había visto velada desde su última promulgación de 1857. Con estas acciones, Villa daba paso a una época propicia para la construcción de un proyecto nacionalista que implicaba un efectivo gobierno con los ideales y estatutos que se habían manifestado en la época revolucionaria, así como la revisión y reconsideración de algunos artículos constitucionales que otorgaran un genuino carácter de nación a México.

Tras incorporarse Ramos a la escuela médico militar, recibió las enseñanzas de Antonio Caso, quien lo convenció de estudiar filosofía. Por

otra parte, inició su colaboración con José Vasconcelos en este mencionado proyecto de educación nacional, cuestión que fue de gran influencia directa para Ramos y por la que se enfocó a este análisis de la cultura mexicana. Estos hechos conformaron su “umbral étnico”, propiciando el sentido humanista desde los inicios del siglo XX. De este modo se fue conformando todo un fundamento epistémico para Ramos, lo cual derivó en su propia admiración por pensadores como José Ortega y Gasset, otra de las crecientes influencias que podemos evidenciar en esta referencia y admiración que expresa:

...funda Ortega la Revista de Occidente, y luego la editorial, en que va apareciendo una colección de libros selectos que representan lo mejor del pensamiento europeo en nuestro siglo. Así es como la mayoría de los lectores hispanoamericanos ha llegado a conocer los nombres de Spengler, Scheler, Husserl y muchos otros grandes filósofos de la Alemania actual. La revista de Occidente (...) ha puesto al alcance de los lectores de América, un valioso instrumento de estudio, una serie de libros indispensables para adquirir una cultura filosófica, (Ramos, Ortega y Gasset y la América Española en: Obras, 2008, pág. 230)

Podemos encontrar la gratitud que dirige en relación con sus enseñanzas y textos, así como a la propia Revista de Occidente, misma que hoy en día se considera una de las publicaciones más antiguas de España como divulgación científica y cultural. En esta serie de textos aludidos, Ramos tuvo acercamiento hacia el pensamiento alemán, principalmente filosófico. Fueron textos como este y un viaje a París que marcaron su vida humanística y las motivaciones de carácter cultural hacia las que dirigió sus estudios en este ámbito. Tuvo cierto distanciamiento con Caso, por algunas críticas que intercambiaron, y es hasta 1934 que surge este emblemático análisis, cuyo enfoque se dirige hacia la cultura y el ser del mexicano, siguiendo con la misma línea nacionalista.

Antes de continuar detallando los puntos cruciales de la obra en cuestión, me parece adecuado enfatizar que paralelamente, aunque con una década de diferencia, Yuri Lotman llevaba a cabo otro aspecto del análisis cultural, mediante la comentada disciplina semiótica, misma que se dirigía también a obras principalmente literarias como las de Dostoievski. Por tanto, ambos coinciden en analizar ese señalado “um-

bral étnico” dirigido a su interior mismo. Si lo enfocamos a la influencia psicologista de Ramos, seguimos con una misma tendencia que mantiene su origen fenomenológico que va desde el propio maestro de Husserl (Franz Brentano) y otra de sus derivaciones: el psicoanálisis de Sigmund Freud y su variante adleriana que parte de la tesis respecto al complejo de inferioridad del mexicano llevada a cabo por Samuel Ramos en la fecha antes señalada.

El doctor Ramos devela la psicología del mexicano para plantear la pregunta acerca de una cultura mexicana, de modo que, mediante un recorrido histórico, principalmente partiendo del siglo que le antecede; el siglo de la independencia de México iniciada en 1810. La respuesta de Ramos es que la cultura mexicana sólo puede ser derivada, es decir, no hay como tal una cultura de lo mexicano y sus argumentos están orientados hacia las siguientes circunstancias:

1. El método a priori, el cual refiere como cartesiano y lo justifica indicando que para poder hacer un análisis, primero debemos saber qué es lo que vamos a estudiar y parte del supuesto de una cultura mexicana y de este modo plantea la denominada cultura derivada, lo cual podemos y creo que debemos analizarlo desde la perspectiva de Lotman para dejar de lado equivocadas interpretaciones de la cultura mexicana. El ruso nos hace ver, con ejemplos muy propios de los organismos vivos, la realidad que vivimos en términos simbólicos, semióticos y culturales:

La semiosfera es el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis. Así como pegando distintos bistecs no obtendremos un ternero, pero cortando un ternero podemos obtener bistecs, sumando los actos semióticos particulares, no obtendremos un universo semiótico. Por el contrario, sólo la existencia de tal universo —de la semiosfera— hace realidad el acto sígnico particular. La semiosfera se caracteriza por una serie de rasgos distintivos.

Identificados a modo secuencial como “Carácter delimitado” constituido por (fronteras y límites de lenguajes diferentes), así como la “irregularidad semiótica” que define de esta manera:

La no homogeneidad estructural del espacio semiótico forma reservas de procesos dinámicos y es uno de los mecanismos de producción de nueva información dentro de la esfera. En los sectores periféricos, organizados de manera menos rígida y poseedores de construcciones flexibles, «deslizantes», los procesos dinámicos encuentran menos resistencia y, por consiguiente, se desarrollan más rápidamente... (Lotman, 1996, pág. 12)

Relacionando ambas posturas, por parte de Ramos existe una afirmación *a priori* de cultura, de la cual no se puede afirmar antes de iniciar el recorrido, que sea una cultura mexicana, pues considera que existe una memoria y tradición que necesariamente está inmersa en la colonización, de modo que aunque se le quiera ver como genuina, no se puede concebir como propia del mexicano porque mantiene esta falta de homogeneidad de la que habla Lotman, si bien constituye una estructura, hay un dinamismo en sus elementos, de los cuales en el centro existe una mayor resistencia por interactuar con otras semiosis; mientras que en la periferia se da mayor deslizamiento hacia nueva información.

Creo que, si adoptamos esta perspectiva, podemos aceptar de una manera más flexible el que nuestra cultura mexicana sea derivada, es decir, mantiene elementos de estas dos semiósferas y genera nuevos horizontes hermenéuticos. Esto lo podemos también ejemplificar de mejor manera en la poética de Sor Juana Inés de la Cruz, en la que una de las máximas exponentes del arte, pero también del pensamiento mexicano, forma parte de lo más sublime en expresiones culturales que haya logrado tal derivación a la que se refiere Samuel Ramos.

2. Autodenigración – Ramos dirige una apología esclareciendo que en ningún momento pretende enfatizar esta actitud en la mentalidad del mexicano y así lo expresa:

Hegel, en sus lecciones de “Filosofía de la Historia”, atribuye a los americanos una positiva inferioridad. Los mismos mexicanos así lo creyeron en el siglo pasado, y aun formularon una tesis autodenigratoria. Nuestra idea no debe tomarse como una autodenigración más, al contrario, deseamos sinceramente demostrar que aquel sentimiento carece de una base objetiva, pues hasta hoy la biología de nuestra raza no ha encontrado ningún dato para supo-

ner que esté afectada por alguna decadencia orgánica o funcional (Ramos, El perfil del hombre y la cultura en México, 1951, pág. 39).

De este modo, debemos hacer una interpretación y retomar el ejemplo de Sor Juana, para demostrar que su poesía no sólo constituye una de las más emblemáticas obras de arte que pueda tener la cultura mexicana, sino también el culmen de las facultades intelectuales y genio que refleja en sus versos. Además del entramado metafórico y demás recursos literarios que tratan de simbolizar ese ímpetu artístico-humanístico; también conlleva a ver que en una misma propuesta cultural podemos evidenciar los saberes en sentido aristotélico: *práxis*, *techné* y *episteme* (Aristóteles, 1985, págs. 1094a, 7-8), así que en este caso la derivación cultural nos lleva a uno de los más excelsos y genuinos productos culturales enriquecidos por la influencia que recibió nuestra llamada décima musa.

3. Ramos alude a una Mimesis de una cultura europea ilustrada – Sobre este punto nos invita a reflexionar en diferentes actividades que inconscientemente lleva a cabo el mexicano como reacción nacionalista que busca una identidad lo más apegada al modelo europeo y específicamente pone el ejemplo de la arquitectura en algunas construcciones con mansarda (ventana que sobresale en un tejado de las casas que tienen el techo en pendiente) en lugares donde nunca cae nieve; también la vestimenta y destaca también el modelo constitucional del siglo XIX en el que se adopta hasta el nombre incluso y el modelo político semejante al de Estados Unidos. Otro aspecto también lo identifica en la tendencia individualista que procede del mismo fenómeno colonizador caracterizado por el propósito particular con sentido mercantil con el que arribaban los colonizadores, si lo vemos desde la perspectiva de Lotman, notaremos una falta de uniformidad y mayor dispersión de los elementos culturales hacia las fronteras que facilita el intercambio.

4. Notas históricas – Para este aspecto, el pensador mexicano hace un recorrido de cómo se configuró la cultura, se vale de términos análogos a dos etapas de procesos genéticos para señalar una falta de trascendencia en lo cultural, quedando un mestizaje enfáticamente

racial, de modo que predominó la forma europea y lo vemos reflejado principalmente en el idioma, la religión, así como en el sistema educativo y una sociedad con modelo medieval. Para Ramos esto generó un conflicto de identidad del que vemos sus consecuencias en una pasividad, falta de voluntad y un egiptismo, es decir, una repetición que anula la apertura a la innovación, el aprendizaje y por consiguiente, una resistencia al desarrollo.

Al respecto me gustaría mencionar que consulté su “Historia de la filosofía en México”, asimismo acudí también a la “Historia de la Filosofía del México Colonial” del doctor Mauricio Beuchot y me encontré con una puntual observación que señala nuestro propio hermenéuta mexicano, a quien recurro incontables ocasiones por este interés hermenéutico que he señalado:

Samuel Ramos se muestra duro con la filosofía escolástica y benévolo con la moderna, aunque se nota que no conoce bien la primera... Hay circunstancias históricas que sí marca muy bien Samuel Ramos, y no negaremos que algunos usaron la filosofía escolástica como arma ideológica para sojuzgar y estabilizar la opresión; pero no lo hicieron todos los autores, e incluso muchos de ellos establecían doctrinas y aun denuncias contra esa situación... (Beuchot, 1996, págs. 34-35)

Me parece pertinente hacer una apología dirigida a estas puntuales observaciones del doctor Beuchot, este texto principal de Ramos que ocupa el presente estudio, nos rediere un apartado específico sobre Justo Sierra y su “Evolución Política del Pueblo Mexicano”, en su propia recodificación, ve una propuesta inigualable, sobre todo en el sistema educativo y lo llama el “maestro insuperable de la historia mexicana”, justificando algunas impresiones en las que pudiera incurrir:

Un libro de historia nacional está más que ninguno expuesto a la crítica apasionada del lector común, que tiene sus ideas preconcebidas, sobre todo cuando vive en una época distinta a la que perteneció el autor; y, además a la de los especialistas que pueden impugnar en el detalle la exactitud de tal o cual hecho amparados con los nuevos datos de la investigación. En historia no hay verdades definitivas ni absolutas, sino que es una ciencia abierta a rectificacio-

nes infinitas. (Ramos, El perfil del hombre y la cultura en México, 1951, pág. 141)

Ramos define tres tipos de perfiles: El pelado, el mexicano de ciudad y el burgués en los que destaca una serie de características que distingue un tipo de otro, pero que al final convergen en reacciones ante determinadas experiencias, como lo burdo, el doble sentido al hablar y un falso orgullo cultural. Para definir los perfiles actuales creo que tendríamos que disponer de un espacio aparte pues lo que hoy en día vivimos en cuanto rasgos simplemente caracterológicos, a no decir de grupos sociales, etnias y alguna especie de distinción antropológica, tenemos un abanico mucho más amplio por mencionar y están definidos por factores ideológicos, sociales, políticos, económicos y demográficos.

En este sentido, Ramos propone la vía humanística para superar esa tendencia por establecer modelos, lo relevante es el autoconocimiento superando la obstinación por lo original, por destacar como diferente. De esta vía humanista me inclino por el sentido que debe encontrarse a la existencia humana misma. Esta vía debe traducirse como un desarrollo que permita la civilización y de la mano de producción creativa, a diferencia de la producción que se propicia en la “civilización maquinista”, como la denomina Ramos. Una vez que lo producido le es ajeno, inicia un ciclo en el que el útil pasa de un facilitador para la vida a un opresor de su propia existencia. Bueno en esto último podemos encontrar sin duda alguna la influencia de Heidegger, debido a esta cuestión ontológica.

Para concluir, me parece que desde el análisis de Ramos hay dos alternativas para el pensamiento, la primera es identificar asertivamente la realidad de la existencia del mexicano, de qué está conformada su semiósfera. Toda vez que se ha reflexionado en esto, es necesario establecer los alcances y limitaciones de esa realidad. En este caso, encontramos un perfil de lo que no debe ser el mexicano, de lo vicioso en un modo de ser contrario al modo artístico en lo que se debe dirigir su interacción en todos los aspectos. La pandería, esa tendencia de superioridad con una exageración histriónica al mostrar las propias cualidades, además de incurrir en una inadaptación con manifestacio-

nes de desprecio y agresividad, sólo tratan de ocultar su inseguridad y deficiencia intelectual que merman su desarrollo.

Bibliografía

- Aristóteles. (1985). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Barreto, J. J. (2022). *Biografía Hermenéutica*. Trujillo: Edición Pedeférica Cuerpo Giroscópico.
- Beuchot, M. (1996). *Historia de la Filosofía en el México Colonial*. Barcelona: Herder.
- Cassirer, E. (1967). *Antropología Filosófica. Introducción a una Filosofía de la Cultura*. México: Fondo de Cultura.
- Lotman, I. (1996). *La Semiósfera I, Semiótica de la Cultura y del Texto*. Madrid: Ediciones Frónesis-Cátedra-Universitat de Valencia.
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Ramos, S. (1951). *El perfil del hombre y la cultura en México*. Madrid: Colección Austral.
- Ramos, S. (2008). *Ortega y Gasset y la América Española en: Obras (Vol. 3)*. (E. C. Nacional, Ed.) México.
- Vernadsky, V. I. (1997). *La Biósfera*. España: Argenteria - Visor Dis.

La conciencia del no-mexicano

César Joel Toribio Sánchez

Alumno del 3er semestre de bachillerato de la Preparatoria Regional
Tejupilco A. C. incorporada a la UAEMex

A modo de Introducción

Las artes, ritos, símbolos y la lengua forman parte de la naturaleza del conocimiento humano, siendo parte del espectro espiritual-material de nuestro entorno. La espiritualidad y sus símbolos como una expresión “pura” del alma sensible y una dimensión de la humanidad. En nuestra época tenemos la posibilidad de conocer a través de los estudios laicos la visión no solamente racional si no sensible, y de la experiencia de los pueblos originarios precolombinos y como estos a través de la espiritualidad resolvían o experimentaban los fenómenos de la vida diaria. Las reflexiones de este trabajo abordan al espectro de la expansión de la conciencia en armonía a la naturaleza según las tradiciones indígenas de nuestro México.

Comenzaré disculpándome por no citar en forma correcta a los textos referidos por una mera cuestión de falta de costumbre de hacer anotaciones y marcas en el momento debido. Sin embargo, creo necesario aludir a los varios autores que influenciaron y marcaron a este trabajo, la gran mayoría de los escritos e ideas aquí presentados fueron tomados de diversos códigos y registros históricos/antropológicos recopilados por Ángel María Garibay y Miguel León Portilla en su tesis doctoral de “La religión de los antiguos mexicanos”, dentro de la misma cabe destacar la labor de los frailes Motolinia, Durán, Olmos y sobre todo la del Fray Bernardino de Sahagún que de manera titánica su labor para entender a las cosmogonías e ideas más profundas de los pueblos originarios, los ahora, antiguos mexicanos y como ellas daban forma a su cotidianidad.

De este modo, me motivo a encontrar un sentido profundo y verdadero en nuestra vida, ya que es una necesidad primordial que prolifera hasta nuestros días y se ha visto manifiesta en una y mil formas; es pues la búsqueda de la sabiduría eterna y la trascendencia que reside dentro del ser más profundo de cada hombre el motor que ha alimentado al ser

humano en su búsqueda de las verdades del mundo (y de sí mismos) en el que la filosofía ha jugado un papel fundamental.

Analizaremos entonces algunas de las ideas filosóficas más importantes que acompañaron a los pueblos nahuas y de los tlamatini que mediante las flores y cantos intentaron dar respuesta a las grandes preguntas que en su naturaleza filosófica resonaban.

Desafíos de la Filosofía de los pueblos que hablaron lengua náhuatl

Entender a la filosofía y modo de vida de los pueblos náhuatl no ha sido cosa sencilla, al encontrarse el occidente con la cultura de los pueblos indígenas se produjo una masacre de sometimiento, opresión humana y cultural ante la resistencia indígena que se mantuvo en diversos momentos y formas. Sobre esto escribió Luis Villoro en su libro *Los grandes momentos del indigenismo en México* en el que no profundizaré, pero considero importante para entender la profunda huella que el colonialismo dejó en el patrimonio lingüístico y cultural de los pueblos indígenas al considerarles idolatras y paganos, aquellos que se dedicaron al estudio de los pueblos originarios fueron en ocasiones gravemente censurados y su obra fue apenas rescatada.

De la misma manera, uno de los grandes desafíos a los que se enfrenta el estudio de los pensamientos de los pueblos originarios, se encuentran en las ideas occidentales de la filosofía basados en sistemas de la lógica formal y la argumentación. Así, hemos llegado a un punto en el que por filosofía “se entiende a una serie de consideraciones cuanto más abstrusas mejor”, dice Ángel M. Garibay.

Por tanto, es importante hallarse libre de las concepciones de los sistemas filosóficos tradicionales para darle sentido a la filosofía completamente alejado de las formas de racionalismo dándonos cuenta de que, filosofía no es sino el intento de explicar a los problemas de la existencia y su comprensión que no es ajena al mito, de esta manera pensar en la filosofía nahua implica unificar aquella separación occidental en un sentido holístico, preguntándonos con justa razón también si además de

la cosmovisión mítico-religiosa de los saberes nahuas existía algo a lo que podemos llamar un saber filosófico de aquellos pueblos originarios.

El Tlamatini, aquel que conoce el Topa, Mictlán

La palabra nahua para referirse a los hombres altamente ilustrados o sabios, en diversos campos del conocimiento, como la filosofía, la religión, la poesía, la política, la medicina y la historia — que además se dedicaban a transmitir este conocimiento a las generaciones venideras mediante la educación y la enseñanza —, era *Tlamatinime* que etimológicamente se compone de dos palabras nahuas “Tlamati” y el sufijo “Neme” que podría ser traducida al español sencillamente como “Los que saben” o en su defecto “Hombres sabios”. El sabio era un maestro, psicólogo, moralista, cosmólogo, metafísico y humanista. Las cosmogonías habladas por el tlamatinime, son pues verdades fundamentales y universales arropadas por el mito.

En uno de los textos recopilados por fray Bernardino de Sahagún — gracias a sus informantes en Tepepulco — nos encontramos con una extensa y bella descripción, que, entre otras cosas, se dice que él mismo es escritura y sabiduría, siendo partícipe de la verdad y conocedor de lo que está sobre nosotros (topa) y la región de los muertos, en otras palabras, del más allá; podemos así, afirmar que los Nahuas habían descubierto la ambivalencia del mundo, por una parte lo visible, manifestado, tangible y transitorio (tlactipac o lo que está sobre la tierra) y por otra lo metafísico, trascendente y permanente.

De la verdad, los cantos y las flores

Parafraseando a León portilla. Un fenómeno humano muy común en casi todos los pueblos es el de un saber esotérico o teológico más profundo que el de la religión del pueblo, una forma de saber filosófico (pero no menos espiritual) que buscando racionalmente llegó a problemas en aquello que el pueblo ya aceptaba y creía; una diversificación del saber que fue expresada en pequeños poemas y que ponen en evidencia la urgencia de encontrar algo verdaderamente valioso en el tlactipac. Daré lectura a un par de ellos haciendo algunos comentarios.

¿Acaso de verdad se vive en la tierra?

*No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí. Aunque sea jade se quiebra,
aunque sea oro se rompe,*

aunque sea plumaje de quetzal se desgarran.

No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.

Al analizar varios de los poemas encontrados en la colección de los *Cantares Mexicanos*, nos encontramos muchas veces con un hombre desolado frente a la vida transitoria condenada a desaparecer en la que hasta las piedras preciosas y los metales valiosos serán destruidos, en una realidad abrumadora en la que se preguntan si queda entonces algo que sea verdadero en este mundo.

*¿Acaso hablamos algo verdadero aquí, dador de la vida? Sólo soñamos,
sólo nos levantamos del sueño.*

Sólo es un sueño...

Nadie habla aquí de verdad...

Para entender mejor estos textos es necesario entender la “verdad” nahua; la palabra *neltilitztl* derivada de *tlanelhuatl*, raíz y *nelhuayotl*, cimiento o fundamento que da la idea de algo profundo/enraizado, inquirido entonces en el mundo de lo metafísico a partir de sus cosmologías. Tal orientación no debería sorprendernos ya que las cuestiones de los saberes nahuas parecían fundamentarse en el cuestionamiento de la “verdad” del mundo de lo manifestado y se veían contrastadas por la verdad existente en el plano metafísico, recordemos a los griegos y la existencia del mundo de las ideas, el motor de la divinidad, que nos reafirma lo que W. Jaeger expresa acerca de la historia de la filosofía que no parece ser sino “el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos”. Podemos recordar ante un panorama tan deprimente a la mitología budista, en especial a los cuatro encuentros que el Buda tiene al salir del palacio de placeres en el que se halló encerrado toda su vida; en ambos casos tenemos a un ser sensible que toma conciencia del mundo en el que vive y busca de alguna manera evadir ir al sufrimiento transitorio de la vida en el *tlactipac*.

*¿Acaso de veras hablamos aquí, Dador de la vida...? Aun si esmeraldas, si
ungüentos finos,*

damos al Dador de la vida,

sí con collares eres invocado, con la fuerza del águila, del tigre, puede que nadie diga la verdad en la tierra.

¿Cuántos dicen si es o no verdad allí?

Tú, sólo te muestras inexorable, Dador de la vida...

La idea nahua de la verdad se basa en algo firme, cimentado y permanente; en primera instancia la vida litúrgica, de devoción religiosa, los rituales y sacrificios, se muestran como una posible solución a encontrar la verdad del dador de vida siendo el Moyocoyoni el único cimentado en sí mismo y que da origen y sustento a las fuerzas cósmicas que rigen el universo, pero de nuevo la respuesta es negativa ante el inexorable creador que no parece dar señal de ningún camino hacia la verdad.

Si en un día nos vamos,

en una noche baja uno a la región del misterio, aquí sólo venimos a conocemos,

sólo estamos de paso sobre la tierra.

En paz y placer pasemos la vida: venid y gocemos.

que no lo hagan los que viven airados: la tierra es muy ancha

¡Ojalá siempre se viviera, ojalá no hubiera uno de morir!»

Algunos sabios y poetas concluyeron que ante la posibilidad de que todo en esta vida fuera fugaz y sin sentido, el gozo y el placer sería entonces lo único que nos queda, sin embargo, claro está que estas dos posturas son solo un par de entre muchas que de diversas formas intentaron encontrar aquello tan anhelado.

Aparte de los sacrificios y el culto público popular a los dioses, los tlamatinimes desarrollaron un nuevo enfoque para encontrar la verdad acerca del más allá. Este enfoque se basó en la creación de una teoría sobre el conocimiento metafísico, la cual se puede observar en varias formulaciones de sus poemas. Uno de estos poemas presenta una respuesta al problema de cómo encontrar la verdad en el más allá.

Así habla Ayocuan Cuetzpaltzin

que ciertamente conoce al dador de la vida... Allí oigo su palabra, ciertamente de él,

al dador de la vida responde el pájaro cascabel. Anda cantando, ofrece flores, ofrece flores.

Como esmeraldas y plumas de quetzal, están lloviendo sus palabras.

¿Allá se satisface tal vez el dador de la vida?

¿Es esto lo único verdadero sobre la tierra?

Si examinamos con detenimiento el poema, podemos inferir que la verdad que satisface al dador de vida puede estar representada por las flores y los cantos. Para comprender esto, es importante tener en cuenta el uso de difrasismos, un recurso lingüístico poco común pero ampliamente utilizado en la lengua náhuatl, que consiste en expresar una idea utilizando dos vocablos que se complementan en sentido y significado, como “contra viento y marea” o “a pan y agua”. En el caso del difrasismo “in xotchitl in cuicatl” (flor y canto), que se utiliza en el poema, se puede inferir que la poesía es lo único verdadero en la Tierra según los Tlamatinimes.

Aunque esta respuesta no implica un escepticismo total, ya que la poesía requiere de una experiencia interior auténtica y es capaz de revelar aquello que se ha percibido mediante los sentidos, incluso si nadie más en la Tierra dice la verdad. En definitiva, la poesía se convierte en un símbolo metafórico que permite al ser humano expresar sus experiencias sensoriales más profundas. El sabio se expresa en verso, se sirve de la metáfora y de la poesía para traducir así lo que ha descubierto en su meditación solitaria. Sobre el origen divino de la poesía se escribió:

Sacerdotes, yo os pregunto:

¿De dónde provienen las flores que embriagan al hombre?

¿El canto que embriaga, el hermoso canto? Sólo provienen de su casa, del interior del cielo, sólo de allá vienen las variadas flores...

Donde el agua de flores se extiende, la fragante belleza de la flor se refina con negras, verdecientes flores y se entrelaza, se entreteje:

dentro de ellas canta, dentro de ellas gorjea el ave quetzal.

Podemos afirmar, entonces, de los nahuas que encontraron en la poesía una conexión divina e intuitiva con la parte más profunda de sí mismos. A lo largo de varios poemas de Nezahualcóyotl, por ejemplo, encontramos a las flores y los cantos como lo único que no perecerá ante la destrucción inevitable del mundo. Claro está que la poesía es una metáfora y se sirve de las metáforas para hablar de la sabiduría eterna en el puro sentido de la filosofía perenne.

Finalmente, puedo decir que estoy convencido de que para entender las verdades expuestas por los tlamatimines es necesario su estudio como un objeto único pero universal.

Los tlamatimines se dieron cuenta de algo que forma parte elemental de casi todas las tradiciones metafísicas alrededor del mundo; la idea de que el hombre encuentra su permanencia y la verdad, no en una religión, en el símbolo de ninguna deidad, ni en el estudio de las cosas externas. Ni siquiera como podríamos pensar en el caso de la tlamatimime en una identidad, solo la desidentificación de la mente con los sentidos por medio del misticismo da la oportunidad de experimentar la verdad que no parece como un privilegio para el no-mexicano.

Sobre la crítica de Parménides de Eduardo Nicol

David Antonio Villanueva Pérez

Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos
(PPELA-UNAM)

“La preposición *metá* de la palabra meta-física ha representado siempre el territorio del ser inasequible a la experiencia inmediata y común”¹. Con esta afirmación se va delineando lo que me gusta sintetizar como crítica a Parménides. Es importante considerar que lo que llamo así, más por comodidad y claridad para el lector que no conoce tanto de filosofía o de la obra de Nicol, no es otra cosa que la crítica a la metafísica. La crítica al desarrollo de esta desde un horizonte histórico fenomenológico.

‘La metafísica está en crisis’— y será bajo esa prerrogativa que Eduardo Nicol hubo de desarrollar la crítica a la misma, pues crisis no sólo es momento culminante y crucial de una situación, sino también la posibilidad de desarrollar un juicio y, desde ahí, una toma de decisión. La crisis de la metafísica también implica crisis de la ciencia, porque la metafísica como ciencia de los principios no le otorga a aquella uno que sea seguro, de ahí que se haya ido hacia lo formal, lo exacto, lo calculable. Y desde ese horizonte, el saber sobre el humano, las ciencias del espíritu no pueden ser consideradas como tales. La ciencia, advertirá Nicol en sus obras finales, se ha visto ahogada por un principio ajeno a la filosofía: la utilidad proveniente de la razón de fuerza mayor. Sólo lo útil adquiere valor en este mundo, sólo aquello que es útil a determinados fines puede ser *necesario*. Sin embargo, la filosofía no responde a esto, porque la filosofía es una vocación libre y como tal es una actividad inútil, pues con ella no se obtiene ningún beneficio inmediato y tangible.

La crisis de la metafísica lleva consigo la crisis de la ciencia, ¿cómo se vinculan ambas?, ¿cómo una lleva ineludiblemente a la otra? Aunque estas no son preguntas del presente trabajo, pues el objetivo es el abordaje de la primera crisis mencionada, es importante considerar los rumbos bajo los cuales se mueve la filosofía de Nicol. No sólo es un res-

1 Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*. Fondo de Cultura Económica, México, 2a ed., 1989, p. 24.

ponder a una crisis filosófica, sino también a una crisis de las ciencias y, finalmente en su trilogía —*El porvenir de la filosofía, La reforma de la filosofía y Crítica de la razón simbólica*—, a una crisis histórico social.

¿Por qué la metafísica está en crisis?, ¿por qué y para qué una crítica a Parménides? Esta serán las preguntas que habrán de estructurar las siguientes líneas.

I. Sobre la crítica a Parménides

“La revolución consiste en desechar de una vez el prejuicio, común a la filosofía y a los presentimientos vulgares, de que el ser es inaccesible, de que no se muestra a “primera vista”². Con esta frase Nicol habría de ir concluyendo lo que es el parágrafo 12 de la *Metafísica de la expresión*, obra de gran relevancia, no sólo al ser el primer desarrollo sistemático de lo que será la filosofía nicoliana, sino por el asentamiento del horizonte crítico de su obra. Para el lector que desconoce este trabajo, técnicamente las primeras cien páginas se enfocan en el desarrollo de los síntomas de la crisis de la metafísica y su origen. Los síntomas subyacen en las obras de todos los filósofos que comparten un mismo prejuicio: el ser es ajeno a la experiencia, habría algo así como que no se muestra y yace oculto; mientras que el segundo se enfoca propiamente en este origen. ¿Cuál es el mismo? El poema de Parménides.

¿Por qué? Porque para Nicol es con Parménides que se inaugura “la soberanía de la razón”³, es con él donde el pensamiento habrá de imponer sus leyes al Ser y es con él donde la experiencia primaria pasa a segundo plano, esto porque es incapaz de brindar un conocimiento seguro sobre las cosas. Nuestro autor le reprochará a Parménides el haber abandonado la senda de la experiencia primaria que caracterizó a los filósofos anteriores a él, para así inaugurar un camino (un método) que se escindiera de la misma, porque aquella no brinda conocimientos seguros sobre el ser de las cosas. De ahí que expresiones como primer motor o el *Topus Uranus* sean consecuencia del camino establecido por el eléata.

2 *Ibid.*, p. 96.

3 *Ibid.*, p. 84.

Pues él habrá de asignar una serie de características que componen al Ser: es inmóvil, es continuo, es homogéneo, es eterno, es idéntico. Y esto trae como consecuencia que la totalidad de fenómenos, de entes, no puedan ser cognoscibles al pertenecer a la experiencia primaria, sino que para ello ha de resultar necesario e indispensable realizar un ejercicio de abstracción para dar cuenta de su ser. En este sentido, cuando Parménides hubo de establecer los dos caminos, el del conocimiento (la *episteme*), el de lo que es; y el camino de la ignorancia (la *doxa*) el de lo que no es ni puede ser y por tanto no se puede conocer; hubo de establecer un absoluto negativo que se opondría a lo que es, y este sería para Nicol el error capital de Parménides. Dice al respecto:

El Ser es necesario, íntegramente, o sea sin mezcla de no-ser (...)
Respecto del carácter absoluto de la Nada en Parménides no ha de caber la menor duda, pues lo revela el carácter absoluto del Ser que se equipara en la oposición contraria. Sólo un absoluto negativo puede formalmente ser contrario del absoluto positivo⁴.

Sin embargo, esta sería una hipótesis que rápidamente habría de desechar el propio Parménides como el camino de la ignorancia, pero Nicol cuestionará rotundamente sobre la necesidad que él tuvo para definir el camino de lo que es desde esa contraposición. Pues antes de él, nadie había tenido que recurrir a esa hipótesis de que ‘lo que es’ debe de demostrarse de forma deductiva, pues la experiencia primaria traía consigo la veracidad de que las cosas *son* y el Ser se patenta en las mismas.

Con Parménides se inaugura todo un periodo donde se creará de forma incuestionable que la “experiencia primaria y común —dice Juliana González— es completamente equívoca y falaz, por lo que se requiere siempre un “método purificador” para tener acceso al ser y a la verdad...”⁵. En otras palabras, se habrá de iniciar toda una tradición donde lo que no es, es identificado con el cambio, con el tiempo. De esta forma, se suscita el divorcio entre ser y tiempo, siendo este último reconocido como lo irracional, como aquello de lo que nada se puede conocer, y así “más que iniciar la metafísica [...] origina su primera

4 Citado en Juliana González, “La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol”. p. 61 (51 del archivo pdf) [En línea]: https://www.julianagonzalezvalenzuela.com.mx/capitulos_libros/nicol_la_metafisica_dialectica.pdf.

5 *Ibid.*, p. 28 (17 del archivo pdf).

crisis”⁶. Crisis que habrá de durar durante siglos, pues por un lado tenemos la afirmación de que lo que es objeto de cambio no es y por otro que, aquello que es y se puede conocer, tiene que ir más allá de la experiencia primaria. Incluso contraponiéndose a la misma.

Nicol reconocerá que durante la historia de la filosofía hubo intentos de pensar el cambio, pero esto siempre como lo derivado de algo que no es cambiante —piénsese en el ya mencionado primer motor—. Incluso reconoce en Aristóteles y Platón un intento de reconciliación entre la racionalidad formal y la evidencia primaria del cambio, pues la filosofía de Parménides resultaba imposible de desarrollar al negar aquella verdad primaria: hay cambio, hay cosas que cambian. “Sí [...] todas las cosas están en movimiento, nada será verdadero y, por tanto, todas las cosas serán falsa”, para después agregar que si “todas las cosas están en reposo, las mismas cosas serán eternamente verdaderas y falsas; pero esto se muestra sometido a cambio: el mismo que sostiene esta doctrina no existía en cierto momento y, de nuevo, no existirá”⁷. Pues, dirá Platón en el *Sofista*, que debe “aceptarse que tanto lo que cambia como el cambio existen”⁸. Sin embargo, el ser de lo que cambia queda ajeno al cambio mismo, por lo que aquello que cambia habrá de quedar ‘ontológicamente degradado’.

No obstante, la otra salida, la de los sofistas propiamente dicha, también es inadecuada. Pues ellos mismos aceptan el presupuesto parmenidiano de la irracionalidad del cambio. Se trataría entonces de recuperar la evidencia de que el cambio es racional, que el ser del cambio es fenómeno, y que esto sólo puede lograrse por medio de un pensamiento que haya concebido esto. Tampoco es Hegel, quién concebirá la necesidad de la Nada como momento de relevancia para la racionalidad del devenir, sino los filósofos antes de Parménides. En particular, Heráclito. Pues Heráclito, a diferencia de Parménides, hubo de concebir la eternidad como la sucesión *ordenada* del tiempo y la totalidad que constituye la misma como la armonía de los contrarios. Y será entonces la sensibilidad, la experiencia primaria, quien da cuenta de ello sin ningún tipo de

6 E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, op. cit., pp. 90–91.

7 Aristóteles, *Protréptico*; *Metafísica* (trad. Tomás Calvo Martínez). Gredos [RBA Coleccionables], Madrid, [Barcelona], 2014, pp. 174–175.

8 Platón, *Diálogos* (trads. Emilio Lledó Iñigo, J. Calonge Ruiz et al.). Gredos, Madrid, 1981, p. 421.

ejercicio abstracto que se oponga a la realidad: el Ser es fenómeno, el Ser es cambio; “fuego siempre vivo” —como afirma Heráclito— que se patenta en el devenir de las cosas.

El hecho simple de ser es ya un absoluto, dentro del cual no caben gradaciones: la sustancia no tiene que ser más que el accidente. Ese absoluto manifiesto. En el cual se ofrece la comunidad de lo real, no está comprometido por la diversidad en las formas de ser. El hecho de que *hay Ser* es lo inalterable, aunque sean cambiantes todos los entes. Lo inalterable no es una parte del ser; además de la presencia, es inalterable la cohesión integral, o sea el gobierno de todo lo cambiante⁹.

II. La recuperación del diá-logo

Si el Ser de la realidad es lo que ordena el cambio, si el Ser de la realidad es fenoménico (*phainomenon* como propiedad ontológica de los entes), y si aún con esto, no hay más ni menos en el ‘gobierno del Ser’, para Nicol queda aún una cuestión por solucionar: ¿qué es el hombre (humano) en esta situación? Por las características de la pregunta, he de limitarme en señalar este trazo desde esta misma crítica a la metafísica, la cual supondría que el procedimiento para llegar a la verdad es ajeno al camino de la fenomenicidad. En otras palabras, el camino ha de transitar cuando la realidad, lo que se presenta, es suspendido.

Nicol habrá de distinguir en el párrafo 13 entre lo que es la situación cartesiana —como un necesario estado de crisis en el que “se revelan como insatisfactoria no sólo algunas soluciones antecedentes, sino el fundamento mismo que sirvió para una larga serie de soluciones”—, de la *operación cartesiana* —la cual inicia como un abandono de las opiniones infundadas, hasta llegar a la suspensión de la realidad—. De ahí su afirmación de que la “*fenomenología no puede ser cartesiana*”¹⁰, pero tampoco husserliana.

Dirá Nicol que la *operación cartesiana* es incorrecta por el hecho no sólo de suspender la realidad, sino de llegar a la misma por medio de la deducción apriorística. Pasa primero por afirmar a Dios, de ahí a

⁹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, op. cit., p. 76.

¹⁰ *Ibid.*, p. 101.

los otros sujetos y finalmente llegar de nuevo a un mundo que ya estaba previamente *dado*. Niega el *dato* primario: el Ser es tiempo y fenómeno; para reafirmar el mismo por la vía deductiva hasta volverlo simple *res extensa*. Pero el problema también viene cuando al suspender la realidad, suspende la comunidad de lo real y de los seres humanos; niega su corporalidad hasta volverse *res cogito*, una cosa que solo piensa, y en la medida en que piensa es que puede existir.

Nuevamente encontraríamos en este procedimiento una negación de lo cambiante, de lo ya presente, en vías de un camino más seguro para conocer las cosas. Pero Descartes va más allá: aísla el yo, al sujeto, del mundo y de sus congéneres creyendo que la *res cogitans* puede ser independiente de la *res extensa*. Lo cual trae consigo varios problemas: ¿cómo se relacionan ambos?, ¿cómo algo que es material puede afectar lo inmaterial? Como bien sabemos, el propio Descartes tendrá que recurrir a una extraña explicación, la de la glándula pineal como punto de unión entre cuerpo y alma.

Nicol es consciente del momento histórico que lleva a Descartes a este procedimiento tan extraño, y por lo mismo propone el paralelismo de la *situación cartesiana* con la suya. En este sentido, es que no puede compaginar del todo con Husserl, pues él también habrá de compartir una visión semejante a la de Descartes: “nosotros —dice Husserl— no tenemos ahora ni una ciencia válida, ni un mundo existente. En lugar de existir simplemente [...] el mundo no es para nosotros más que un simple fenómeno con pretensión de existencia”¹¹.

En este sentido, Nicol les reprochará a ambos filósofos el confundir, como lo hizo Platón, *doxa* y experiencia primaria. Pues la estructura de la misma es totalmente distinta: “el conocimiento primario no es una *doxa*, aunque ambos comparten el nivel precientífico. Aprehensión y opinión son dos operaciones diferentes y la opinión, por su estructura, tiene parentesco más próximo con la ciencia que con la primera captación de una existencia real”¹².

No obstante, su nivel de crítica no se queda sólo a ese nivel, sino que va más allá. Pues la *operación cartesiana*, al aislar al humano de los

11 Citado en J. González, *op. cit.*, p. 94.

12 E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, *op. cit.*, pp. 101–1012.

demás humanos por medio de la duda hiperbólica, conlleva a un solip-sismo que atenta con la experiencia primigenia de la filosofía prepa-ramenídea. La dialogicidad que compone al *logos*, la llamada *comunidad de la razón*. Situación que al propio Descartes le resulta necesaria, pero que para poder sostenerla hubo de recurrir a Dios: es él quien hará de medium para que se comuniquen entre sí los *cogitos*.

Suspensión ontológica invariable, pues al final se llega a lo mismo: el Ser es lo que ya estaba ahí desde la experiencia primaria; la duda sobre lo que es deviene secundaria a esta experiencia. Por lo que *doxa* y *epi-STEME* no se distinguen por renegar de la experiencia primaria, sino por la mirada, la atención, que ponen sobre lo que es:

La teoría es la mirada vigilante que advertirá lo que no alcanza a ver la mirada descuidada o inadvertida. Pero las dos miradas versarán sobre la misma realidad. El ser ya está dado como tal en su mera apariencia, y la simple aprehensión a primera vista lo identifica con toda la seguridad requerida para esa segunda vista que le echamos, detenida y metódicamente, cuando hacemos ciencia. La ontología se basa en un conocimiento que es preontológico pero apodíctico¹³.

Empero, esta segunda mirada sólo puede tener certeza si en ella es partícipe algo ajeno al yo, algo semejante a mí mismo, es decir, el otro. Porque el conocimiento no sólo es reconocimiento —cómo afirma Nicol—, sino que también implica la dialogicidad de otro que sea capaz de confirmar este reconocer, pues como dirá Nicol: “Re-conocemos dialógicamente el fenómeno del ser”¹⁴. Y esto último sólo se logra por medio de la palabra, porque ella es aprehensión del ser y evocación del otro para comunicarle este ser que es *intuición común*.

Así, entonces, la palabra implica comunicar al otro, por lo que el conocer no es acción solitaria, sino comunitaria, afirmación de la comunidad de la razón. “El hombre es el único ser del universo frente al cual no sólo tenemos la intuición inmediata de una existencia real, como la tenemos de cualquier otro ente; su mera presencia nos revela ya su

13 *Ibid.*, p. 106.

14 *Ibid.*, p. 113.

forma de ser”¹⁵. Y la presencia del hombre revela que él es el ser de la expresión, medio por el cual el ser ha de expresarse.

Sin embargo, el hombre ha de expresarse continuamente por un motivo: es insuficiente. Nicol recuperará el famoso mito del andrógino que introduce Aristófanes en *El Banquete*, donde la pérdida de la unidad originaria del humano lo lleva a la búsqueda del otro para tratar de complementarse, pero sin poder lograrlo. Será esta insuficiencia y este deseo de satisfacerla, lo que lo llevará a ser un ser expresivo, un ser que expresa a otros y que, al hacerlo, enriquece al universo. Esto evitará, por tanto, la idea de que Nicol considere al humano como un mero receptáculo de la realidad, el mismo es partícipe en el re-conocer del ente bajo la forma expresiva y esto dentro de una comunidad. Comunidad dialógica de seres expresivos que, para comprenderlo, resulta necesario una fenomenología hermenéutica. Muy distinta al resto de los entes. Porque para el hombre expresar es llevar a cabo la potencia de su ser, es darse al otro como un darse a entender a alguien más. Sólo así se logra la verdad, pues esta “*no es tanto lógica como diá-lógica...*”¹⁶. Y el diálogo tiene como fundamento la filia, el desinterés. El ser de la expresión expresa en la medida en que expresa libremente su ser, sin interés, sólo por vocación.

III. Conclusiones

Para finalizar, me gustaría recapitular primero los puntos aquí tratados:

1. La crítica a la metafísica de Nicol se enfoca en el ser abstracto, ajeno al tiempo, y que lleva a considerar este como irracional. Esto para recuperar la dimensión pre-parmenídea donde el Ser se hace presente como racionalidad de cambio: hay Ser. Hay algo que es relativo, y algo absoluto: el Ser como racionalidad de cambio.
2. Derivado de esto, a Nicol le resulta indispensable rehacer el camino de la filosofía, esto por la recuperación de la dialogicidad del ser. ¿Cuál es el ser que puede dialogar sobre el ser? El ser de la expresión, el cual no es otro más que el humano. Es el humano quien

15 *Ibid.*, p. 119.

16 Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 62.

expresa el ser bajo distintas modalidades o vocaciones —aunque nos hemos enfocado un poco más sobre el de la ciencia—, y esto lo hará de manera libre. El ser de la expresión expresa libremente el ser y, al hacerlo, ha de enriquecerlo.

Subyacería una dialéctica en ambos niveles. Entre experiencia primaria (conocer el ser del ente), re-conocer el dato primario (verificación de este mismo ser) y expresión del ser a otro. El cual, al ser insuficiente, daría cabida al movimiento histórico en el ser humano bajo sus sistemas simbólicos —tema que excedía por demasía esta presentación—.

La teoría del Valor de Luis Villoro: una aplicación a la filosofía de la ciencia.

Federico Ricalde Sánchez
Facultad de Ciencias, UNAM.

Introducción

Uno de los problemas centrales en la discusión en torno a la relación entre ciencia y valores radica en cómo comprender el rol de los valores en la investigación científica. Por un lado, la posición positivista tradicional, caracterizada por asumir el “ideal de una ciencia libre de valores”, señala que la intervención de valores no epistémicos en los procesos de justificación científica atentan contra su objetividad.¹ En concreto, la intervención de estos criterios atentaría contra la imparcialidad de los procesos en los que se establece la relación entre un conjunto de hipótesis y la evidencia, sesgándola en función de los deseos y preferencias personales del científico, o bien de un grupo social determinado.

Por otro lado, desde mediados del siglo XX, se han desarrollado críticas a este ideal. En primer lugar, algunas de estas críticas ofrecen razones para argumentar la necesidad de los juicios de valor en los procesos de justificación científica. Estas razones suelen basarse en dos clases de instancias: por un lado, en el reconocimiento de instancias de subdeterminación empírica cuya superación requiere de supuestos de fondo en los que se incluyen valores; por otro lado, instancias de riesgo inductivo en las que se requiere valorar la importancia del error al aceptar una hipótesis. En segundo lugar, otra clase de críticas señala que la autoridad epistémica que han ganado los científicos en las sociedades contemporáneas exige que su investigación sea moralmente responsable y esto

¹ La noción de objetividad no deja de estar sujeta a cierta ambigüedad. Sin embargo, me parece que se pueden distinguir tres sentidos en los que la objetividad se relaciona con la ciencia. 1) Un sentido ontológico en el que se relaciona a la objetividad con una realidad independiente de la mente. 2) Un sentido semántico en el que se relaciona a la objetividad con la naturaleza de la verdad científica. 3) Un sentido epistémico en el que se relaciona a la objetividad con ciertas normas metodológicas que dictan los procesos de justificación epistémica de las hipótesis y las teorías. Si estos sentidos de objetividad están relacionados o, incluso, son interdependientes es una cuestión que aquí no se discute. Sólo se apunta que en esta exposición cada vez que se hable de objetividad se está tomando en su sentido epistémico; por lo tanto, cuando se dice que los juicios de valor atentan contra la objetividad científica, están atentando contra su objetividad epistémica.

significa que las decisiones científicas deben estar mediadas por valores de diversa índole, incluidos valores éticos y morales.

En suma, estas críticas han cuestionado si el ideal de una ciencia libre de valores es de hecho realizable y, en todo caso, si es deseable. Pues si este ideal excluye valores cuya consideración es relevante para establecer una relación de justificación entre una teoría y su evidencia y, además, excluye valores que se requieren para la realización de una ciencia socialmente responsable, entonces se trata de un ideal que ni es epistémicamente realizable, ni éticamente deseable, por ello, debe ser reemplazado.

¿Qué significa reemplazar al ideal de una ciencia libre de valores? Cabe notar que este ideal parece plantear un falso dilema entre ciencia objetiva y ciencia responsable. Abandonar este ideal significa reconocer que la objetividad epistémica de la ciencia y su responsabilidad social no son excluyentes, pero para ello hay que mostrar cómo la investigación científica no deja de ser objetiva, aunque sus procesos de justificación estén mediada por juicios de valor y valores de distinta índole.

Me parece que para lograr este objetivo un punto de partida es clarificar las condiciones bajo las cuales los juicios de valor *sí* atentan contra la objetividad epistémica de la ciencia. De este modo, si es posible mostrar casos en los que los juicios de valor influyen en los procesos de justificación científica, pero en los que no se cumplen las condiciones señaladas, entonces tendríamos razones para argumentar que en estos casos esta influencia no significa una afrenta a su objetividad.

Por lo tanto, la pregunta que se plantea es la siguiente: ¿Bajo qué condiciones los juicios de valor *sí* atentan contra la objetividad epistémica de la ciencia? Me parece que una forma de aproximarnos a esta cuestión es a través del planteamiento de los siguientes dos escenarios:

1) Los valores atentan contra la objetividad porque son de carácter subjetivo. Esto quiere decir que su interpretación y aplicación depende de cada científico. Bajo este punto de vista, los valores no son propiedades que de hecho estén presentes en las teorías, sino características que proyecta el científico al momento de juzgarlas. Si los valores son subjetivos, entonces los juicios de valor se reducen a preferencias personales.

Aceptar que los juicios de valor en tanto preferencias personales juegan un papel en los procesos de justificación epistémica implicaría negar la imparcialidad de la ciencia y con ello su objetividad.

2) Los valores atentan contra la objetividad porque son relativos a los fines de una comunidad. En este caso, los valores no son subjetivos, es decir, su interpretación y aplicación no depende de cada científico, sino que es posible establecer interpretaciones y aplicaciones canónicas válidas para todos los miembros de una comunidad científica. Sin embargo, la lista de valores que caracteriza a una teoría deseable sería relativa a los fines de cada comunidad. Si estos fines cambian según la comunidad, o bien, cambian en la misma comunidad según el paso del tiempo, entonces, los valores canónicos asociados a estos fines y con los que se juzga la validez de una teoría también tendrían que hacerlo.

Voy a llamar al primer escenario el problema de la objetividad del valor y al segundo el problema de la objetividad de los fines. Lo que me propongo con esta exposición es mostrar cómo podríamos aplicar las distinciones conceptuales que Luis Villoro elabora en su Teoría del Valor para abordar el primero de estos problemas. Pero antes me gustaría exponer la posición guarda la filosofía de la ciencia de Villoro respecto al ideal de una ciencia libre de valores.

1. Creer, saber y conocer y el ideal de una ciencia libre de valores.

Bajo el punto de vista de Villoro, la actividad científica es la búsqueda del saber objetivo, esto es, un saber compartible por todos los miembros de una comunidad epistémica, conformado por un cuerpo de proposiciones fundadas en razones objetivamente suficientes. Asimismo, la actividad científica se caracteriza por una actitud específica y un interés general. Dicha actitud consiste en “la consagración por parte del investigador a la objetividad de la justificación y la supresión de motivos y valoraciones que impidan alcanzarla”. Mientras que el interés general que motiva a la actividad científica radica en “establecer lo que sea objetivamente válido, esto es, lo que esté fundado para cualquier sujeto racional, por encima de cualquier interés personal”.²

2 Luis Villoro. *Creer, saber, conocer*. (México: Siglo XXI, 1998), 225-226.

De este modo, para Villoro el ideal de la ciencia objetiva consiste en:

“Aunque sea difícil de lograr en la realidad, el ideal de la ciencia objetiva sería hacer abstracción de todo supuesto valorativo en la fundamentación de sus enunciados”.³

En otras palabras, la relación que plantea Villoro entre ciencia y valores consiste en reducir la influencia de los valores en ciertos contextos de la práctica científica, por ejemplo, en los contextos de descubrimiento y de aplicación, pero deben ser eliminados de todo contexto de justificación, pues sólo así se puede lograr una justificación objetiva:

“La actividad científica es, sin duda, compatible con el establecimiento de fines para guiar la elección del objeto de investigación y sus campos de aplicación, pero el proceso de justificación de los enunciados científicos no debe ser determinado por la preferencia de fines y valores”.⁴

Con base en lo anterior, la conclusión natural es afirmar que la filosofía de la ciencia de Luis Villoro está acorde con el ideal de una ciencia libre de valores. Y, en mi opinión, esta conclusión a grandes rasgos sería la correcta. Sin embargo, creo que esta conclusión debe matizarse.

Para ello, cabe recordar que, de acuerdo con Villoro, la ciencia y la sabiduría son tipos ideales de conocimiento. La caracterización de estos tipos ideales viene dada por la proporción específica de “saber objetivo” y “conocimiento personal” que requiere su realización. En un extremo, estarían las ciencias puras caracterizadas casi exclusivamente por la clase de saber propio del ideal de una ciencia objetiva, en el otro extremo, estarían el arte y la religión en las que priva más el conocimiento personal característico de la sabiduría. En la región de en medio habitarían disciplinas mixtas en las que el saber objetivo y el conocimiento personal se combinan en proporciones más equiparables.

En mi opinión, esto sugiere que, para Villoro, la distinción entre lo científico y lo no científico no se establece por medio de un criterio tajante de demarcación (lo cual matiza su posición alejándola de posiciones positivistas más tradicionales). Más bien, la diferencia entre la

3 *Ibid.* 232.

4 *Ibidem.*

ciencia y otros tipos de conocimiento sería de carácter gradual y estaría en función de las condiciones subjetivas que requiere su justificación.

No se trata, entonces, de que estos tipos de conocimiento sean excluyentes, al contrario, para Villoro, cumplen funciones complementarias. Mientras que, por un lado, la ciencia ofrece los medios a través de saberes objetivos para alcanzar un fin; por el otro, la sabiduría auxilia a determinar los fines que se desean, así como los valores que deben satisfacer los medios que permiten alcanzarlos.

No hay ciencia del valor, señala Villoro, pero tampoco ciencia sin sabiduría. La relación de complementaridad que plantea entre ciencia y sabiduría sugiere que puede haber cabida para un rol legítimo de los valores en la ciencia dentro de su postura. De hecho creo que esta posición podría estar acorde con la Teoría del Valor que Villoro expone en *El Poder y el Valor*.

2. La Teoría del Valor de Luis Villoro

En *El Poder y el Valor*, Villoro nos ofrece un profundo análisis del concepto de valor y de juicio de valor. En su primera aproximación me parece que de hecho podemos encontrar una teoría del valor lo suficientemente robusta para dar cuenta del problema de la objetividad del valor.

Como se mencionó, el problema de la objetividad del valor cuestiona si los valores realmente pueden considerarse propiedades que se encuentran presentes en un objeto con independencia de aquél que lo juzga, o bien, se tratan de propiedades que se proyectan en el objeto al momento de ser juzgado. En la medida de que los valores son subjetivos, entonces los juicios de valor se reducen a preferencias personales cuya inclusión en los procesos de justificación epistémica atentarían contra la objetividad de la ciencia. Comencemos planteando algunos conceptos básicos para comprender el modo en que la teoría del valor de Villoro ofrecería una respuesta a este problema.

Para Villoro, los valores son propiedades de un objeto, de una clase de objetos, o de una situación por las que se tiene una actitud favorable (deseo, agrado, anhelo) hacia estos. Un juicio de valor es la atribución

de un valor a un objeto o una situación.⁵ Uno de los puntos clave para entender la posición de Villoro respecto al problema de la objetividad del valor es la distinción que plantea entre la experiencia de los valores y la realidad del valores, pues es justo esta distinción la que lo lleva a dudar de su objetividad:

“La experiencia de algo dado se acompaña generalmente de la creencia espontánea en su realidad. Pero, en la reflexión, puede surgir la duda. ¿No se tratará de una ilusión? ¿Estarán las cualidades valiosas efectivamente dadas en el mundo en torno o serán sólo una proyección nuestra?”⁶

En otras palabras, el espacio que abre la duda entre la experiencia de los valores y la realidad de los valores hace posible cuestionar la objetividad de los valores. Sin embargo, la posición de Villoro es que esta duda puede diluirse si se reconoce que la distinción entre la experiencia y la realidad del valor también implica la distinción entre la tendencia emocional hacia un objeto valioso, por un lado, y las razones por las que se justifica dicha tendencia, por el otro. Esto quiere decir la duda de la objetividad del valor no es más que un indicador de que la atribución objetiva de los valores sobrepasa su comprobación subjetiva en la experiencia y, más bien, debe justificarse en razones.⁷ De esta manera: “pasamos de la descripción de cualidades del objeto intencional de una actitud, al examen de las razones que justifican la existencia de esas cualidades”.⁸

Es precisamente en el examen de las razones que justifican la existencia de los valores donde, en mi opinión, podemos encontrar una respuesta al problema de la objetividad del valor. Para Villoro, el problema que plantea la justificación de la realidad del valor es que la inferencia por medio de la cual se atribuye valor a un objeto sólo puede estar basada en experiencias de valor que así lo constaten, pero precisamente al preguntarnos por la realidad de este valor lo que se cuestiona es la realidad de estas experiencias. Por ello, señala Villoro, la justificación sólo puede consistir en mostrar que no hay razones suficientes para ne-

5 Luis Villoro, *Poder y Valor* (México: Fondo de Cultura Económica: El Colegio Nacional, 2012), cap. 1.

6 *Ibid.* 21.

7 *Ibid.* 41.

8 *Ibidem.*

gar lo dado en estas experiencias de valor y los juicios de valor que de éstas se infieren. Esta justificación, Villoro la formula bajo los siguientes criterios:⁹

1. **No hay razones suficientes para pensar en una alteración de las facultades normales de la aprehensión de lo dado en la experiencia del valor.** Este punto exige constatar que la percepción de aquél que atribuye valor a un objeto se realiza en condiciones normales o ideales.

2. **No hay razones suficientes para pensar en una proyección subjetiva que altera lo dado.** Este punto exige constatar que la experiencia del valor es repetible ya sea por el mismo sujeto u otros en condiciones semejantes. La posibilidad de compartir estas experiencias de valor abogan a favor de su carácter objetivo.

3. **No hay razones suficientes para pensar que la aceptación de lo dado esté motivado por creencias previas insuficientemente justificadas.** Ese punto le exige a aquel que atribuye valor examinar sus prejuicios ideológicos y, si es necesario, poner en suspenso sus creencias previas.

4. **No hay otras creencias previas, objetivamente justificadas, que contradigan la experiencia de valor.** Si la experiencia de valor produce una disonancia con nuestro sistema de creencias se abren dos alternativas o rechazar dicha experiencia o rechazar el sistema. Villoro aconseja lo primero.

Si los puntos anteriores se cumplen, entonces tenemos creencias razonables para sostener la realidad de los valores que atribuimos a lo objetos. Llegamos así a la solución de Villoro al problema de la objetividad del valor:

“La demarcación entre un saber basado en razones objetivamente suficientes y una creencia razonable no es precisa. El saber objetivo no es más que el límite a que tienden las creencias fundadas en razones más o menos suficientes. Las creencias razonables fundadas en experiencias personales y en su crítica, también aducen razones: justamente la experiencia misma, lo que directamente se infiere de ella y la ausencia de razones contrarias que impedirían aceptar su

⁹ *Ibid.*, 23-26.

realidad. Abren pues la posibilidad de razonamiento ante los otros sujetos, permiten una argumentación sobre los valores. Lo que no autorizan es llegar a la conclusión de la aceptabilidad universal de los valores; pero sí pretenden compartir con los otros, sin imponérselas, ciertas creencias razonables”.¹⁰

En resumen, bajo la interpretación de Villoro, el problema de la objetividad de los valores surge porque al cuestionar la realidad de los valores, en el fondo, lo que se pone en tela de juicio es la realidad de la experiencia del valor, en virtud de la cual se atribuye valor a algo. La solución al problema radica en examinar la validez de las razones que nos llevan a dudar de la realidad de la experiencia de valor. Así, propone una serie de escenarios bajo los cuales se puede poner en duda la realidad de dicha experiencia. De manera que si estos escenarios no se cumplen, entonces no hay razones para dudar de la realidad de la experiencia de valor y, en consecuencia, esta experiencia ofrece una base sobre la cual se puede argumentar a favor de un juicio de valor.

Me parece que, aplicada esta idea a la filosofía de la ciencia, estos criterios podrían ofrecer un marco dentro del cual es posible argumentar a favor o en contra de la objetividad de los valores que podríamos atribuir a una teoría científica. Ofrecen, por decirlo así, criterios para examinar racionalmente la objetividad de estos valores. Sin embargo, esta crítica racional no pretende establecer una “aceptación universal”, sino razones a favor de la objetividad de un valor que podrían compararse, pero nunca imponerse. De ser este el caso, la Teoría del Valor de Luis Villoro aplicada a la filosofía de la ciencia podría abrir un marco teórico que podría auxiliarnos en el estudio de la racionalidad científica. En concreto podría ayudarnos a comprender cómo la racionalidad científica puede estar guiada por valores sin que esto atente contra su objetividad epistémica.

3. Conclusiones

La discusiones en torno a la relación entre ciencia y valores han llevado a reconocer que si el ideal de una ciencia libre de valores obstruye la concepción de una ciencia socialmente responsable entonces dicho ideal debe ser reemplazado. Reemplazar este ideal no significa abando-

¹⁰ *Ibid*, p. 27

nar la idea de que la ciencia es objetiva, lo que exige es mostrar cómo los juicios de valor influyen los procesos de justificación epistémica sin que esto atente su objetividad.

Un paso en esta dirección es clarificar las razones que nos llevan a creer que los juicios de valor sesgan dichos procesos de justificación. En este sentido, se logran entrever dos escenarios: 1) los valores son subjetivos, por lo que los juicios de valor se reducen a preferencias personales (problema de la objetividad del valor). 2) Los valores son objetivos, pero relativos a los fines mutables de una comunidad (problema de la objetividad de los fines).

Si bien la posición que Luis Villoro plantea en *Creer, saber y conocer* se afin, en rasgos generales, al ideal de una ciencia libre de valores, esta posición no establece una demarcación tajante entre el saber objetivo y el conocimiento personal de valores, sino de complementaridad. Lo anterior se matiza aún más en la posición que desarrolla en *El Poder y el Valor*, en donde Villoro ofrece directrices que permiten sostener razonablemente la realidad de los valores. Si los valores no son subjetivos, entonces los juicios de valor no se reducen a preferencias personales o juicios de gusto, lo que permitiría su influencia en instancias de justificación epistémica.

Bibliografía

Luis Villoro. *Creer, saber, conocer*. (México: Siglo XXI, 1998).

Luis Villoro, *Poder y Valor* (México: Fondo de Cultura Económica: El Colegio Nacional, 2012).

Patria, identidad y religión. El discurso de la revista *acción* publicada en toluca (1935-1944)

Gerardo Pérez Silva

Seminario Diocesano de Toluca

El estudio de la historia del pensamiento filosófico en México ha abierto vetas muy importantes de investigación. Una de estas líneas ha sido el estudio de la historiografía de las ideas en realidades concretas. Sobre esto hay todavía muchas parcelas temáticas por explorar. En cada región de nuestro país y en épocas concretas de nuestra historia han circulado ideas que han influido en la manera de pensar de colectividades y en su manera de generar una praxis concreta.

La prensa escrita en la historia de México ha sido un medio muy importante para la circulación de las ideas. Desde el siglo XIX funge como el espacio propicio para conocer las tendencias filosóficas, teológicas, científicas, políticas en turno. Hoy son una fuente de estudio para la historia cultural y también para la historiografía de las ideas.

Tomo como referencia para mi exposición una agrupación juvenil de orientación católica que surgió a principios del siglo XX en la ciudad de Toluca y que dentro de su labor social, emprendió el proyecto de una revista llamada *Acción*, la cual tuvo un auge importante de 1935 a 1944.

La prensa en la región de Toluca generada por agrupaciones con pretensiones de seguir alguna línea de pensamiento, no ha sido suficientemente estudiada y, sin embargo, hoy es necesario conocerla para saber de qué manera el discurso (filosófico, teológico, pedagógico o científico) implícito a ella logró incidir en el contexto social y cultural de dicha región. Y de qué manera también su propuesta gráfica generó un impacto –digámoslo, ideológico- en sus destinatarios.

La ciudad de Toluca durante la década de los 30's del siglo pasado, dice la maestra Margarita García Luna, era una ciudad provinciana aunque muy dinámica en lo político, social, económico y educativo.¹ La formación y organización de los jóvenes se podía desarrollar fun-

¹ Margarita García Luna, *Una ciudad y dos causas sociales a través del tiempo. Antología de textos históricos*, Secretaría de Educación del Estado de México, México, 2014, pp. 141-147.

damentalmente en escuelas como el Instituto Científico y Literario, la Escuela Normal de Profesores, la Escuela Industrial de Artes y Oficios o en algún instituto de educación privada.

En el terreno de la prensa toluqueña existían por ese entonces revistas destinadas al sector juvenil y estudiantil, como *Claridad*, *Estudiante liberal*, *Juventud* –estas tres editadas por estudiantes del Instituto Científico y Literario–, entre otras. Cada una de estas publicaciones con su propia orientación política, cultural e ideológica.

Había pasado –aparentemente– la persecución religiosa y era el momento de que varias agrupaciones católicas se reorganizaran y volvieran al terreno de la acción. El hecho que desató la reacción de la Iglesia fue la implementación de la educación de corte socialista por el gobierno de don Lázaro Cárdenas, a partir de 1934.²

La lucha en ese momento no sólo se restringía a los ámbitos políticos e ideológicos, sino que se extendía a terrenos concretos: la educación (con su pedagogía implícita), la cultura e incluso en la manera de comprender la historia de México.

A finales de 1935 hizo su aparición la revista *Acción* que fungía como el boletín oficial de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (A.C.J.M.), con sede en la ciudad de Toluca. *Acción* nace con la pretensión de fungir como el portavoz de la juventud católica toluqueña ante el ambiente político, cultural y educativo que se estaba desarrollando en ese momento.

La A.C.J.M. había surgido en la ciudad de México en 1913 y una de las primeras ciudades en establecer un grupo foráneo fue Toluca. Ya para este momento existía la Liga de Jóvenes Católicos en dicha ciudad al amparo del Colegio Hispano-Mexicano, que habían fundado en 1885 los misioneros claretianos, al costado sur del templo de la Santa Veracruz.³ Esta liga fue la que adoptó el nombre de la A.C.J.M. así como sus postulados religiosos e ideológicos. La mayoría de sus integrantes eran estudiantes o habían egresado del Colegio Hispano-Mexicano, su-

2 Manuel Olimón Nolasco, *Asalto a las conciencias. Educación, política y opinión pública (1934-1935)*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México, 2008, pp. 19-42.

3 Gerardo Pérez Silva, *Apuntes para la historia de la Arquidiócesis de Toluca*, Infinity México, Toluca-México, 2022, pp. 131-132.

mándose a las filas de la Asociación también jóvenes católicos egresados del Instituto Científico y Literario, así como de algunos colegios particulares tanto de Toluca como de la ciudad de México.

La presencia de la A.C.J.M. en Toluca favoreció que los jóvenes católicos entraran al terreno del apostolado religioso, pero también a desarrollar acciones de carácter social, político, educativo y cultural. Antes de esta agrupación la única posibilidad de participación católica de los jóvenes era formar parte de las Conferencias de San Vicente de Paul, fundadas tanto en la parroquia de San José de Toluca como en el templo de San Juan Dios. Sin embargo, estas agrupaciones integradas también por varones adultos se restringían a la acción caritativa y educativa de los sectores más pobres de la ciudad, sin manifestar pretensiones de incidencia social, política e ideológica.

La A.C.J.M. en Toluca desarrolló dos áreas de apostolado e incidencia social: la formación (teológica, filosófica e histórica) de sus militantes y lo que se llamaba en ese entonces “el apostolado de la buena prensa”. Sobre este último tenían clara conciencia que el medio para hacer llegar el pensamiento católico tanto a sus militantes como a la juventud toluqueña era precisamente la prensa. Su primer órgano de difusión fue en un inicio la revista *Vida Nueva* y le seguiría *Patria*, sin embargo, de estas dos revistas no contamos, por el momento, con suficiente información para dar un panorama de su contenido.

La formación recibida por sus militantes estaba basada en el Magisterio Social de la Iglesia que tuvo como punto de arranque durante la época moderna la encíclica *Rerum Novarum* del Papa León XIII, publicada en 1891; la tradición del pensamiento católico cuyo principal referente era Santo Tomás de Aquino así como la “filosofía cristiana” desarrollada desde la mitad del siglo XIX con autores como Jaime Balmes; pero también tenían como referencia de inspiración para el desarrollo de su praxis a los grandes personajes católicos de la lucha social durante el siglo en mención como: Federico Ozanam, Daniel O’Connell, Von Ketteler, entre otros.

Con la aparición de la revista *Acción* en 1935, la A.C.J.M. en Toluca desarrolló el apostolado de la buena prensa a través de un espacio muy importante para difundir el pensamiento católico y una visión de

la historia mexicana de carácter indohispánica, como contraparte al patriotismo nacional-posrevolucionario de ese tiempo influenciado por el socialismo y la historiografía materialista.

A diferencia de las revistas juveniles surgidas al amparo del Instituto Científico y Literario y de la Escuela Normal, cuyo alcance se circunscribía al ámbito urbano de Toluca, la revista *Acción* en cambio, tuvo un alcance más allá de los contornos ciudadanos. Su pretensión era también llegar –diríamos- a las periferias, es decir, a las poblaciones donde se había establecido ya un grupo de la ACJM, integrados en su mayoría por jóvenes campesinos, artesanos, monteros, comerciantes, muchos de los cuales apenas tenían un nivel educativo básico.

Durante 1935 a 1944 la revista *Acción* se desarrolló bajo dos ideas nucleares: patria e identidad, las cuales fungen como un binomio integrador que le daba sustento a la mística y praxis de la A.C.J.M., para incidir en el contexto que buscaba atender y ciertamente contrarrestar la influencia ideológica de corte socialista en turno.

Sobra la patria dicen las páginas de *Acción*: es el lugar donde se desenvuelve nuestra existencia personal y comunitaria; es como un cuerpo –el cuerpo social- integrado por muchos miembros, y además de estar constituida por un territorio físico es “un cúmulo de cuestiones históricas, religiosas, intelectuales; cosas de costumbres y modos de ser, que hacen ver la vida y entenderla a través de los siglos como la vieron siempre los mayores, como ellos nos fue enseñada, como la queremos para nuestros descendientes”.⁴

La patria nos integra en un suelo común y en una historia común. La patria para la revista *Acción* no es un universalismo abstracto ni una espacialidad amorfa sin raíz. Más bien hay que entenderla como un lugar con raíces profundas; un lugar que dota de identidad a la persona –en lo individual y en lo comunitario-; es el lugar de nuestros antepasados; es el lugar de quienes la han forjado con la posibilidad de transmitirla a las generaciones futuras. Patria necesariamente entraña una tensión entre la memoria del pasado, el compromiso con la realidad del presente y la esperanza que proyecta hacia el futuro.

4 *Acción*, no. 3, año VI, marzo, 1941, p. 17.

¿Y quién o quiénes han forjado la patria? En la revista *Acción* claramente se percibe que para dar respuesta a esta pregunta hay que partir de una matriz histórica. Esta matriz histórica puede entenderse a partir de lo que el fundador de la A.C.J.M., el sacerdote jesuita de origen francés, Bernardo Bergöend, expresa en su libro *La Nacionalidad Mexicana y la Virgen de Guadalupe*, que será libro de cabecera para los acejotaemeros:

En el Tepeyac nació México a su vida nacional; a su sombra creció y se desarrolló, hasta llegar a la edad madura de su independencia: siendo este sagrado cerro la piedra inmovible en que se asienta toda la fábrica de la nacionalidad mexicana.⁵

El Tepeyac, por tanto, es el *áltepetl* auténtico, la *terra mater* que ha sustentado nuestra patria a lo largo de su historia. Vistas así las cosas, la Virgen de Guadalupe fue la auténtica fundadora de la nación mexicana; el símbolo unificador que unió a dos mundos, dos culturas que dieron lugar a una nación mestiza.

Para entender esta idea fundamental, la A.C.J.M. tuvo entre sus prioridades de formación que sus militantes conocieran la llamada “historia patria”. No la impuesta por los gobiernos liberales decimonónicos ni la de influencia socialista como la que se difundió durante el periodo Cardenista, con autores como Alfonso Teja Zafre con su obra *Historia de México* (1934).

Era menester que los militantes conocieran la “otra” historia, la cual buscaba reivindicar el pasado desde la época novohispana, rescatando el mestizaje que nos constituye como una nación. Esta visión de la historia consideraba que los verdaderos forjadores de la patria mexicana habían sido los misioneros y evangelizadores del siglo XVI; además teniendo como referencia a personajes como Hernán Cortés, fray Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga; los grandes jesuitas como Francisco Xavier Clavijero, y héroes prístinos como Hidalgo pero todavía más como Iturbide, entre otros.

⁵ Bernardo Bergöend, S.J., *La Nacionalidad Mexicana y la Virgen de Guadalupe*, Editorial Jus, México, 1968, p. 9.

¿Cuáles eran las fuentes historiográficas que los editores de la revista *Acción* tenían como referencia para difundir esta otra historia que le hemos dado en llamar indohispánica?

La década de los 30 del siglo pasado fue también el momento en que se desarrolló una historiografía de inspiración católica a partir del trabajo de historiadores como los jesuitas Mariano Cuevas y José Bravo Ugarte, sacerdotes como Jesús García Gutiérrez, y escritores de la talla de Alfonso Junco. Una revista de referencia muy importante durante ese tiempo, representativa de esta corriente historiográfica y divulgadora del pensamiento católico, fue *Ábside* fundada por los sacerdotes Gabriel y Alfonso Méndez Plancarte, Octaviano Valdés y Ángel M. Garibay.

Las editoriales de influencia católica como: “Patria”, “Jus”, “Buena Prensa” y “Helios”, jugaron también un papel importante al publicar varias de las obras de los autores mencionados y de otros que hicieron frente a la historiografía materialista y socialista en boga.

La revista *Acción* se nutrió de esta corriente historiográfica para hacer llegar a sus lectores otra visión de la historia, diferente a la que se enseñaba por ejemplo en las escuelas públicas y rurales. Algunos escritos de los autores mencionados fueron publicados en las páginas de *Acción*. E incluso el equipo editorial solía ofrecer a sus suscriptores varios libros de las editoriales mencionadas a precios módicos, de modo tal que pudieran profundizar en el conocimiento de la historia. De hecho, también cada grupo de la A.C.J.M. debía tener su propia biblioteca para uso de sus integrantes. Estas bibliotecas que tenían la condición de parroquiales y que todavía se resguardan en varias parroquias de la región de Toluca, son un testimonio palpable para saber lo que leían los jóvenes de la A.C.J.M., durante aquellos momentos críticos de nuestra historia, en los que se necesitaba dar una respuesta comprometida a través de una formación continua de los militantes, fortaleciendo en ellos la conciencia histórica como principio fundamental de acción y transformación de las realidades sociales.

La revista *Acción* publicada en la ciudad de Toluca, representa un testimonio interesante sobre la pretensión que tuvieron varias organizaciones católicas, como la A.C.J.M., por establecer y propagar a

través de la prensa, un patriotismo configurado por la historiografía católica y el pensamiento social de la Iglesia, en un contexto dominado por el socialismo oficial.

Lenguaje y Filosofía al cuadrado. Las perplejidades del Dr. Gaos

Por Gonzalo Gisholt

(Estudiante de Doctorado en Filosofía, UNAM)

En esta charla quiero hacer una presentación de la Filosofía de la Filosofía (lo que en el título llamé juguetonamente “Filosofía al cuadrado”) de José Gaos, tomando como hilo conductor sus reflexiones sobre el lenguaje. La intención de Gaos es mostrar como un análisis del lenguaje nos conduce a ciertos callejones filosóficos sin salida y cómo es que habrá que recurrir a elementos no racionales para resolverlos.

No es insólito entre los filósofos el fenómeno de la crisis vocacional. En su grado más agudo puede llevar al abandono total de la filosofía; y en otros casos, al simple replanteamiento de los temas de interés y de los métodos o tradiciones de aproximación. Así, el que trabaja filosofía analítica puede terminar por abandonarla para dedicarse al taoísmo, o el kantiano se vuelve humeano, o el posmoderno se vuelve... claro y distinto.

José Gaos confiesa, en repetidas ocasiones, haber vivido una experiencia similar. En su caso, tomó la forma de un empeño renovado por la filosofía y terminó convirtiéndose en una reflexión sobre la filosofía misma, una Filosofía de la Filosofía, expresión tomada de Dilthey, como, también le gusta repetir. —Cada filósofo tiene anécdotas que gusta de refrendar y esta es una de ellas en Gaos.

Gaos es un filósofo conocido, principalmente, por sus reflexiones sobre historia de la filosofía mexicana y por su papel como maestro e influencia en otros filósofos como Luis Villoro, Carmen Rovira, Alejandro Rossi o Emilio Uranga, etc. Pero mi propósito aquí es el de exponer brevemente otra de sus facetas, lo que él llegó a considerar su propia “filosofía”, que toma su forma más acabada en sus cursos *De la Filosofía* (1982b) y *Del hombre* (1992). (Que, por cierto, redacta poco después de su primer ataque al corazón, en 1958).

Podemos concebir dos formas de hacer un análisis de la filosofía:

1) Hacer un recuento histórico de las filosofías a través de la historia: los sistemas de Platón, Aristóteles, Descartes, etc. y de ahí sacar las notas esenciales de la filosofía. Pero para hacer la selección, precisaríamos de un concepto previo de lo que es la filosofía: paradoja.

2) Analizar el concepto mismo de filosofía, o mejor, dicho analizar la experiencia del filósofo en cuanto filósofo. Hacer una especie de fenomenología de la filosofía.

El camino que Gaos toma es el segundo. En las obras susodichas, Gaos estructura sus reflexiones en torno a la expresión verbal. En primer lugar, porque la filosofía se nos da, principalmente, de manera lingüística (las obras escritas son testimonio de ello). Y, en segundo lugar, porque el lenguaje filosófico se caracteriza por hacer referencia, mediante cierto tipo de conceptos, a cierto tipo de objetos (los objetos filosóficos). Ver la especificidad del lenguaje filosófico sería la tarea de la F.F. A lo anterior, se aúna el hecho de que la filosofía es, sobre todo, pensamiento radical sobre los principios, y el pensamiento se nos da verbalmente expreso.

Pues bien, comenzamos con la elucidación de la expresión verbal en general según Gaos.

Para empezar, tenemos un sujeto que se expresa y un destinatario al cual va dirigida la expresión (el sujeto mismo puede ser su propio destinatario). Luego, podemos distinguir en su expresión verbal cinco momentos o partes: 1) la palabra (hablada o escrita), 2) el concepto que notifica dicha palabra, 3) el objeto que designa la expresión (que puede ser un objeto individual real o ideal), 4) el estado afectivo relativo al objeto designado y, por último, 5) el tono enunciativo o la mímica concomitante (percibida o imaginada) que expresa dicho estado afectivo. En término más contemporáneos, podríamos decir que la expresión lingüística no se agota en su elemento cognitivo (conceptual o referencial), sino que también le es esencial un elemento evaluativo. Para Gaos no existen expresiones verbales totalmente asépticas de emoción; incluso la “ecuaníme contemplación” de un discurso científico es una emoción.

De entre todos estos elementos, los sujetos y destinatarios pueden ser estudiados por la psicología o la antropología, las palabras, por la lingüística o gramática, pero sólo la relación entre conceptos y objetos es exclusiva de la filosofía. Además, es propio de la filosofía este pensar “reflejo” o “reflexivo”. El hombre común piensa objetos *con* o *mediante* los conceptos; el filósofo, en cambio, piensa *en* o *sobre* los conceptos mismos. Así, una expresión puede hacer referencia a objetos individuales (sillas, casas, árboles) o a los conceptos mismos con que se piensan estas realidades.

Con base en esta concepción del lenguaje, Gaos, realiza una taxonomía de los objetos existentes e introduce un poco de terminología técnica.

Primero, un objeto individual, por ejemplo, una silla, es una *sustancia*. El color de una silla es un *modo cualitativo*; el número de sillas, en este caso una, es un *modo cuantitativo*; la acción de la silla (si es que la concebimos realizando alguna), es un *modo activo*, y las relaciones en que podamos concebirla con otros objetos son sus *modos relativos*. (Cfr. las categorías aristotélicas.)

Cabe resaltar que Gaos no pretende decirnos que así se clasifican los objetos del mundo por sí mismos, sino que tan sólo es la manera en que los concebimos. De manera similar a la anterior, Gaos realiza una clasificación de los tipos de conceptos –similar a la que encontramos en los tratados de lógica, medievales y modernos: conceptos universales, trascendentales, individuales, etc.

El problema que surge aquí es el siguiente: ¿Cómo es que un concepto universal como ‘silla’ es capaz de designar a todas las sillas individuales? Una respuesta es decir que designa a cada silla existente, así, directamente, pero ¿y las que dejaron de existir o aún no existen? ¿Cómo podría designar directamente a algo que no existe? O ¿es que los conceptos no existen y lo único que hay es lo existente concreto? Realismo.

Otra respuesta a la pregunta de cómo un concepto universal como ‘silla’ puede designar una multiplicidad de individuos es decir que designan en virtud de algo *común* a todos ellos. Pero, ¿de qué natu-

raleza es esto *común*? Tiene que ser algún tipo de objeto no individual, a saber, un concepto o conjunto de conceptos —lo que se conoce en la tradición como la comprensión, la intensión o las notas del concepto— p. ej. ‘objeto’ ‘de cuatro patas’, ‘para sentarse’. Pero, esto nos lleva a que el concepto “la silla” designaría a otro concepto y no llegaríamos nunca al objeto concreto, y tal vez sea así, si lo único que existe es aquello puesto por el sujeto. Idealismo.

He aquí el clásico problema de los universales, que para Gaos resulta ser una antinomia. Cada tipo de concepto tiene su propia versión de estas antinomias y Gaos realiza análisis minuciosos en los cuales no entraremos.

Pues bien, ya realizadas ambas clasificaciones (la de los individuos en sustancias y modos; y la de los conceptos en universales, individuales, etc), Gaos llama la atención sobre el hecho de que un mismo individuo o concepto pueda ser concebido de distintas maneras. Por ejemplo, en la expresión “El mar azul”, “azul” funciona como un adjetivo y designa (en terminología gaosiana) un modo cualitativo. Pero en una oración como “El azul es un color”, se concibe lo azul como algo independiente, i.e. como una sustancia¹. Asimismo, un concepto como “azul” puede ser concebido como una sustancia, independiente de los sujetos en que está instanciada, o como un modo de ellos y nada más, o como un modo (producto psíquico) del sujeto... En otras palabras, el ser humano tiene una cierta capacidad natural y cotidiana para concebir el mismo objeto de distintas maneras. Gaos hace una lista exhaustiva de todas las combinaciones posibles entre cambios de concepción de sustancias a modos y tipos de conceptos, pero es algo en lo que no entraremos. Ahora, ¿qué tiene que ver todo esto con las expresiones filosóficas?

Para Gaos, el pensamiento filosófico no es sino una especie de *extremización* de los procesos que lleva a cabo el pensamiento cotidiano: «la filosofía no haría más que llevar al extremo, como quizá sea su

¹ Se podría objetar que en la oración la “La silla sostiene a una persona”, “sostener” es un modo activo que no puede ser concebido como sustancia más que con alguna especie de paráfrasis como “el hecho de sostener” o “la actividad de sostener”, pero esto es un mero accidente lingüístico, y del hecho de que nuestro idioma tenga dificultades para construir ese tipo de expresiones, no se sigue que seamos incapaces de hacer este cambio o recalibración en nuestras formas de concebir a los objetos.

función dentro de la economía de lo humano, cada una de las potencias y tendencias, ya del pensamiento vulgar, por naturales al humano» (1982, p. 168)

Dicho lo anterior, Gaos realiza una lectura de la historia de la filosofía según los procesos descritos. He aquí algunos ejemplos:

- Parménides: Concepción de lo existente como Ser, una sustancia infinita, con cero modos, o modos falsos.
- Platón: Concepción de todos los conceptos como sustancias o sustantivación de todos los conceptos.
- Aristóteles: Concepción de lo existente como pluralidad de sustancias y pluralidad de modos.
- Descartes: Concepción de lo existente como dos sustancias, con innumerables modos propios de cada una.²
- Spinoza: Concepción de lo existente como una sustancia con infinidad de modos.
- Leibniz: Concepción de lo existente como una infinidad de sustancias e infinidad de modos (o ningún modo).
- Hume: Concepción de lo existente como ninguna sustancia e infinidad de modos.

El punto importante aquí es que los filósofos realizan los mismos procesos que utilizamos la personas comunes y corrientes para concebir los objetos cotidianos, pero aquellos los aplican a la totalidad del universo.

Estas concepciones se complejizan si atendemos a que la mayoría tiene incluida alguna idea de finitud o infinitud. Y no es gratuito, pues los objetos metafísicos, los objetos filosóficos por antonomasia, según Gaos, se construyen con base en estos conceptos. Lo fenoménico es lo finito, lo delimitado, mientras que su fundamento es infinito o indeterminado. Aquí Gaos juega un poco con las nociones y hace asociaciones generales, pero esto no importa, porque a lo que quiere

² Extrañamente no incluye Gaos a Descartes entre sus ejemplos de análisis, aunque nosotros lo añadimos. Y digo “extrañamente” puesto que cuadra tan bien como un ejemplo.

apuntar es a que la idea de fondo, y posibilitante de estos conceptos, es la negación. —Claro, la finitud es negación de un límite, y la infinitud es negación de la finitud.

Esto a su vez lleva a Gaos a realizar una fenomenología de expresión verbal negativa. Los elementos de la expresión verbal, en general, se repiten: hay un sujeto que le niega algo a un destinatario, hay emociones expresadas en su negación, hay palabras de negación y conceptos negativos... Sin embargo, no hay objeto. Una rareza. La palabra “no”, no tiene objeto. Nos permite caracterizar a otros conceptos, modalizando sus objetos de inexistentes, pero ella misma no tiene objeto. En un momento volveremos a esto, pero antes...

La perplejidad que se nos presenta ahora es esta: ¿cómo es posible concebir un mismo objeto, la existencia, de tan diferentes maneras y hasta excluyentes entre sí, como nos lo presenta la historia de la filosofía? La respuesta que da Gaos es que eso sólo es posible si no es el objeto el que impone por sí mismo la manera en que debe ser pensado, sino que es el sujeto, junto con sus conceptos, el que constituye, al menos parcialmente, a los objetos. Y, dicho lo anterior, se desprende la siguiente pregunta: ¿De qué depende que concibamos lo existente de una manera (p. ej. al estilo platónico) y no de otra (p. ej. al estilo humeano)? El que no haya nada absoluto en el objeto que determine los derroteros del discurso filosófico explica las discrepancias entre los filósofos, sin embargo ¿se deben estas divergencias a un puro azar? ¿O no habrá que buscar su razón de ser, si no en el objeto, sí en el sujeto mismo que filosofa?

Efectivamente esta es la respuesta que dará Gaos, y la encontrará en el susodicho concepto de negación. Quizá la idea de explicar toda la filosofía por medio del origen de la negación es la más original, pero a la vez la más controvertida, de las propuestas gaosianas.

Pues bien... supongamos que noto la ausencia de algún participante en este coloquio. La noto porque su presencia me *interesa*, porque lo estimo, o porque me resulta desagradable; pero en cualquier caso, no me es indiferente. El interés por la presencia o ausencia de las cosas responde a que estas nos resultan benéficas o perniciosas para nuestra propia vida. Es decir, *sólo* concebimos la existencia o inexistencia

de un objeto, porque guarda una relación emocional con nosotros. El concepto de negación, pues, proviene de este fenómeno. Soy capaz de pensar la ausencia, i.e. la negación de *Fulano*, porque su presencia me interesa, o su presencia misma, si resultara desagradable, me inclinaría a concebirlo y desearlo como ausente.

Esto no sólo se refiere a la manera en que vivimos los objetos individuales que nos rodean, sino también a mí mismo y a la existencia tomada como totalidad. El amor hacia mí mismo o los existentes me puede llevar a concebirlos como infinitos –p. ej. el alma inmortal– o creados por un ser infinito –Dios. Y el odio hacia ellos puede llevarme a concebirlos como precederos o en una situación de infinito sufrimiento –el infierno. La negación, primero como vivencia de ausencias y presencias particulares y luego abstraída como concepto, es un producto de nuestros amores y odios ante los objetos del mundo.

Finalmente, por una especie de transitividad, estos amores y odios, pasan a los conceptos de finitud e infinitud, y de estos, a los conceptos metafísicos, y de estos a las correspondientes teorías filosóficas. La elección entre las antinomias –como la expuesta arriba– las resolvería el filósofo, no por razones puras, sino por razones práctico-emocionales. P. ej. un amor a los existentes particulares llevaría a concebir los conceptos como designantes directos de estos (realismo); y un amor a lo trascendente o lo infinito, a concebir la realidad como conceptual o producción del sujeto (idealismo).

Este es tan sólo un ejemplo ilustrativo, y la forma que toman los amores y odios de cada filósofo serían tema, ya no de la filosofía misma sino de la psicología o de ese género tan híbrido conocido como autobiografía, al que Gaos dedicó ejemplares páginas en sus *Confesiones Profesionales* (1982). Pero ese es tema para otra ponencia.

Bibliografía

- Gaos, José, 1982a. *Obras completas, XVII: Confesiones profesionales y Aforística*. Pról. y sele. Vera Yamuni, Coordinador Fernando Salmerón, Nueva Biblioteca Mexicana, Vol. 85. México, D.F.: UNAM, Coordinación de Humanidades, IIF.
- , 1982b. *Obras completas, XII: De la Filosofía (Curso de 1960)*. Coordinador de de la edición Fernando Salmerón, pról. Luis Villoro, Nueva Biblioteca Mexicana, Vol. 84. México, D.F.: UNAM, Coordinación de Humanidades, IIF.
- , 1992. *Obras Completas, XIII: Del hombre (Curso de 1965)*. Coordinador de la edición y prologista Fernando Salmerón, Nueva Biblioteca Mexicana, Vol. 109. México, D.F.: UNAM, Coordinación de Humanidades, IIF.

La raza síntesis: el armónico ideal humanista de José Vasconcelos

Héctor Orlando Carmona Sánchez
Universidad de Xalapa

El siglo XXI se ha caracterizado por la hegemonía de lo políticamente correcto, la búsqueda por globalizar y normativizar las conductas sociales para establecer un mínimo de prácticas éticas inclusivas y promover el pleno ejercicio de los Derechos Humanos. La sociedad actual presenta sus propias pugnas por instaurar una visión inclusiva; los tiempos exigen que las minorías, los grupos vulnerables y los diferentes sectores de la población sean escuchados y considerados dentro del Estado de Derecho; así como el sueño por la no discriminación y el fin a la desigualdad entre las razas.

En este contexto, se inscriben las luchas del multiculturalismo, pues, Michel Walzer afirma que “el multiculturalismo, como ideología, no es solo producto de una mayor igualdad social y económica, sino que también es un programa para alcanzar esta igualdad”¹. No obstante, sabemos que existen posturas distintas dentro del multiculturalismo, que dan por sentado o bien la inclusión de las culturas minoritarias dentro de la cultura del país que las aloja, como es al caso de Kymlicka, en Canadá; o bien los trabajos de Nancy Fraser quien incluye en este sentido la lucha contra la homofobia; mostrando que en Estados Unidos también se busca la inclusión de movimientos minoritarios (género, culturas, etc.)²; también encontramos a Charles Taylor y sus políticas del reconocimiento; o al mismo Habermas, quien habla de la posibilidad no solo de defender la cultura, sino también que el individuo tenga la posibilidad de conservar o abandonar la cultura originaria en aras de otra³.

1 Michael Walzer. Multiculturalismo. en *Letra Internacional*. 43, 1996,24-28,28 .

2 Grueso, Defil Ignacio. ¿Qué es el multiculturalismo? En: *El Hombre y la Máquina* Nos. 20 - 21 • Julio-diciembre de 2003.

3 José Alcina y María Calés (ed.): *Hacia una ideología para el siglo XXI*, Akal, Madrid, 2000, págs. 146-163

De alguna manera, se puede afirmar que el multiculturalismo es la pugna por la igualdad, la tolerancia y la inclusión⁴. Y es aquí dónde podemos preguntarnos ¿igualdad e inclusión con respecto a qué? La respuesta más común viene de los críticos del multiculturalismo que lo identifican como una política de inclusión dentro del sistema hegemónico, el liberalismo. El cual cuenta con una suerte de bandera ideológica que hoy podemos denominar como Derechos Humanos.

Sobre esta cuestión, podemos seguir los planteamientos de Zizek; para quien este tipo de ideologías se inscriben dentro de una suerte de Stablishment, liberal y post-político. Es decir: una hegemonía política que busca acabar con las diferencias ideológicas; excluyendo así lo que él identifica como una negación de lo político, a saber, que las diferencias políticas son pospuestas y acomodadas dentro de un campo Ilustrado y tecnócrata que busca distribuir los espacios de poder, pero bajo una hegemonía liberal. Lo cual constituye ese universo post-ideológico, una política sin política.

En el mismo sentido, el filósofo italiano, Roberto Esposito, identifica por lo menos tres críticas a los derechos humanos:

[...]la primera, de ascendencia marxista, los derechos del hombre no son otra cosa que la cobertura ideológica del imperialismo político de las grandes potencias, en perjuicio de los regímenes no alineados con sus intereses; la segunda, de inspiración historicista, impugna el carácter universal de reivindicaciones en permanente mutación, y a menudo en mutua contradicción, ligadas a contextos y situaciones históricas determinadas y, por consiguiente, irreductibles a un catálogo fijo válido en todas partes; por último, la tercera, de orientación realista, incluso admitiendo en plano teórico la validez normativa de los derechos humanos, denuncia su carácter impracticable en un mundo todavía suspendido entre lógicas globales y poder soberano de los Estados individuales.⁵

4 No obviamos el hecho de que las propuestas multiculturalistas divergen entre sí, pues algunos afirman que se deben incluir dentro de esta lucha a los grupos minoritarios, mientras que autores como Kymlicka sostienen que es un movimiento exclusivo de las diferencias culturales.

5 Esposito, R. Tercera Persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal. Amorrortu Editores. 2009.p. 102.

A partir de las ideas expuestas, nos hacemos la misma pregunta que Zizek formula en su obra “En defensa de la intolerancia”, a saber: “¿estamos condenados a movernos exclusivamente dentro del espacio de la hegemonía o podemos, al menos provisionalmente, irrumpir su mecanismo?”⁶

Entonces, es menester cuestionarnos qué otras opciones tenemos en cuanto a dicha problematización. Es en este sentido, el presente trabajo intenta esbozar algunos elementos importantes de la propuesta de José Vasconcelos; quien, desde inicios del siglo XX, pareciera exponernos una posibilidad de disolución de las diferencias culturales y sociales, a partir de su idea de raza síntesis. Misma que busca la armonía humana, a través de condensación de las mejores características de todas las razas; para construir un frente común, que pueda resolver los problemas humanos y llegar así a su denominado periodo estético. De este modo, se pretende explorar su idea de raza síntesis; destacando también su propuesta de la ley de los tres estados y sus subestadios que permitirán a los seres humanos lograr una estabilidad y superación de problemáticas que aún hoy nos aquejan (diferencias sociales, políticas, económicas), para poner la mira en el desarrollo humano, hacia un verdadero estadio armónico.

1) Abstracción vs síntesis. Crítica al mundo anglosajón y emergencia de la nueva raza síntesis.

La obra de Vasconcelos, en particular los escritos sociales -La raza cósmica, Bolivarismo y Monroismo, Indología, De Robinson a Odiseo, Estudios Indostánicos, La nueva ley de los tres estados y otros más-, plasma una visión crítica de su entorno, en donde existe una muy marcada crítica por la prevalencia del mundo anglosajón como bastión del mundo occidental. La cual presenta una serie de problemas que van desde los nacionalismos, la visión económica capitalista y las desigualdades raciales, geopolíticas y legales. Que ejerce una hegemonía basada en la explotación de los pueblos más débiles; en el caso de muchos de los escritos antes mencionados, sobre los pueblos latinoamericanos.

⁶ Zizek, S. *En defensa de la intolerancia*. Sequitur. 2008. p.25.

El punto de partida de este análisis es algo que el autor oaxaqueño señalaba en su obra “Estética”, puesto que existen dos procesos que se pueden asociar con su concepción filosófica, social y política, nos referimos a la noción de abstracción y síntesis. La primera será definida como una suma, como un movimiento que pretende homogenizar todo lo que toma de la realidad, para incorporarlo en un símbolo, en una idea o en un concepto. Mientras que la síntesis permite sumar homogéneos y heterogéneos para lograr una visión de conjuntos que exalta tanto lo general como lo particular.⁷ En este sentido, la abstracción representa al mundo anglosajón y la síntesis al mundo latinoamericano; es decir, “la sociedad anglosajona, basada en la técnica, la ciencia y el espíritu pragmático y las sociedades latinoamericanas, basadas en la literatura, el arte, la emoción creadora”⁸.

Estas concepciones lo llevan a pensar que el mundo concreto, es decir: lo social, político, económico, educativo y todo lo relacionado con la actividad humana, se encuentran en esta constante crisis de la abstracción, misma que abarca al globo entero y que es producida por el hombre blanco y su idea de supremacía arraigada en el mundo del consumo y el sometimiento por intercambios mercantiles y de la segmentación nacionalista.

Para analizar esta problemática podremos dividir tres aspectos que contemplan la disputa con el mundo anglosajón: el problema de los nacionalismos, el de la economía derivada de esta y el sometimiento ideológico que culminará en la abstracción homogénea de todo el continente. Los cuales analizaremos a continuación.

El primer aspecto que debemos analizar es el nacionalismo, que deriva en la segregación territorial y cultural. Puesto que generar identidades nacionales hace perder el rumbo de que, en el fondo, somos humanidad. Para Vasconcelos, la separación territorial produce “dos funestas causas: la doctrina de la nacionalidad y el aislamiento físico”⁹. Cuestión funesta pues debemos tener presente que “la idea de nacionalidad

7 Vasconcelos, J. *Estética*. En José Vasconcelos Obras Completas. Tomo III. Libreros Mexicanos Unidos, México, 1959. p. 1127.

8 Vargas Lozano, Gabriel. *Esbozo histórico de la filosofía mexicana en el siglo XX*. Versión electrónica en la siguiente: <http://www.ensayistas.org/critica/mexico/vargas/>. México: 1997.

9 *Indología*. p.1131

nos fue importada de Europa, donde es explicable y quizás fatal, a causa de que la población europea está dividida”¹⁰ en territorios.

Esta segregación produce jerarquización de las naciones y la segregación racial, esta última muy propia del pasado norteamericano que se dedicó a exterminar y delimitar las fronteras entre el hombre blanco y el nativo. En suma, la situación contemporánea del mundo, la que rige el hombre blanco (sajón) encierra un gran peligro para la cultura entera, la separación nacionalista que reside en las desigualdades de pueblos y castas.¹¹

Este problema de la desigualdad racial, se perpetúa el otro punto que hemos mencionado más arriba, la cuestión económica, puesto que la “absurda organización industrial de nuestros días, que concentra la producción en determinados sitios y crea de esta manera la lucha artificial de los mercados, ha ido minando el poderío moral de los pueblos conquistadores”¹². Es decir, para Vasconcelos el modelo económico de occidente, genera una suerte de Comercio imperialista, que cuando no “amenaza [...]estrangula, a nuestros pueblos”¹³.

Pese a que la situación social y económica desigual que promueve este sistema del hombre blanco, se ha llegado a creer que el sistema judicial, el de las leyes podrían ayudar a establecer leyes para disolver esta desigualdad entre las naciones. Pese esto, Vasconcelos señala que:

Los abogados no han logrado resolver el problema norteamericano, no ha bastado el régimen puro del derecho teórico para organizar debidamente la vida contemporánea en ningún país de la época. Esto quizás depende de que desde sus orígenes la democracia ha tenido el defecto de ser una representación sólo de cierta aristocracia de la inteligencia y del dinero¹⁴.

El pensamiento yanqui (sajón) no podría estar completo si no se toma en cuenta su intención de promover una ideología, a la que Vasconcelos llamará *monroísmo*. Produciendo una ceguera, pues “Nunca se nos

10 *Indología* p.1132

11 *Indología* 1286.

12 *Indología* p.1290

13 *Indología*, p. 1290.

14 *Indología*. p. 1290

dice que Norteamérica las jerarquiza, las desiguala”¹⁵, razón por la cual aceptamos que lo sajón se arraigue en nuestro suelo, como un elemento extraño que corroe todo vestigio de aspiración cultural propia, ya que:

Los envenenadores públicos se multiplican de tal suerte en nuestro continente que no hay casi actividad en donde no les descubramos la huella [...] revisad nuestros libros escolares, nuestra literatura política y allí encontraréis la consabida lección de la democracia que iguala a las razas.¹⁶

Cayendo así en una suerte de Intoxicación ideológica que promueve una idea abstracta de hombre, de modelo mecánico de vida, que ofrece una visión capitalista, imperialista, que promueve los modelos de “exportación de los Adams y los Canning”¹⁷. En suma:

La hidra imperialista desarrolla cabezas, prolonga tentáculos. Hay dos cuyos estragos descubre cualquiera en ciertas regiones: el mito de la prosperidad entre los criollos y la seudocruzada [SIC] de la liberación entre los indios. El Rotary club y la Misión Metodista son sus órganos. Se dirige el Rotary al burgués criollo [...]¹⁸

La ideología Yanqui, entonces, pretende seducir y uniformar con esta ideología a todos los pueblos -principalmente los vulnerables como los latinoamericanos-, para abrazar los proyectos de nación, gobierno, política, educación, economía y demás cuestiones, convirtiéndonos a su modo de ser. Los estados Unidos los ha distraído en tanto, los ha llevado a emplear energías en distintas regiones del mundo, y todo este período en que nosotros nos mantendremos como relegados al olvido nos puede terminar por abstraer y consumirnos, en su modelo, en el que los Sajones:

Acabarán de formar [...] el último gran imperio de una sola raza; el imperio final del poderío del blanco. Entre tanto, nosotros seguiremos padeciendo en el vasto caos de una estirpe en formación, con-

15 Vasconcelos, J. *Bolivarismo y monroísmo (Temas Iberoamericanos)*. En: Vasconcelos, J. *Obras Completas Tomo II*. Libreros Unidos Mexicanos. México 1958. pp. 1372.

16 *Ibidem*.

17 *Ibidem*.

18 *Ibid*. pp. 1372-1373.

tagiados de la levadura de todos los tipos, pero seguros del avatar de una estirpe menor¹⁹.

Estas problemáticas que hemos mencionado (los nacionalismos, la economía y la perspectiva ideológica), son los elementos que Vasconcelos identifica como claros opositores de una tradición distinta, que existe en la otra fracción del continente, los latinos, a quienes atribuye la posibilidad de buscar otra solución al problema de la abstracción, a partir de la síntesis.

Para Vasconcelos, los pueblos latinoamericanos tienen esta misión por ser de las primeras fusiones y mezclas de razas en un mundo en donde el paradigma de la época era la eugenesia y la segregación racial. A través de la nueva raza que “no excluye; acapara la vida; por eso (...) la exclusión de cualquier otro tipo de humano equivaldría a una mutilación anticipada, más funesta”²⁰. Pero esto tiene algunas fundamentaciones: biológicas, históricas, ambientales y espirituales. Cuestiones que serán abordadas en este apartado.

Vasconcelos inicia la “Raza Cósmica” con la idea de que los individuos tienden a mezclarse cada vez más, lo cual forma un nuevo tipo de humano. Esta idea se contrapone a las versiones que surgen a partir del evolucionismo de Darwin, en donde la selección natural salva a los más aptos y condena a los débiles. Vasconcelos lanza un grito contra aquellos que se oponen a la “mezcla de razas en nombre de una eugénica que, por fundarse en datos científicos incompletos y falsos, no ha podido dar resultados válidos produciendo “límites a la acción, fronteras a la patria y frenos a los sentimientos”²¹. Vasconcelos quiere dar un paso más allá, buscar una salida distinta, pues:

puestas una frente a otra por el destino, las dos grandes culturas de América, la sajónica y la hispánica, veremos que se vuelve a repetir la vieja ley de todo conflicto, según la cual aparentemente triunfa el fuerte y aparentemente perece el débil; pero, en el fondo, los dos contendientes se dañan y se destruyen; o bien, ¿será posible que en

19 *Raza Cósmica*. p.921.

20 *Raza Cósmica*. p.927

21 *Raza Cósmica*. p.930

el continente de las novedades la historia tuerza su ruta y el conflicto, de destructor, se torne en creador?²²

2) La Ley de los tres estados como solución del mundo occidental.

La nueva Ley de los tres Estados aparece en un escrito del mismo nombre, además de la *Indología* y la *Raza Cósmica*, la cual presenta algunas variantes que intentaremos compilar para poder establecer una noción más completa de la misma. En Vasconcelos, hay una preocupación por entender el desarrollo de la humanidad, de su forma de pensar; la cual considera que pudiera estar sometida a una suerte de Ley, que permita comprender y explicarlo.

La idea original de esta ley pertenece al positivista Augusto Comte, quien en su afán de explicar la evolución humana hasta llegar al núcleo del pensamiento científico. Lo cual muestra a través de tres fases²³: Teológico, metafísico y positivista; mismo que no explicaremos por cuestiones de tiempo. En contraparte, la propuesta de Vasconcelos buscará hacer “un trabajo de imaginación, de asumir un ideal, que parte de la mezcla, pues, los iberoamericanos nos halamos como en el cruzamiento de todos los caminos”²⁴.

Será pertinente explicar a qué se refiere con dicha ley, lo cual servirá para entender por qué los latinos, con su mestizaje, serán el camino de la evolución humana, puesto que gradualmente nos va a develar el “imperio de la necesidad y, poco a poco, va sometiendo la vida entera a las normas superiores del sentimiento y de la fantasía”²⁵. Cabe señalar que, de forma similar a Comte, la nueva ley de los tres estados también se constituye a partir de un trinomio: El periodo materialista; el periodo intelectualista; y el periodo estético.

De acuerdo con Vasconcelos, el primero de estos estados es el periodo materialista. Donde “el trato de tribu a tribu se sujeta a las nece-

22 *Indología*. P. 1272.

23 Paredes V., Gustavo A. *, Castellanos A., Claret G. *La Filosofía De La Historia Y La Evolución Del Conocimiento En Auguste Comte*. Revista ACADEMIA. Julio-diciembre. Volumen X (20) 2011. pp.16-19

24 *Indología*. p.1281.

25 *Raza Cósmica*. p. 928.

sidades y azares de las emigraciones y el trueque de los productos”²⁶, la cual inevitablemente tendrá como la guerra. Sin embargo, esta forma de existencia no permitía los avances de la civilización porque “la misma ley de la violencia a que está sometido excluye las posibilidades de cohesión espontánea, cuanto porque ni siquiera las condiciones geográficas permitían la comunicación constante de todos los pueblos del planeta”²⁷.

De manera que la necesidad es la que incitó a que la humanidad trasladara sus impulsos a un segundo periodo, al que podríamos llamar intelectualista: en donde “las relaciones internacionales se fundan en la conveniencia y el cálculo; comienza a triunfar la inteligencia por encima de la fuerza”²⁸. Cabe señalar que durante este segundo periodo está caracterizado las fronteras (desde la Roma imperial, hasta los nacionalismos contemporáneos” y en donde las leyes se derivan “de las conveniencias recíprocas y la lógica”²⁹. Sin embargo, este periodo conserva el pasado violento del estadio anterior y su lógica racional busca la acción a establecer patrias dominadas por el poderío económico y que, por el uso racionalista, no da pie a los sentimientos, ya que su base es la ciencia. En suma, para Vasconcelos, este es el periodo en que nos encontramos actualmente, en el que “estamos presos y del cual es menester salir”³⁰.

Por último, el tercer periodo, sería aquel que aún está por llegar y que le denominará el estético, “en el que las relaciones de los pueblos regirán libremente por la simpatía y el gusto”³¹. De acuerdo con Vasconcelos, este periodo estaría regido por “las leyes de la emoción, la belleza y la alegría”³², en el que los límites entre lo artístico y lo moral puedan confluir a manera de que el deber y la lógica sean andamios, regido por la dinámica constructiva hacia puentes entre todos los hombres, en donde las fronteras raciales, culturales y sociales queden en una

26 *Nueva ley de los tres estados*. p.839.

27 *Raza Cósmica*. p. 929.

28 *Nueva ley de los tres estados*. p.839.

29 *Raza Cósmica*. p. 929.

30 *Ibid*. p.930.

31 *Nueva Ley de los tres estados*. p.839.

32 *Raza Cósmica*. p.931.

sola interpretación emotiva, regida por un pathos estético, para “vivir el júbilo fundado en el amor”³³.

Sin embargo, tanto en la *Raza Cósmica* como en *La nueva ley de los tres estados*, queda pendiente cómo lograr la transición entre los estados intelectual y el estético, ya que de lo contrario significaría un gran vacío en la propuesta vasconcelista. A este respecto, el filósofo oaxaqueño expresará que, entre estos estadios, habrá una especie de sub-ley que sirve de transición, “una quintuple norma de procedimientos para ir consumando la ley trinitaria de la salvación colectiva”³⁴. Esta sub-ley fluctúa entre los estados material y el intelectual, es decir, son la antecámara del devenir del tercer periodo. Los sub-estadios son: el periodo del soldado, del abogado, del economista, del ingeniero y el del filósofo.

El primer sub-estadio, el militar, se presenta por una herencia directa de la expresión violenta del primer periodo, en el cuál “la tribu se gobierna por el régimen militar (y) erige un jefe y asume la función por la fuerza, por su propio poderío”³⁵. Siendo esta la base de la división y segregación que motiva a los hombres a hacer guerra a otros países y siendo una especie de ley del más fuerte para establecer jerarquía y diferencia, gracias a la capacidad y poderío. De este habrían surgido las guerras de conquista en las que se fundó el continente americano.

De este surge la necesidad de llegar al segundo subestadio, al que denomina legal y se caracteriza porque “la norma colectiva no procede del mandato o del dictado de un jefe, sino de la ley expedida por un sabio, por un grupo patricio, por una asamblea de ciudadanos, en suma, por un organismo ya no ejecutivo, sino legislativo”³⁶. Su problema es que provoca un desequilibrio a nivel cultura, pues siembre habrá unos pueblos más adelantados en esta materia y otros más atrasados; cuestión que desencadenará en otros atrasos como el poderío tecnológico o el sector económico, pues: “la absurda organización industrial de nuestros días, que concentra la producción en determinados sitios y crea de esta

33 *Ibid.* p. 930.

34 *Indología.* p.1287.

35 *Ibidem.*

36 *Indología.* p.1288.

manera la lucha artificial de los mercados, ha ido minando el poderío moral de los pueblos conquistadores.”³⁷

Es aquí donde emerge el tercer periodo el del economista, el cual se rige por un “Comercio imperialista, la banca usurera amenaza, cuando no estrangula, a nuestros pueblos”. Provocando dos opciones: o se continúa sucumbiendo ante el poderío capitalista, donde los menos desarrollados seguirán siendo dependientes del modelo que dicten las élites económicas; o si los economistas son capaces de “destruir el poderío de Mammon es tomar a los disidentes del templo. (donde) El economista que conoce el secreto de sus poderes logrará romper los monopolios sin pérdida de valores. (Es decir) convertir la fuerza del capital en fuerza libertadora de la necesidad colectiva”³⁸.

Si se logra la superación de este periodo, vendrá el de la técnica, el cual estaría también puede ser conocido como el de la ingeniería. El cual sería un periodo ideal en el que el hombre “ya no trabaja para el enriquecimiento de las minorías, sino para acrecentar la producción en beneficio de todas las gentes”³⁹. Fijar la meta en la explotación para el beneficio colectivo dará paso a que los hombres políticos cedan el espacio a los avances de la ciencia, para que los técnicos llenen sus despachos con planos y aparatos de ciencia, enfocados en el progreso universal. Esto se logrará también, gracias a que “las limitaciones impuestas al acaparamiento individual por las normas del periodo anterior, del periodo económico, bastaran para impedir que se reproduzcan el derroche y la corrupción que en nuestros días suele acarrear la riqueza”⁴⁰.

Por lo que, una vez logrado este asunto, se podrá dar paro al quinto periodo, el del filósofo; en donde ya que, resueltos los problemas de la carne y la materia, las energías colectivas, se reconcentrarán con un vigor para las cuestiones “trascendentales - el arte, la religión, la poesía, la inquietud ideal- darán paso a una nueva edad del hombre”⁴¹. Lo-

37 *Indología*. p. 1290.

38 *Indología*. p.1291

39 *Indología*. p. 1292

40 *Indología*. p. 1292

41 *Indología*. p. 1293

grando que la humanidad siga ascendiendo y trascendiendo a los fines puramente materiales.

Por último, Vasconcelos ya nos adelanta que esta ley “no podrá funcionar plenamente, mientras no se logre consumir la fusión de las razas y la fusión de las culturas”⁴². Lo antes explicado permite trazar un camino, en donde la “misión es reunir en una sola a todas las razas”⁴³. De esta manera, podemos decir que Vasconcelos propone la emergencia de una raza síntesis, dotada de lo mejor de todas, para buscar nuevos derroteros que permitan atravesar los sub-estadios antes descritos. Si bien es cierto, el modelo Vasconcelista puede presentar varias críticas o polémicas, como el determinar qué es lo mejor de cada raza, cultura y pueblo y cómo conformar esa mezcla “perfecta”; también es verdad que no deja de ser original su postura y que quizás nos tienda puentes a diversas formas de pensar una problemática que aun está presente en nuestras sociedades: la desigualdad -en todas sus formas-.

Referencias

- Esposito, R. *Tercera Persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Amorrortu Editores. 2009.p. 102.
- Grueso, Defil Ignacio. *¿Qué es el multiculturalismo?* En: El Hombre y la Máquina Nos. 20 - 21 • Julio -diciembre de 2003.
- José Alcina y María Calés (ed.): *Hacia una ideología para el siglo XXI*, Akal, Madrid, 2000,
- Michael Walzer. *Multiculturalismo*. en Letra Internacional. 43, 1996.
- Paredes V., Gustavo A., Castellanos A., Claret G. *La Filosofía De La Historia Y La Evolución Del Conocimiento En Auguste Comte*. Revista ACADEMIA. Julio-diciembre. Volumen X (20) 2011. pp.16-19
- Vargas Lozano, Gabriel. *Esbozo histórico de la filosofía mexicana en el siglo XX*. Versión electrónica en la siguiente: <http://www.ensayistas.org/critica/mexico/vargas/>. México: 1997.

42 *Indología*. p. 1284.

43 *Indología*. p.1296.

- Vasconcelos, J. *Bolivarismo y monroísmo (Temas Iberoamericanos)*.
En: Vasconcelos, J. *Obras Completas Tomo II*. Libreros Unidos Mexicanos. México 1958. pp. 1372.
- Vasconcelos, J. *Estética*. En José Vasconcelos *Obras Completas*. Tomo III. Libreros Mexicanos Unidos, México, 1959. p. 1127
- Vasconcelos, J. *Indología*. En José Vasconcelos *Obras Completas*. Tomo II. Libreros Mexicanos Unidos, México, 1958. p. 1120.
- Vasconcelos, J. *Nueva Ley de los tres Estados*. En: José Vasconcelos *Obras Completas*. Tomo II. Libreros Mexicanos Unidos, México, 1958. p.837.
- Zizek, S. *En defensa de la intolerancia*. Sequitur. 2008.

Francisco de la Maza y la filosofía de lo mexicano

Joel Ochoa Pérez.

Lic. en Filosofía, Universidad Autónoma
del Estado de México (UAEMex).

No debe quitarnos Madrid lo que el cielo dio a México.

Jesuita Florencia.

El desapercibido cincuentenario luctuoso de Francisco de la Maza

En junio del 2022 el Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM inició la jornada académica titulada: “Homenaje a Francisco de la Maza. 50 años luctuosos” en el Museo Nacional de San Carlos en la Ciudad de México.¹

El homenaje le hizo justicia a toda la trayectoria histórica de don Francisco de la Maza (1913-1972), lamentablemente sus estudios estéticos quedaron cortos y tristemente nadie habló sobre sus estudios filosóficos de lo mexicano, notamos, entonces, que el gremio de los historiadores/as y de los filósofos/as no hay una red de comunicación, muchos historiadores/as conocen los estudios de Francisco de la Maza, pero pocos de ellos conocen sus atributos filosóficos, por otro lado, pocos filósofos/as carecen de conocer su figura y su trabajo filosófico está prácticamente extinto.

De la Maza es tan sólo un ejemplo del olvido de la historia de la filosofía mexicana, por ello, este texto tiene por intención alumbrar un poco el pasaje tan sombrío que ha quedado en Francisco de la Maza dentro de la historia y la filosofía de nuestro país, iniciemos por lo pronto con la pregunta... ¿Quién es Francisco de la Maza?

¿Quién fue Francisco de la Maza?

Francisco de la Maza y Cuadra nace en la ciudad de San Luis Potosí un 7 de mayo de 1913, se le recuerda por ser un gran profesor, inves-

¹ Las mesas fueron grabadas en el canal de YouTube del Instituto de Investigaciones Estéticas UNAM *Vid.*, Francisco de la Maza, “Jornada académica “Homenaje a Francisco de la Maza. 50 años luctuosos”, en https://www.youtube.com/watch?v=ByonAwh436l&t=2s&ab_channel=InstitutoDeInvestigacionesEst%C3%A9ticasUNAM (Vi 30 de junio de 2023).

tigador e historiador de alto grado de seriedad. Curso sus estudios en Puebla y más tarde en la Facultad de Filosofía y Letras donde obtuvo el grado de maestro y doctor, incursionando su investigación en la historia del arte novohispano.

Su tema de investigación le permitió entablar amistades con Justino Fernández (1904-1972)² y Manuel Toussaint (1890-1955)³, quienes lo motivaron en 1945 a dictar la cátedra de Arte Colonial, este mismo curso llegó a ser tan famoso y frecuentado que no está de menos decir que tuvo en su aula a personajes tan destacados como lo fueron: Edmundo O' Gorman (1906-1995)⁴, Leopoldo Zea (1912-2004)⁵ y Miguel León Portilla (1926-2019)⁶, además, con este curso logra obtener un puesto en el Instituto de Investigaciones Estéticas, el cual su prioridad fue la

2 Justino Fernández fue filósofo, historiador, escritor, esteta y profesor destacado del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, donde en 1968 se desempeñó como director. Justino Fernández también pertenece al pase de asistencia de los alumnos de José Gaos y Juan David García Bacca, es importante esta mención ya que estos dos profesores fueron a la par maestros del *Grupo Hiperión*. No podemos tampoco dejar la mención de su amistad con Edmundo O' Gorman, quien estuvo muy cerca de su tesis de doctorado en filosofía con el tema *Coatlícue: estética del arte indígena antiguo* obtenido la *Summa cum laude* en 1953 donde más tarde en 1959 se publicaría y sería un claro ejemplo de cómo hacer estética en nuestro país.

3 Manuel Toussaint fue un historiador destacado del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, al igual que su compañero y amigo Justino Fernández tuvo la dirección del Instituto de Investigaciones Estéticas en el año de 1934, así mismo de 1944 a 1954 fue director de la Dirección de Monumentos Coloniales y de la República del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

4 Un 14 de mayo de 1948, a las 17 horas, en el aula "Antonio Caso" de la histórica Casa de los Mascarones, Edmundo O' Gorman y O' Gorman sustentó su examen profesional para obtener el grado de Maestro en Historia, presentando una tesis titulada *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, texto canónico para los gremios de historia y filosofía. Su mesa sinodal estaría integrada por los doctores Pablo Martínez del Río y Leopoldo Zea, y los profesores Rafael García Granados, Arturo Arnáiz y Freg y Francisco de la Maza, habiendo sido aprobado por unanimidad, *cum laude*.

5 Para finales de los años 40's, Leopoldo Zea Aguilar ya era un profesor reconocido y un filósofo de alto nivel académico. Su libro *El positivismo en México* (1943) asesorado por José Gaos, le dio un aire de frescura a la facultad de filosofía y letras de cómo hacer filosofía en nuestro país. La década de los 40's es crucial para entender la filosofía de Zea, ya que es en este mismo contexto se presenta el *Grupo Hiperión*, conformado por jóvenes estudiantes de filosofía liderados por Leopoldo Zea en busca de respuestas sobre el ser del mexicano.

6 Para los años de los 40's, Miguel León Portilla era un joven empedernido por el estudio filosófico griego, su visión cambiaría al notar un paralelismo con los pueblos originarios, esto gracias a sus maestros como Edmundo O' Gorman, Francisco de la Maza y en especial a su tío, el antropólogo Manuel Gamio. Pero sin duda, su pasión por la cultura náhuatl la desarrolló de su maestro el canónigo Ángel María Garibay Kintana, quien fuera responsable de asesorar el *best seller La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* publicada en 1956. De esta manera, se centró en el estudio de la lengua, literatura y filosofía de los pueblos indígenas y prehispánicos, pero no se limitó solo a eso, también fue defensor de sus derechos, especialmente del rescate de templos, parroquias y centros ceremoniales en peligro de perderse en su totalidad, por su puesto, esta vocación es una gran influencia de Francisco de la Maza.

defensa del patrimonio artístico en riesgo de perderse, convirtiéndolo indiscutiblemente en la máxima autoridad del Arte Colonial de mediados del siglo XX.

Entre sus libros más importantes destacan *Cartas barrocas desde Castilla y Andaluda* (1963), *El pintor Cristóbal de Villa lpando* (1964), *El arte colonial de San Luis Potosí* (1969) y su libro de la antigüedad clásica *Antinoo, el último dios del mundo clásico* (1966) quien tuviera una gran recepción dentro y fuera de México, el propio Julio Cortázar (1914-1984) en una carta fechada el 4 de julio de 1967 le escribía lo siguiente:

Nunca me interesaron las obras de reconstrucción histórica cuyo autor no pasa de un ensamblador de documentos; soy de los que creen que la historia es uno de los muchos misterios que sólo pueden enfrentarse con armas en último término poéticas: la intuición, el sentido de los enlaces y los vínculos aparentemente más distantes y extraños. Con esas armas que usted ha empleado para devolver a la visión moderna un atisbo de lo que pudo ser el mundo de Adriano, y que nadie había sabido utilizar con tanta eficacia y tanta belleza.⁷

Hasta aquí De la Maza y Cortázar.

Con esta breve carta, podemos observar que la personalidad de Francisco de la Maza no solo pertenecía al gremio de los historiadores, sino que tenía presencia en todos los cenáculos humanísticos. Su carisma ayudo a que sus amistades como Edmundo O’Gorman, Miguel León Portilla y a Leopoldo Zea proliferaran sus estudios de estética y filosofía, siéndole así participe del dialogo filosófico que traía en manos Leopoldo Zea.

Cuando hablamos de Leopoldo Zea, no puede pasar inadvertido uno de los momentos estelares de la filosofía mexicana, me refiero al *Grupo Hiperión* y su empeño por entender el ser del mexicano, el cual recorre una línea temporal muy precisa desde 1948 a 1952, sus integrantes: Emilio Uranga (1921-1988), Salvador Reyes Nevares (1922-1993), Jorge Portilla (1918-1963), Luis Villoro Toranzo (1922-2014), Ricardo Guerra Tejada (1927-2007), Joaquín Sánchez McGregor (1925-2008),

⁷ Vid., “De Julio Cortázar a Francisco de la Maza” en *Revista de la Universidad*, Núm. 12, UNAM; México, 1967, p. 31.

Fausto Vega y Gómez (1922-2015), liderados por Zea, marcarían un antes y un después en la historia de la filosofía mexicana y en esta misma línea temporal, Francisco de la Maza estaba desarrollando su tesis doctoral sobre el *guadalupanismo*.

Francisco De la Maza y *El Grupo Hiperión*

Para poder relacionar a Francisco de la Maza con la filosofía de lo mexicano, es necesario mencionar que me fio del método *clima de ideas*. Este procedimiento permite recrear e interpretar un contexto determinado con la ventaja de ver diferentes puntos de vista, esto es, recrear el diálogo de las ideas con sus circunstancias específicas, pues si se quiere entender una filosofía es menester preguntarse por el ambiente en que se fue generando el problema.

Guillermo Hurtado ha usado este método en su libro *La Revolución Creadora Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución Mexicana* (2016), entendemos el clima de ideas de la siguiente manera:

¿Qué es un clima de ideas? Como otros conceptos teóricos el de clima de ideas tiene una raíz analógica. Un clima de ideas, como el clima en sentido meteorológico, está conformado por diversos elementos que interactúan para formar un sistema en constante cambio. Lo que sostendré sobre la base de esta analogía es que hay periodos históricos en los que aparecen, predominan y luego se alejan, oleadas de intuiciones, preocupaciones, interrogantes que conforman esos climas que envuelven, como nubes o tormentas, los campos intelectuales. Pierre Bourdieu acuñó el concepto de campo intelectual para referirse a los espacios sociales de producción de bienes simbólicos. Los integrantes de esos campos son intelectuales, artistas, académicos, editores y burócratas culturales o universitarios que tejen diversas redes de relaciones, coincidencias y discrepancias. Como es de esperarse, dentro de estos campos hay competencia y conflictos, pero también hay colaboración y acuerdos.⁸

El *clima de ideas* es ideal para este texto, nos permite puntualizar que la filosofía de lo mexicano puede ir más allá del *Grupo Hiperión*,

⁸ Guillermo Hurtado, *La revolución creadora Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución Mexicana*, UNAM., México, 2016, p. 3.

esto no quiere decir que los *hiperiones* sean ignorados, para nada, todo lo contrario, ya que con el *clima de ideas* lo que buscamos es el tejido y relación de las ideas que tuvieron cada uno de estos filósofos con su contexto histórico. Se demuestra, por entonces, que Francisco de la Maza y el *Grupo Hiperión* no solo compartieron un contexto histórico y geográfico, sino que también, empatizaron la misma preocupación sobre el tema de lo mexicano.

Aterricemos la línea histórica hacia un 27 de enero de 1953, en el aula “José Martí” de la histórica Casa de los Mascarones, antiguo edificio de la Facultad de Filosofía y Letras. El filósofo Juan Hernández Luna (1913-2005)⁹, secretario de la dirección de la Facultad de Filosofía y Letras junto a Samuel Ramos (1897-1959)¹⁰, director de la Facultad, presentan a los estudiantes los famosos “Cursos de Invierno”. Francisco de la Maza es el encargado de inaugurar los cursos durante los meses de febrero y marzo conforme al programa y horario que sigue: “El Guadalupanismo Mexicano” (días 27 y 29 de enero y 3 de febrero a la 19 hrs) en el Aula José Martí.¹¹

Los famosos cursos de invierno de la Casa de los Mascarones fueron parte de los escenarios del *Grupo Hiperión*, así que esta es la primera pista o el hilo que necesitábamos para poder bordar la relación entre Francisco de la Maza y la filosofía de lo mexicano. Este breve curso de tres días fue para De la Maza la primera exposición de sus estudios de doctorado en Letras. La aceptación de su propuesta no fue desaperci-

9 Estamos en deuda con Juan Hernández Luna, sin sus gestiones y direcciones en la *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, posiblemente no tendríamos un paisaje tan certero de lo que fue la mitad del siglo XX en torno a la filosofía mexicana. En la revista escribió de 1944 a 1958. Obtuvo el grado de maestro el 22 de octubre de 1952 con su tesis *Samuel Ramos o los comienzos del filosofar sobre lo mexicano*. El 6 de mayo de 1958 presenta su tesis doctoral *Genesis de la historia de la filosofía en México*, ambas por unanimidad y *suma cum laude*. Además de ser secretario de la *Revista de la FFyL*, fue secretario de la propia facultad, propuesto por el mismísimo Eduardo García Máynez, fundador de la revista. Su redacción en el suplemento “Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras” me permitieron encontrar la relación de Francisco de la Maza y el *Grupo Hiperión*.

10 Samuel Ramos Magaña es un punto de partida para los estudios de la filosofía de lo mexicano. En 1934 saca a la luz *El perfil del hombre y la cultura en México* y será responsable de inaugurar la clase “Historia de la filosofía en México”, misma clase que se convertirá en papel en 1943. Ambas lecturas son un referente del *Grupo Hiperión*.

11 En el mismo curso se presentaron los temas sobre la filosofía de lo mexicano del *Grupo Hiperión*. Vid., Juan Hernández Luna, “Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras” en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 49-50, UNAM; México, 1953, p. 337.

bida, meses después su tesis sería publicada en la legendaria colección *México y lo Mexicano* (1952-1958) considerada hoy en día como canónica para el estudio de la filosofía de lo mexicano.

México y lo Mexicano

En 1952 Leopoldo Zea logra obtener el apoyo de la casa editorial Porrúa y Obregón para publicar la colección *México y lo Mexicano*. La primera publicación salió a la luz el 12 de mayo de 1952 con el título *La X en la frente* bajo la pluma del ateneísta Alfonso Reyes (1889-1959), con una pequeña aportación de Leopoldo Zea a manera de “Advertencia” describiría las intenciones de esta colección.

Más que a una descripción de México, lo Mexicano y el Mexicano se procurará atender a una toma del sentido que los mismos puedan tener. Para ello se los ha invitado colaborar a las personas que en nuestra cultura se han preocupado por estos temas para que, desde el punto de vista de sus respectivas especialidades, expongan los resultados a que han llegado, los problemas que lo han afrontado y las soluciones que han encontrado. Filósofos, psicólogos, antropólogos, historiadores, sociólogos, economistas, literatos y críticos del arte han sido invitados a formar parte de esta Colección, a colaborar en este esfuerzo. En ella se incluirán tanto obras inéditas, como aquellas que, por su importancia, hayan venido a significar un importante aporte en estos enfoques. También se incluirán aquellos trabajos de extranjeros, viajeros, ocasionales pero agudos, que tanto ahora como en el pasado se hayan interesado por hacer patentes formas de nuestra realidad. Sus aciertos nos ayudarán a conocernos mejor y sus errores a valorar nuestra realidad.¹²

Dentro de la lista de colaboradores, se encontraba la tesis doctoral de don Francisco de la Maza.

El guadalupanismo en México

A la llegada del 20 de julio de 1953, Porrúa y Obregón coloca en sus estantes el tomo 17 de su colección titulado *El Guadalupanismo en México*. Nuevamente, De la Maza comparte un espacio más con “los

12 Leopoldo Zea, “ADVERTENCIA” en *La X en la frente*, Porrúa y Obregón., México, 1952, pp.8-9.

caballeros existencialistas”¹³. La primera página, también nos da un clima en común, nos afirma una amistad, una dedicatoria al autor de la *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, Edmundo O’ Gorman.

El Guadalupanismo en México tiene como antecedente una publicación en una de las revistas más importantes del siglo pasado: *Cuadernos Americanos*, y aquí hago hincapié del valor del clima de ideas, ya que en dicha revista publicarían a su vez los *hiperiones*. Con este antecedente podemos ubicar el artículo: “Los Evangelistas de Guadalupe y el Nacionalismo Mexicano”¹⁴, en el cual descubrimos lo que podría llamarse el embrión de la tesis que tan eruditamente desenvuelve De la Maza.

La tesis de Francisco de la Maza puede ser vista, a nuestro juicio, desde dos perspectivas. Uno de estos mirajes puede concluirse que la tesis es una idea acogedora. Del otro de los puntos de observación puede decirse que, si bien es cierto que la tesis central de este trabajo es ya vieja, sale en él renovada, como un moderno Fénix, gracias al tratamiento que logra darle el autor.

Veamos cual es la tesis.

La Virgen de Guadalupe como forjadora de la Nación Mexicana

A lo largo de la historia del siglo XX, se ha venido insistiendo en el hecho de que la Virgen de Guadalupe es, en términos generales, la forjadora de la nacionalidad mexicana. La imagen de Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811) es hasta la fecha un mito que se ha ido forjando entre el imaginario colectivo de México, sobre todo, aquel escenario en la Iglesia de Dolores donde el cura — con ascendencia Tejupilquense — da el grito de Independencia. La mayoría de los mexicanos/as emparatarían con que el grito recita: “¡Viva México!”, pero si somos un poco

13 Juan David García Bacca apodo al *Grupo Hiperión* como “Los caballeros existencialistas”, dicho en una carta en correspondencia con Emilio Uranga. *Vid.*, Emilio Uranga, “Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo” en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 30, UNAM; México, 1948, p. 221.

14 *Vid.*, Francisco de la Maza, “Los Evangelistas de Guadalupe y el Nacionalismo Mexicano” en *Cuadernos Americanos. La Revista del Nuevo Mundo*, Núm. 6, Cuadernos Americanos; México, 1949, p. 163.

curiosos, nos daremos cuenta de que, entre todos los supuestos gritos, jamás menciona estas palabras.

De manera estricta, México aún no existía como tal y las pretensiones del cura Hidalgo eran otras. Cabe destacar que, debido a la falta de testigos de primera mano, no se saben las palabras exactas ni el orden específico con el que acontecieron los sucesos, pero lo que sí podemos demostrar es que, en todas las supuestas declamaciones, hay un común denominador, y es el clamor “¡Viva nuestra madre santísima de Guadalupe!”. De esta manera, la tesis del nacionalismo a partir de la imagen de Guadalupe sale a relucir.

La conciencia de libertad del mexicano se originó a partir del Blason de Hidalgo, esto ha hecho que una vasta literatura representada por libros, artículos, guiones cinematográficos y hasta folletos de carácter popular hayan venido bordando sobre el tema.

La tesis, pues, del *Guadalupanismo Mexicano*, en el sentido de idea que fortalece y fecunda el espíritu nacionalista, no es novedosa. Novedoso y original es el tratamiento al que la somete Francisco de la Maza, lo mismo que el material que utiliza como la grafía, la plástica, pintura, sermones, rezos, poemas y esculturas, que por desgracia hasta ahora ha pasado casi desapercibido para nuestros investigadores/as del gremio filosófico, ya que es un estudio estético para descifrar el nacionalismo mexicano a partir de una imagen sagrada como lo es la Virgen de Guadalupe.

El planteamiento de don Francisco de la Maza podría decirse, aun cuando no hay apartados dentro de la obra que las distingan, que el libro contiene dos partes. Una primera en la que, racionalmente se trata de las distintas formas que, dentro del siglo XVI, fue adquiriendo el mito guadalupano. Aquí vale la pena abrir un paréntesis para explicar que el autor señala que: “Este modesto ensayo historiográfico es para intelectuales y no para el pueblo, quien crea o diga que puede causar un mal en la fe religiosa de los mexicanos, o se equivoca o miente. El vulgo no puede leer ni siquiera novelas, menos erudiciones históricas. Es éste un libro de buena fe. Eso es todo.”¹⁵. Y sírvanos este paréntesis para hacer

15 Francisco de la Maza, *El Guadalupanismo Mexicano*, Porrúa y Obregón., México, 1953, p. 10.

aclaración semejante cuando nos referimos a lo que en rigor es el estudio del *guadalupanismo*.

Esta tradición sencilla, ingenua y hermosa, única en el mundo en su acto final, produjo y produce un intenso y apasionado culto en el pueblo mexicano, de tal manera que la Imagen llegó a ser, en un momento dado, la señal de la Patria. Es la historia de este culto, del *guadalupanismo* mexicano, lo que intento escudriñar en este estudio, sin más novedad para los especialistas que el análisis de algunos viejos sermones *guadalupanos* que no han sido leídos por los historiadores del prodigio.¹⁶

La advertencia sobre los estudios del *guadalupanismo mexicano* que describe Francisco de la Maza no sólo hace justicia al área de estudio, sino que también es una sentencia de correctivo hacia los historiadores/as y filósofos/as, encaminado su investigación con la convicción de que la imagen de la Virgen de Guadalupe germina en la vida de los mexicanos.

Regresando a la tesis.

En la primera parte, de la Maza, con gran erudición va citándonos a una serie de autoridades, testimonios, informaciones y dichos del siglo XVI para hacernos ver cómo, por lo menos hasta la época de Juan Suárez de Peralta (1541-1613), no se tenía por milagro a la Guadalupeana de México. Posiblemente, nos dice De la Maza apoyándose en el dicho de Juan de Céspedes (1564-1678), en la cual, la ermita o capilla original tuvo por finalidad rendirle culto a Santa María de Guadalupe, la española, de la que se pudo haber traído una imagen de España a cuyo ejemplo claro lo tenemos en la Virgen de los Remedios, traída por Hernán Cortes.

En ir arrimando datos de esta naturaleza transcurren las primeras páginas en las que se busca toda la objetividad posible, y además se logra, para fundamentar la afirmación de que en los orígenes del *guadalupanismo*, nadie pensó en el mito. Y podemos ver en autores que siendo tan criollos como Suárez de Peralta y un poco posteriores a éste, no arrojan ningún dato en favor del propio mito.

¹⁶ *Ibidem*, p. 9.

La segunda parte de la obra, la más importante sin duda alguna, refiérase a ese *guadalupanismo* creador de uno de los más poderosos gérmenes en la mentalidad popular del nacionalismo. Partiendo de lo aquí él llama los “Evangelistas de la Virgen de Guadalupe”, nos va mostrando con toda objetividad cómo a partir de la segunda década del siglo XVI va surgiendo fuerte y poderoso este *guadalupanismo* que, en última instancia, no es sino la apasionada defensa, algunas veces del criollismo, otras de lo indígena, otras más de lo americano, pero siempre con una precisa dirección nacionalista.

Busca de la Maza todos estos datos a través, primero de la plástica y luego de manera fundamentalista y en forma magistral en los sermones de la época. En esto estriba lo novedoso. Y de este nuevo tratamiento de un viejo tema, De la Maza nos presenta uno mucho más nuestro y mucho más mexicano. Solamente así, con esta objetividad, este rigor y esta honestidad en la investigación, podremos obtener verdades palmarias que ni el tiempo ni los vientos puedan destruir. A nuestro juicio este estudio viene a ampliar el horizonte para entender cómo se fue logrando la toma de conciencia de la nacionalidad mexicana.

“Nepantla”: En medio de Francisco de la Maza y Emilio Uranga

Ese nacionalismo tenía que ver muchísimo con el tema del modo de ser del mexicano. Como dije anteriormente, no se puede ignorar el contexto en que De la Maza publica este libro. Un año antes Emilio Uranga publica su *Análisis del ser del mexicano* (1952)¹⁷. En su epígrafe nos advertía sobre una de las cualidades del ser del mexicano, para Uranga, el ser del mexicano era estar *Nepantla*, mismo concepto que recoge De la Maza para explicar el tambaleo de aquel indígena que le reprochaba a Fray Diego Duran: “Padre, no te espantes, que aún estamos Nepantla”¹⁸.

La interpretación de Nepantla, es decir, estar en medio, de don Francisco, es para colorear gráficamente la imagen de Tonatzin y la Vir-

17 Cfr. Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Porrúa y Obregón., México, 1952.

18 Fray Diego Dura, *Mitos indígenas*, Biblioteca del Estudiante Universitario., México, 1942, p. 115. Estudio preliminar, selección y notas de Agustín Yáñez.

gen de Guadalupe, y es inevitable no pensar en la similitud con Emilio Uranga, cito a De la Maza en extenso para ver la relación:

Crecía en los indios, como Tonantzin o como Guadalupe; en los criollos, como señal distintiva y propia; en los habitantes de la amarga ciudad de México se nutría del sentimiento indígena, mestizo y criollo, que comenzaba a ver algo propio, no prestado, y por eso triunfó del ambiente de negación en que creció durante el siglo XVI. La decepción de los criollos de sentirse “colonos”, es decir, de que todo viniese “de allá” y nada hubiese “de aquí”, comenzó a sentir suya esta devoción, este milagro de origen netamente indígena, pero de floración absolutamente criolla, nueva y sin raíces europeas, de México solamente. ¿Qué interés tenía para indios y criollos que la Virgen de los Remedios —imposición española— fuese la de don Pelayo sino se sentían hijos de don Pelayo? Serán, pues, los criollos quienes, en el siglo XVII, darán su puesto definitivo en la historia al guadalupanismo mexicano con todas las fuerzas de su fe, de su amor, de su saber y de su orgullo.¹⁹

Ambas tesis se pueden empalmar, De la Maza y Uranga se armonizan para poder entender el concepto de Nepantla como una autognosis del ser del mexicano.

El propósito aquí es en el hecho de que el concepto de Nepantla tiene esa rigidez que buscaba De la Maza, el *Análisis del ser del mexicano* marca un antes y un después dentro de la colonia. Por otro lado, lo que pretende Francisco de la Maza es una lectura objetiva sobre el fenómeno *guadalupano* en nuestro país, De la Maza concluye con que: “El Guadalupanismo y el Arte Barroco son las únicas creaciones auténticas del pasado mexicano, diferenciales de España y del mundo. Son el espejo que fabricaron los hombres de la Colonia para mirarse y descubrirse a sí mismos.”²⁰

Y esta conclusión se empalma con todo sentido en los estudios de Emilio Uranga, siendo entonces, el *Análisis del ser del mexicano* y *El Guadalupanismo en México*, lecturas que se complementan una a la otra. El epígrafe de Emilio Uranga sobre Nepantla se explica en el libro de Francisco de la Maza con gran legibilidad.

19 Francisco de la Maza, *El Guadalupanismo mexicano*, op. cit., p. 14.

20 Francisco de la Maza, *El Guadalupanismo mexicano*, op. cit., p. 9.

Por último, me gustaría pedir disculpas, esto solo fue una corazonada a la uranguiana y sobre todo que es una ponencia incompleta. En 1972, Emilio Uranga publicó los siguientes artículos ante el sensible deceso de Francisco de la Maza:

“Francisco de la Maza, víctima de la buitrería”, *Revista de América*, 1365 19 de febrero de 1972. “El barroco De La Maza”, *Revista de América*, 1366, 26 de febrero de 1972.”

¿Qué dirá Uranga de don Francisco? entre el público presente ¿alguien tiene en su poder estos dos artículos...?

¡Muchas gracias!

Bibliografía

De la Maza, Francisco, *El guadalupanismo mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1953.

— “Los Evangelistas de Guadalupe y el Nacionalismo Mexicano” en *Cuadernos Americanos. La Revista del Nuevo Mundo*, Núm. 6, México, Cuadernos Americanos, 1949.

— “Homenaje a Francisco de la Maza. 50 años luctuosos”, en: https://www.youtube.com/watch?v=ByonAwh436I&t=2s&ab_channel=InstitutoDeInvestigacionesEst%C3%A9ticasUNAM (Vi 30 de junio de 2023).

Dura, Fray Diego, *Mitos indígenas*, México, Biblioteca del Estudiante Universitario, 1942. Estudio preliminar, selección y notas de Agustín Yáñez.

Cortázar, Julio, “De Julio Cortázar a Francisco de la Maza” en *Revista de la Universidad*, Núm. 12, México, UNAM, 1967.

Hurtado, Guillermo, *La revolución creadora Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución Mexicana*, México, UNAM, 2016.

Hernández Luna, Juan, “Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras” en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 49-50, México, UNAM, 1953.

Uranga, Emilio, *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952.

— “Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo” en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 30, México, UNAM, 1948.

Zea, Leopoldo, “ADVERTENCIA” en *La X en la frente*, México, Porrúa y Obregón, 1952.

Adolfo Sánchez Vázquez y sus aportes a la estética¹

*José Ramón Fabelo Corzo*²

Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2011) ha sido, sin lugar a duda, uno de los autores que mayores aportes ha realizado al pensamiento marxista mexicano y latinoamericano. El rescate de su obra, la demostración de la vigencia de su pensamiento, incluso el desarrollo crítico y creativo de sus aportes, ha de ser tarea permanente de los actuales y futuros estudiosos del marxismo en México y en Iberoamérica.³

En el presente trabajo buscamos presentar, sintéticamente resumidos, los más importantes aportes de Adolfo Sánchez Vázquez a la estética. Para dar cumplimiento a nuestro objetivo, dividiremos el texto en dos partes. En la primera de ella –la más extensa– nos referiremos al itinerario lógico de desarrollo del pensamiento estético de Adolfo Sánchez Vázquez, a los temas que en cada etapa más atrajeron su atención y a la ubicación, dentro de su biografía intelectual, de las principales contribuciones estéticas. En la segunda parte trataremos de resumir y sistematizar lógicamente sus más importantes aportes a la construcción de una nueva estética.

*Itinerario del pensamiento estético de Adolfo Sánchez Vázquez*⁴

A poco más de una década de la desaparición física de Adolfo Sánchez Vázquez se hace necesario revelar la movilidad de sus ideas en sentido general, y de su pensamiento estético en particular. Es esta una manera necesaria de asumirlo como un pensamiento vivo, productor

1 El presente texto está, además de ser un resumen de la ponencia presentada en el I Congreso de Filosofía Mexicana en marzo de 2023, está compuesto por fragmentos selectos del capítulo titulado “Los aportes de Adolfo Sánchez Vázquez a una estética de inspiración marxista” de un libro en preparación sobre marxismo en México coordinado por Gabriel Vargas Lozano.

2 Investigador Titular del Instituto de Filosofía de Cuba. Profesor Investigador Titular y Coordinador de la Maestría en Estética y Arte de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

3 Fue con tal propósito que coordinamos la reciente publicación del libro colectivo *Estética y filosofía de la praxis. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez* (Colección La Fuente, vol. 16, BUAP – Instituto de Filosofía de Cuba, Puebla – La Habana, 2021), con la participación de más de una veintena de autores.

4 El fragmento incluido aquí bajo este título representa una versión reducida de nuestro ensayo “Desde la representación hasta la participación: itinerario del pensamiento estético de Adolfo Sánchez Vázquez”, incluido a modo de prólogo y presentación en el mencionado libro *Estética y filosofía de la praxis. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*.

de textos e ideas que, como a él mismo le gustara señalar, son siempre “hijos de su tiempo”,⁵

Si sobre un tema es captable de manera evidente la movilidad del pensamiento estético de Sánchez Vázquez, este es el de la naturaleza del arte. Son sus variables y progresivos acercamientos a lo que el arte es, el ámbito en el que mejor se expresa esa movilidad y el que nuclea el resto de los cambios en sus ideas estéticas.

Nos concentraremos entonces en el modo en que comprende Sánchez Vázquez la esencia del arte en diferentes períodos de la trayectoria de sus ideas estéticas. En esta evolución son discernibles cuatro etapas fundamentales. A las etapas podemos identificarlas por los conceptos que han sido en ellas centrales: *representación* para la primera etapa, *afirmación/creación*, para la segunda, *recepción/socialización*, para la tercera, y *participación*, para la última.

¿A qué se refieren estas nominaciones de etapas y procesos de cambio? Con el concepto *representación* se identifica una comprensión del arte que lo asume fundamentalmente como reflejo o reproducción de la realidad. *Afirmación* hace alusión al modo en que la creación artística permite, a través del artista, la afirmación de lo humano, su crecimiento y exteriorización. Las categorías de *recepción* y *socialización* ponen la atención sobre los procesos mediante los cuales la sociedad recibe y hace suyas las creaciones artísticas. Por último, la *participación* resalta la relación no-pasiva, activa, sensible y práctica hacia la creación artística por parte de aquellos que usualmente han sido catalogados solo como receptores, pero que cada vez más muestran todo su activismo, esto último mucho más evidente como resultado de los cambios tecnológicos contemporáneos.

Aludimos al énfasis variable que hace el pensador hispano-mexicano en distintos aspectos del complejo proceso del arte. Nótese que hablamos de énfasis, lo cual significa que, en principio, estos diferentes aspectos sobre los que Sánchez Vázquez centra la atención en las diferentes etapas de evolución de su pensamiento estético no son excluyentes entre sí, ni en la realidad ni en la concepción de nuestro autor.

5 A. Sánchez Vázquez, “Trayectoria de mi pensamiento estético”, en *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, p. 108.

El itinerario, más que una negación de las ideas anteriores, marca una complementación cada vez más abarcadora, una complejización y concreción del pensamiento estético de Adolfo Sánchez Vázquez.

Si esquemáticamente representáramos el proceso del arte mediante la secuencia O – S – O – S (*objeto-sujeto-objeto-sujeto* o, lo que es lo mismo, *realidad-artista-obra-receptor*), podríamos señalar que, en su primera etapa, el acento lo coloca Sánchez Vázquez en la primera relación O – S, es decir en el condicionamiento que la realidad social ejerce sobre el artista y el modo en que su obra *representa* el mundo que habita. En la segunda etapa se centra nuestro autor en el segmento S – O, en el proceso de *creación* de la obra de arte por el artista y lo que ello significa en términos de *afirmación* y *expresión* de lo humano. Para la tercera etapa la atención se desplaza hacia el segundo nexo O – S, lo que equivale a la *recepción* y *uso social* de la obra producida. Mientras que, en la cuarta, el centro lo ocupa la *relación inversa, activa, creativa*, de un receptor ya enriquecido por la obra, con la propia obra que lo enriqueció, una especie de vínculo S' – O', en el que (') representa los niveles de enriquecimiento alcanzados por el receptor y por la propia obra como producto de la relación activa y creativa de este. Si tratáramos de captar todo el proceso, simbolizado con el desplazamiento de izquierda a derecha de los particulares segmentos sobre los que nuestro autor pone sucesivamente su acento, podríamos llevar nuestro esquema inicial al siguiente: O → S → O → S' → O'. Ese sería una posible representación simbólica del itinerario del pensamiento estético de Adolfo Sánchez Vázquez.

Los marcos temporales y bibliográficos que caracterizarían las cuatro etapas serían más o menos los siguientes:

Etapas 1. El arte como representación de la realidad – desde 1955 hasta 1960. Inicia con su tesis de maestría “Conciencia y realidad en la obra de arte” (1955) y tiene en ella su expresión fundamental.

Es la tesis de maestría de nuestro autor un trabajo realizado aún en los marcos de la tradicional estética marxista oficial soviética –muy marcada aún en aquellos años por el estalinismo– que privilegia al realismo como estilo artístico e interpreta al arte como forma de conocimiento. Al igual que otras formas de conciencia social, señala el autor,

el arte “refleja la realidad, puede darnos un conocimiento de ella”.⁶ De ahí el protagonismo que tiene el concepto *representación* en la comprensión del arte de Sánchez Vázquez en esta etapa. “La realidad –escribe– no puede dejar de estar presente, reflejada, en la obra de arte, y en este sentido, toda creación artística es representativa, ya que solo así puede reflejarse el hombre mismo, con sus ideas y sentimientos, aspiraciones e intereses de clase”.⁷ A pesar de las críticas que el propio autor dirige contra este texto que marca el arranque del itinerario de su pensamiento estético, en él están contenidas importantes ideas que lo acompañarían de por vida.

Etapas 2. El arte como creación y afirmación de lo humano – desde 1961 hasta 1971. Inicia con la publicación en la revista *Diánoia* de su artículo “Ideas estéticas en los Manuscritos Económico-Filosóficos de Marx” (1961), incluye su muy reconocido libro *Las ideas estéticas de Marx* (1965) y también la extensa introducción general que bajo el título “Los problemas de la estética marxista”, incluyera en su compilación en dos tomos *Estética y Marxismo* (1970).

Fue en las fronteras entre los años cincuenta y sesenta del siglo XX cuando Adolfo Sánchez Vázquez da un giro pronunciado en sus ideas estéticas. Este cambio era parte muy importante de la transformación de su propia concepción sobre la obra de Marx y estuvo influenciado por tres factores principales: el proceso de *desestalinización* del marxismo estimulado por la crítica realizada a Joseph Stalin en el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) en 1956;⁸ el impacto de la revolución cubana de 1959 con la frescura y originalidad con que esta llevaba a la práctica las ideas marxistas;⁹ la lectura y revisión pormenorizada de los Manuscritos económico-filosóficos de 1844,

6 A. Sánchez Vázquez, “Conciencia y realidad en la obra de arte”, en *La Universidad*, p. 51.

7 *Ibidem*, p. 64.

8 Stalin había muerto en 1953. El XX Congreso del PCUS incluyó un informe –por entonces secreto– en el que se realizaba una fuerte crítica a Stalin y a su legado. Aunque el informe no se publicó completo en la Unión Soviética hasta 1988 en los marcos de la llamada *Perestroika*, su conocimiento (completo o parcial) en Occidente data del propio año 1956. Ello estimuló en un pensador como Sánchez Vázquez un ajuste de cuentas crítico con ese marxismo en el que él mismo se había formado.

9 Al referirse a este impacto, particularmente sobre los textos que marcaron su giro, Adolfo Sánchez Vázquez escribió: “[Esos] textos ‘hijos de su tiempo’ lo eran sobre todo de la Revolución cubana que, con su originalidad y creatividad, hacía saltar, hechas añicos, las secas y rígidas formulaciones de un marxismo institucionalizado.” (A. Sánchez Vázquez, “Trayectoria de mi pensamiento estético”, *ob. cit.*, p. 108).

obra emblemática de Marx que comenzó a recibir difusión generalizada apenas en los años 50 del siglo XX y con la que nuestro autor entra en contacto en 1959.¹⁰

La influencia de estos diferentes factores cristalizó, entre otras cosas, en la actitud crítica asumida por Sánchez Vázquez en relación con el dogma teórico-práctico que representaba el *realismo socialista*, convertido en teoría estética oficial y política artística de la antigua Unión Soviética y de otros países del llamado *socialismo real*. En contraste con algunas de sus ideas de la etapa anterior, en los dos textos que más tipifican esta segunda etapa del pensamiento estético de Sánchez Vázquez se reitera bastante, siguiendo al Marx de los *Manuscritos*, la idea de que es *la afirmación de lo humano* la función principal del arte. En su libro *Las ideas estéticas de Marx* de 1965, por su parte, puede leerse que “la asimilación estética de la realidad alcanza su plenitud en el arte como trabajo humano superior que tiende a satisfacer la necesidad interna del artista de *objetivarse*, de *expresarse*, de desplegar sus fuerzas esenciales en un objeto concreto-sensible”,¹¹ de manera que “las obras de arte [...] elevan a un grado superior la capacidad de *expresión* y *afirmación* del hombre”.¹²

Etapa 3. La recepción y la socialización como sentidos estéticos de lo artístico – desde 1972 hasta 2003. Inicia con la conferencia pronunciada en el Congreso Internacional de Estética de Bucarest bajo el título “Socialización de la creación o muerte del arte” (1972) e incluye la mayor parte de su producción estética, recogida en importantes libros como *Ensayos sobre arte y marxismo* (1984), *Invitación a la Estética* (1992) y *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas* (1996).

La idea conclusiva a la que arriba en la conferencia de 1972 es precisamente la de que el arte tendencialmente ha de moverse hacia una colectivización de la creación, para lo cual el acto creativo no debía culminar con la actividad del artista. Para llegar a esa conclusión, Adolfo Sánchez Vázquez debe trasladar previamente su atención a los procesos

10 Cfr. A. Sánchez Vázquez, “Los Manuscritos de 1844 de Marx en mi vida y en mi obra”, en Gabriel Vargas Lozano, ed., *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*.

11 A. Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*, p. 87, (los resaltados son nuestros).

12 *Ibidem*, p. 64, (los resaltados son nuestros).

de *recepción (apropiación o percepción estética)* de la obra. El arte necesita ser *socializado*. El primer paso para ello consiste, claro, en masificar al público capaz de consumirlo como arte.

La idea de su *socialización*, más allá de sus virtudes teóricas, le permite al pensador marxista transitar hacia un nuevo foco de atención –*las funciones del arte en la sociedad*–, algo que se pone muy de manifiesto en su libro *Invitación a la estética* de 1992. Este libro es, sin dudas, su principal obra de esta etapa. Se trata de un texto redactado de manera muy didáctica, en forma de manual de estudios, que obliga a su autor a sistematizar sus principales ideas en este campo a la altura en que ellas se encontraban para la fecha. Se corresponde con la plena madurez intelectual del pensador hispano-mexicano y, en lo esencial, recoge la mayor parte de sus ideas estéticas definitivas. El libro nos retrata a un pensador mucho más consciente de la complejidad de factores que condicionan al arte, en tanto este “se relaciona orgánicamente con la sociedad en que se produce [...], se halla vinculado con otros sistemas de la estructura social”.¹³ Puede observarse, en lo que a la comprensión de la esencia del arte se refiere, un corrimiento del énfasis desde la necesidad de expresión del artista hacia la función social de la obra artística. “Del producto artístico –señala– cabe decir también que no es solo un objeto en el que se exterioriza o expresa un sujeto, sino un objeto producido para ser compartido, o consumido lo que se exterioriza o expresa por otros. Así, pues, como todo producto, la obra artística requiere su cumplimiento final en una apropiación o consumo peculiar”.¹⁴

Etapas 4. El activismo participativo y creativo como modo más actual y deseable de relacionarse con el arte – última etapa constatable en las producciones estéticas de Adolfo Sánchez Vázquez, años 2004, 2005 y 2006. Inicia con la conferencia “De la estética de la recepción a una estética de la participación” de 2004 e incluye, sobre todo, la publicación en 2005 del libro homónimo.

La cuarta y última etapa de la evolución del pensamiento estético de Adolfo Sánchez Vázquez es breve en lo que a vida académica activa y pública se refiere. Se concentra en los años 2004, 2005 y 2006 y, par-

13 A. Sánchez Vázquez, *Invitación a la estética*, p. 65.

14 *Ibidem*, p. 81.

ticularmente, en el ciclo de cinco conferencias que pronuncia los días 23, 24, 28 y 30 de septiembre y 1º de octubre de 2004 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

En estos trabajos se hace muy patente el desplazamiento de la atención de Sánchez Vázquez hacia el sujeto receptor del arte, quien, además, se pretende sea también partícipe activo del propio acto creador. Nuestro autor describe y critica por unilaterales otras estéticas que niegan el papel del receptor y también a las que le atribuyen solo un papel pasivo a este último. De esta forma, retoma ciertas ideas ya esbozadas por él en 1972 sobre lo que entonces llamaba *socialización de la creación*, una propuesta que había quedado latente y sin pleno desarrollo hasta ahora en que la retoma y rebautiza, comenzando a identificarla como *estética de la participación*.

El nuevo concepto es propuesto como extensión y contraste con el de *estética de la recepción*, desarrollado, a partir de 1967, por diferentes autores como Hans-Robert Jauss y Wolfgang Iser en la Universidad de Constanza en Alemania. Nuestro autor elogia la intención de la estética de la recepción de comprender y estimular el papel activo del lector de las obras literarias, hasta el punto de reconocer que este último es quien completa la obra: “De ahí la importancia que reviste, frente a las concepciones que solo tienen ojos para el autor o para la obra, la Estética de la Recepción al reivindicar el papel del lector”.¹⁵

Pero el ilustre pensador que nos ocupa pretende ir más allá. Fiel a su convicción marxista como filósofo de la praxis, no le satisface la idea de que ese completamiento de la obra por parte del receptor sea solo en el plano mental o subjetivo. Busca que sea también práctico-material. Basado en ello, a la vez que acepta no pocas tesis de la estética de la recepción, intenta superarla críticamente, reivindicando “la participación práctica que afecta a la obra de arte como objeto material, concreto, sensible”.¹⁶

En la expansión hacia otras expresiones artísticas y en la paulatina generalización de este tipo de obras ve Sánchez Vázquez la posibilidad de entronización de una *nueva estética de la participación*. Por lo pron-

15 *Idem*.

16 A. Sánchez Vázquez, *Una trayectoria intelectual comprometida*, p. 56.

to, la mejor expresión de que ello está ocurriendo ya es el incremento exponencial del papel del sujeto receptor a partir de los “años 80 y 90 del siglo pasado con la producción asociada a las últimas tecnologías: electrónica, computarizada y digital”.¹⁷

Por este camino, al cerrar el ciclo que va del sujeto creador primario al sujeto receptor, también creador y cada vez más socializado, Adolfo Sánchez Vázquez llega a aquilatar, por fin, la que es, resumidamente, la principal función estética que ha de cumplir todo arte, la de enriquecer humanamente a quien lo recibe y asimila. Así lo sentencia nuestro autor: “el gran arte [...], al calar hondamente en la conciencia del receptor, le transforma y enriquece humanamente”.¹⁸ Nuestro autor es consciente de lo limitadas que aún son las prácticas participativas actuales en tal sentido, pero alberga la esperanza de que algún día sea posible una experiencia creativa extendida a un sujeto social que, simultáneamente, participe de la creación y se enriquezca humanamente. Por eso, concluye expresando con ilusión: “deseamos que estas posibilidades creativas encuentren, para realizarse, las condiciones favorables en una sociedad alternativa a esta sociedad enajenada, capitalista, en que vivimos o más exactamente: malvivimos”.¹⁹

Principales aportes a la construcción de una nueva estética

Si en apretada síntesis intentásemos resumir los aportes más importantes de Adolfo Sánchez Vázquez a la construcción de una nueva estética, deberíamos entre ellos incluir mínimamente los siguientes:

1° El desarrollo de una de las más consistentes y elaboradas críticas al *realismo socialista* como política cultural y artística verticalista, cercenadora de la libertad de creación y excluyente de otras formas de creación artística.

2° Uno de los intentos más radicales y mejor logrados de reelaboración de la estética marxista a la luz de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx de 1844. La publicación tardía de estos manuscritos y su aún más tardía difusión provocó que su efecto renovador de la

17 A. Sánchez Vázquez, *De la Estética de la Recepción a una estética de la participación*, p. 85.

18 *Ibidem*, p. 97.

19 *Ibidem*, p. 98.

interpretación de la filosofía de Marx llegara más de un siglo después de haberse redactado originalmente. La particularidad más notable del aporte de nuestro autor consistió fundamentalmente en el uso de toda la potencialidad renovadora de los *Manuscritos* para ofrecer una fresca y esencialmente distinta interpretación de las ideas estéticas de Marx.

3° La incorporación de la perspectiva de la *praxis* dentro de la estética y la conversión de la categoría de *creación* (o *praxis creadora*) en central para singularizar la concepción marxista del arte. El arte es concebido, así, como *una forma de praxis* caracterizada por constituir, sino la más, una de las más importantes manifestaciones de la *creación humana*.

4° El despliegue analítico de la tesis de Marx sobre la hostilidad del capitalismo al arte. La idea, apuntada apenas por Marx cuando escribió que la producción capitalista era “hostil a ciertas producciones de tipo artístico, tales como el arte y la poesía”,²⁰ encontró un amplio desarrollo en el pensamiento de Sánchez Vázquez en varios de sus textos. El análisis que realiza nuestro autor al respecto supera cualquier interpretación esquemática y maniquea de la idea de Marx y se acerca a esa contradictoria relación entre arte y capitalismo buscando interpretarla en toda su complejidad.

5° El lanzamiento de una especie de *deber ser ideal* del arte caracterizado por lo que él calificó como *socialización de la creación o estética de la participación*. Sánchez Vázquez esboza algo así como un modelo utópico de arte en el que tiendan a debilitarse, cuando no a desaparecer, las fronteras entre el creador y el receptor. Nuestro autor sueña con un arte cocreado por los que hasta ahora han sido distinguidos como artista y público.

6° La sistematización del pensamiento estético propio a través de un libro como *Invitación a la Estética* (1992), que puede considerarse como uno de los mejores *manuales* de estética marxista.

20 C. Marx, *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, t. I, p. 262.

Bibliografía

- Arriarán, Samuel, “Las aportaciones de Sánchez Vázquez a la estética marxista”, en Ambrosio Velasco Gómez, coord., *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, UNAM, 2009, pp. 123-134.
- Fabelo Corzo, José Ramón, coord., *Estética y filosofía de la praxis. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, Puebla – La Habana, Colección La Fuente, vol. 16, BUAP – Instituto de Filosofía de Cuba, 2021.
- _____, “Desde la representación hasta la participación: itinerario del pensamiento estético de Adolfo Sánchez Vázquez”, en José Ramón Fabelo Corzo, coord., *Estética y filosofía de la praxis. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, Puebla – La Habana, Colección La Fuente, vol. 16, BUAP – Instituto de Filosofía de Cuba, 202, pp. 13-64.
- Marx, C., *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, Trad. De W. Rosés, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, t. I.
- Pino, Alicia y Mayra Sánchez, “Sensibilidad y compromiso. Adolfo Sánchez Vázquez en la estética cubana actual”, en José Ramón Fabelo Corzo, coord., *Estética y filosofía de la praxis. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, Puebla – La Habana, Colección La Fuente, vol. 16, BUAP – Instituto de Filosofía de Cuba, 202, pp. 213-224.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Antología. Textos de estética y teoría del arte*, México, UNAM, 1972.
- _____, “Conciencia y realidad en la obra de arte”, en *La Universidad*, núm. 2, El Salvador, Editorial Universitaria, marzo-abril, 1965, pp. 33-88.
- _____, *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- _____, “De la estética de la recepción a la estética de la participación”, en Simón Marchán Fiz, coord., *Real-virtual*

en *la estética y la teoría de las artes*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 17-28.

_____, *De la estética de la recepción a una estética de la participación*, México, UNAM, 2005.

_____, *Estética y marxismo*, 2 tomos, México, Ediciones Era, 1970.

_____, *Invitación a la estética*, México, Grijalbo, 1992.

_____, “Los Manuscritos de 1844 de Marx en mi vida y en mi obra”, en Gabriel Vargas Lozano, ed., *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, UNAM, 1995, pp. 221-236.

_____, “Sobre *Invitación a la Estética*” (Entrevista concedida a César Güemes y publicada originalmente en *El Financiero*. México, 26 de agosto de 1992), en Federico Álvarez, ed., *Adolfo Sánchez Vázquez. Los trabajos y los días*, México, UNAM, 1995 pp. 251-256.

_____, “Socialización de la creación o muerte del arte”, en *De la estética de la recepción a una estética de la participación*, México, UNAM, 2005, pp. 101-122, (apéndice).

_____, “Trayectoria de mi pensamiento estético”, en *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 107-114.

_____, *Una trayectoria intelectual comprometida*, México, UNAM, 2006.

La obra filosófica de José Vasconcelos durante el exilio de 1915 a 1920¹

Karen Lizzetta Luna Palencia

DIE Cinvestav

En esta participación se pretende dar cuenta de la trayectoria intelectual de José Vasconcelos, a través de su obra escrita durante el primer periodo largo de exilio, en Estados Unidos y Perú, entre 1915 y 1920, que estuvo signado por la Primera Guerra Mundial y por el desarrollo de una nueva identidad latinoamericana. Sus primeras obras filosóficas: *Pitágoras una teoría del ritmo* publicada en 1916, *Monismo estético*, en 1918 y *Estudios indostánicos*, en 1920, sirvieron de antesala para modelar su pensamiento educativo que quedaría plasmado en el proyecto que presentaría más tarde en la Secretaría de Educación Pública en 1921.

Para cumplir con este objetivo, divido la ponencia en tres apartados: Los años de formación de José Vasconcelos, El exilio de 1915 a 1920 y, por último, José Vasconcelos y la escritura de sus primeras obras filosóficas.

1. Los años de formación de José Vasconcelos

La escritura de las obras filosóficas de José Vasconcelos no puede ser entendida sin explorar sus antecedentes vitales e intelectuales, y por eso resulta necesario analizar el proceso formativo del autor. Es importante destacar la influencia materna, que lo induce desde sus primeros años a la lectura de textos religiosos; su paso por la escuela en Texas, de los 5 a los 13 años, que le permite tener una educación bicultural; el Instituto Científico y Literario del Estado de México, en Toluca, que lo acerca a la realidad de las escuelas del centro de México; y el Instituto Campechano, que representa su primer contacto con la cultura indígena de México. Estas experiencias escolares, en conjunto, dan cuenta de los “muchos Méxicos” que describe en sus *Memorias* (Vasconcelos, 2012 [1936]).

¹ Esta ponencia forma parte de una investigación más amplia, titulada: *José Vasconcelos, un filósofo en el exilio* (1915-1920), realizada en el DIE Cinvestav, defendida en 2018, para obtener el grado de maestra bajo la dirección de la Dra. Susana Quintanilla Osorio.

Vasconcelos fue trasladado de Oaxaca, su lugar de nacimiento, al Norte de México, sintiéndose constantemente amenazado por los “apaches”, posteriormente al centro de lo que él llama “los refinamientos castizos”, para concluir la secundaria en Campeche. Por otra parte, la Escuela Nacional Preparatoria le acerca al conocimiento científico y a los ideólogos del gran proyecto educativo, como lo fue Justo Sierra. Su paso por San Ildefonso, lo pone en contacto con las teorías científicas del momento, al tiempo que estudia la doctrina del positivismo. En la Escuela Nacional de Jurisprudencia se rodea de aquellos que, como él, estaban interesados en el estudio de las humanidades.

La Sociedad de Conferencias y Conciertos (1907) y el Ateneo de la Juventud (1909) da la posibilidad a Vasconcelos de encontrar nuevas lecturas e interpretaciones propias del pensamiento universal. Platón, Schopenhauer, Nietzsche y Pitágoras, éste último descubierto en un breve exilio por causa de su afiliación política al maderismo, le ayudaron a ir configurando el pensamiento que quedará plasmado más adelante en sus primeras obras filosóficas.

Su experiencia revolucionaria y su breve ejercicio como director de la Escuela Nacional Preparatoria, en 1914, y más tarde como encargado de la Educación, por alrededor de 40 días, del 7 de diciembre de 1914 al 15 de enero de 1915, le hace visualizar el futuro proyecto de la federalización con la urgencia de educar como sinónimo de progreso. Su apoyo al general Eulalio Gutiérrez y a los miembros de la Convención de Aguascalientes le hace experimentar el primero de sus exilios largos, el que va de 1915 a 1920, en Estados Unidos y en Perú. El ateneísta, junto con su hermano Samuel y su amante Elena Arizmendi, cruzaron de Río Grande a Laredo (Vasconcelos, 2012 [1936] p. 726). Eulalio Gutiérrez le había asignado la tarea de viajar a Washington para informar al exterior los propósitos y la actividad del presidente provisional (Vasconcelos, 2012 [1936], p. 702), además de establecer posibles tratos con los Estados Unidos, dando garantías a los extranjeros, negociaciones que nunca llegaron (Taracena, 1982, p. 19).

2. El exilio de José Vasconcelos en Estados Unidos y Perú (1915-1920)

Hasta 1915, antes de su huida de México hacia los Estados Unidos, Vasconcelos era una de las figuras más respetadas. Álvaro Matute lo describe de la siguiente manera: “Vasconcelos era conocido. Era un triunfador. Se dio el lujo de no aceptarle a Madero ningún puesto burocrático. Ganaba buen sueldo como abogado. Tenía personalidad y, para colmo, andaba con una de las mujeres más bellas de México. Perdónese me el ‘pochismo’ pero era un *winner*” (Matute, 1999, p. 87).

A la llegada de José Vasconcelos a los Estados Unidos, en 1915, poco queda de ese *triunfador* del lustro anterior. El poeta y político nicaragüense Salomón de la Selva, con quien convivió en Nueva York, cuenta que el mexicano estaba “muriéndose de hambre” (Taracena, 1982, p. 19).

En la vida cotidiana de Nueva York era común que bandos contrarios de los grupos revolucionarios mexicanos se encontraran. La gran mayoría solía estar aliada a Venustiano Carranza o a Francisco Villa. Finalmente, en septiembre de 1915, el presidente de Estados Unidos, Woodrow Wilson hizo un llamado a México para que finalizara la guerra civil, y el 19 de octubre del mismo año dio su voto en favor de Carranza y los constitucionalistas con lo que se cerró el tráfico de armas para la facción villista que ya no pudo hacer frente al ataque de los carrancistas (Knight, 2010, p. 1094; Cumberland, 1983 [1973], p. 196). Tras ser informado de que Carranza había triunfado, Vasconcelos ya seguro de la derrota de la Convención de Aguascalientes, tomó los dólares que le habían sido enviados por Eulalio Gutiérrez, y decidió que no trabajaría hasta que fuera necesario (Vasconcelos, 2012 [1936], p. 740).

Con la derrota del presidente provisional, Vasconcelos supo que su exilio sería indefinido. El mexicano pensaba que a los de la Convención se les había pagado “con el destierro, la humillación y la saña (Vasconcelos, 2012 [1936], p. 738). Su refugio lo encuentra en la Biblioteca de Nueva York, donde se interesa por la filosofía griega, traducida a los idiomas que entendía: el inglés o el francés. Su lectura también se dirigió a los filósofos comentaristas de obras de filosofía griega, como, el alemán Eduard Zeller. Además, ocupaba su tiempo en traducir algunos

capítulos de las *Enéadas* de Plotino y la *Vida de Plotino* de Porfirio, leyendo lo que posteriormente escribiría en sus primeras obras filosóficas. (Vasconcelos, 2012 [1936], p. 739).

En las vísperas de 1916, ante la falta de dinero (Vasconcelos y Reyes, 1995, p. 29), Vasconcelos conseguiría un nuevo trabajo en las Escuelas Internacionales, con un sistema por correspondencia que contaban con sucursales abiertas en Nueva York, Chicago, México y Argentina. Al mexicano le sería asignada la tarea de aumentar la matrícula en la sucursal que se encontraba en Lima. Durante aproximadamente nueve meses, Vasconcelos vive en Perú lo que le permite conocer la historia de este país desde sus orígenes, visitar los lugares que alguna vez ocuparon los Incas, conocer las peleas que tuvo que librar el país sudamericano contra Chile, teniendo como interlocutor a José de la Riva Agüero y Osma. Su estancia en el país sudamericano le permite organizar algunas de las semejanzas y diferencias entre Perú con México y otros países latinoamericanos, como Chile, Brasil y Argentina. Sus reflexiones le llevaron a pensar el papel que los países latinoamericanos deberían asumir durante la guerra mundial. El mexicano comienza a vislumbrar la unión americana. Las experiencias de los meses vividos en el Perú de 1916 quedaron plasmadas en los siete artículos que escribió Vasconcelos en la *Revista Universal. Magazine Hispanoamericana*, publicada mensualmente en Nueva York.

3. Vasconcelos y la escritura de sus primeras obras filosóficas

Vasconcelos recuerda que desde niño tuvo la inquietud por la lectura y por el conocimiento, aunque su interés por las ciencias y la filosofía se intensificó a partir de su paso por la Escuela Nacional Preparatoria, la Escuela de Jurisprudencia y de su pertenencia al Ateneo de la Juventud. Nunca quiso ser profesor o lector de filósofos, sino creador de teoría. Su duda era específica y compartida por grandes pensadores de todos los siglos: se preguntaba por aquella unidad sintética, capaz de dar cuenta del mundo. Tampoco pretendía encontrar una respuesta a través de abstracciones, sino utilizando al arte y a la literatura como herramientas. En sus *Memorias* narra lo siguiente:

No comprendía el método de ceñirse a una especialidad, como los que estudian sólo lógica, o leen y releen a un filósofo. Mi tarea no iba a ser de profesor, sino de inventor. Cuando leía era material para el futuro. Una gran memoria de ideas compensaba mi falta absoluta de memoria verbal, tan notoria, que nunca pude retener un corto poema. En cambio, una teoría, una idea, no se me escapaban. Pero no por eso era yo un ideólogo. Mi ambición era más grande; buscaba un género de síntesis para el cual me hacían más falta las artes y la literatura que las abstracciones y la escolástica (Vasconcelos, 2012 [1936], pp. 761 y 762).

Vasconcelos describe su acto creativo muy distinto al de los académicos y considera que su búsqueda de la totalidad es lo que lo hace distanciarse de los filósofos, que procuran ceñirse a las reglas del pensamiento. Durante la escritura de sus obras filosóficas se siente poseído por “una borrachera de entusiasmo”, muy distinta a la actitud metódica y rigurosa de los que suelen ser llamados los amantes de la sabiduría. De acuerdo con Vera, (1984, p. 95), “al autor no le interesaba ser riguroso de acuerdo con el criterio de la filosofía occidental, pues es justamente contra el concepto tradicional de filosofía y, en general, de conocimiento que se manifiesta”.

Él se siente extraño con la etiqueta del filósofo tradicional: “En general, mi naturaleza se acomodaba al himno y a la alabanza más bien que a la reflexión. Por eso es raro que me sintiese filósofo; lo que en mí filosofaba, más que un raciocinio, era la ambición de totalidad en todas las direcciones: el pensamiento, la emoción y la acción” (Vasconcelos, 2012 [1936], p. 762).

Vasconcelos no es el único que se cuestiona su quehacer. En una carta de mayo de 1915, el dominicano Pedro Henríquez Ureña, el Sócrates del grupo ateneísta, le escribió a Martín Luis Guzmán, por entonces en Madrid, contándole que había perdido la libreta en la que registraba los distintos espectáculos a los que había asistido en Nueva York, algunos de ellos en compañía de José Vasconcelos, a quien describe como el más vulgar de los mexicanos, que en confianza suele ser insoportable, además de ser el más perspicaz de los críticos de arte. Afirma que Vasconcelos no era un filósofo, sino sólo un lector de pensadores de segun-

do rango, como Plotino, y su entusiasmo por la India lo hacía interpretar la realidad de una forma absurda (Mendoza, 2013, pp. 116-117).

Su modo de filosofar es distinto. El eclecticismo de Vasconcelos lo lleva a fundamentar su filosofía a través de la filosofía pitagórica que lo lleva a centrar su búsqueda en la búsqueda de un solo principio que dé cuenta de la realidad. Además, le ayudarán Plotino con su *Enéadas*, Kant y *La crítica del juicio*, Schopenhauer con su *Voluntad como representación* con la influencia de las filosofías indostánicas y el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*.

Durante el exilio de 1915 a 1920, Vasconcelos tuvo una pausa para escribir y plasmar sus primeras obras filosóficas. *Pitágoras, una teoría del ritmo* fue la primera obra formal de José Vasconcelos, quien para entonces tenía 34 años. *Pitágoras* es el resultado de un intento por rescatar un escrito que se encontraba perdido en México, redactado en el destierro anterior, por su afiliación a Madero (Vasconcelos, 2012 [1936], p. 741). El texto se publicó en la revista cultural cubana más importante del siglo XX, *Cuba Contemporánea*, en La Habana, en 1916, gracias a la intervención de Pedro Henríquez Ureña.² En correspondencia con Alfonso Reyes, el dominicano afirma que el texto “tiene cosas muy buenas”, aunque no sabe si clasificarlo como un escrito literario o filosófico (Henríquez y Reyes, 1981, p. 208).

Su primera obra filosófica apareció en el doceavo tomo en dos entregas. Vasconcelos aclara, desde la introducción de la obra, que su propósito: “no es hacer la historia de la doctrina pitagórica ni discutir sus principios, sino aventurar una interpretación que me parece bien fundada y fértil en consecuencias estéticas” (Vasconcelos, 1916, p. 66). Para exponer su propuesta filosófica divide su ensayo en tres partes. Las dos primeras, el Pitágoras moralista y la recepción de la escuela pitagórica, se publicaron en septiembre de 1916, la última parte, en octubre del mismo año, y es en donde propone una interpretación estética de la teoría del número.

² En correspondencia con Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, en carta del 3 de diciembre de 1915, le escribe lo siguiente: “¿Te dije que Pepe ha escrito un libro sobre Pitágoras? ¿Lo publicaría Rufino? Proyectamos darlo a Cuba” (Henríquez y Reyes, 1981, p. 199). En sus *Memorias* Vasconcelos afirma que su escrito se publicó por intercesión de Mariano Brull (Vasconcelos, 2012 [1936], p. 761).

En *Pitágoras una teoría del ritmo* plantea la necesidad de una interpretación estética de la filosofía. Sobre los pensadores racionalistas, prefiere aquellos que le sugieren la posibilidad de construir una filosofía que le permita desarrollar su tesis de que es el ritmo y no la armonía la interpretación adecuada para la escuela pitagórica. Con la categoría de ritmo se descubre aquello único e individual, pero que necesariamente se relaciona con el universo.

Su segunda obra filosófica, *Monismo estético*, fue publicada por la editorial Cvltvra en 1918. (Torri, 1995, p. 303). La editorial, ubicada en Donceles 79, tuvo actividad entre 1916 y 1923, bajo la dirección de Agustín Loera y Chávez y Julio Torri. En sus *Memorias*, Vasconcelos relatará años más tarde que su *Monismo* se vendió, a pesar de que la opinión no fue muy favorecedora: “aunque hubo uno que otro comentario tímido en que se elogiaba la obra, lamentando, eso sí, <<los errores del autor>>... errores que no precisaban...” (Vasconcelos 2012 [1936], p. 848).

En la introducción a *Monismo*, Vasconcelos narra que su libro se compone de tres ensayos, que son “confusos como tanteos”, pero que necesita apreciarlos impresos, para más adelante posiblemente corregirlos, de la misma forma que los músicos extraen de la sombra y el caos, el ritmo y la luz (Vasconcelos, 1961 [1918], p. 20).

Monismo estético (1918) es un intento por resolver uno de los grandes problemas de la filosofía: el de la unidad frente a la pluralidad. Las filosofías analíticas y racionalistas han dividido al objeto y al sujeto de forma que es imposible ya hablar de un todo. Vasconcelos encuentra nuevamente la unidad, a través de la experiencia estética, que es una especie de mística. Se puede alcanzar la unidad, a través de Cristo, Buda o Beethoven, lo que significa que más allá de las diferencias superficiales entre las creencias religiosas y el arte, se encuentra como elemento común la estética. Resulta interesante la propuesta del mexicano que ve la necesidad de crear un arte vernáculo latinoamericano, que fomente la creatividad y la expresión del espíritu y de la cultura.

Vasconcelos había terminado la escritura de *Estudios Indostánicos*, su tercera obra filosófica, en San Diego, California, en junio de 1919 (Vasconcelos, 2012 [1936] p. 919; Vasconcelos 1938 [1920], p. 9;

Torri, 1995, p. 310). En mayo de 1920, el filósofo llegaría a México, y este libro aún no se publicaba. Julio Torri, desde el Departamento Editorial de la Universidad, se apresuró a editarla, no sin antes corregirla, pues el original tenía muchas faltas de ortografía (Taracena, 1982, p. 21). Desde los primeros años de su exilio, en 1915, sus lecturas y anotaciones fueron perfilando lo que quedaría plasmado en esta obra. En la India encontró un ejemplo de resistencia cultural contra la invasión histórica del imperialismo. Sus templos, textos, ritos, leyendas y filosofías perduraron: “Trasladó este sentido a la interpretación mexicana de las ruinas prehispánicas, confiriéndoles esa función política de resistencia ‘inquebrantable’” (Blanco, 2013 [1977], p. 71).

Estudios indostánicos (1920) más allá de ser un compendio y una síntesis del pensamiento indostánico, no fundamentado en fuentes primarias, significa la culminación de una investigación continua que se remonta a sus breves exilios anteriores en Estados Unidos. Representa la puesta en papel de una alternativa distinta de fundamentar el pensamiento latinoamericano en la filosofía occidental y abrir un camino nuevo en oriente, representado por el pensamiento y la cultura indostana (Bergel, 2015). Además, le permitió continuar con sus reflexiones sobre el concepto de raza y el mestizaje como muestra de una síntesis superior que se manifiesta en el arte, la cultura y la religión.

Conclusiones

El exilio en Estados Unidos y Perú permite al intelectual mexicano poner una pausa de sus quehaceres políticos y centrarse en la escritura de lo que serán sus primeras obras filosóficas. Estas reflexiones se pondrán en práctica primero desde la Universidad Nacional y más tarde en el proyecto educativo puesto en marcha, a través de su gestión en la recién fundada Secretaría de Educación Pública. De acuerdo con Skirius (1984, p. 79), la contribución del Vasconcelos de estos años a la cultura universal no es desdeñable, y es que el mexicano ve en la educación espiritual de las masas el puente para la formación de una identidad nacional.

Referencias

- Bergel, M. (2015). *El oriente desplazado. Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina*. Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- Blanco, J. (2013) [1977]. *Se llamaba Vasconcelos. Una evocación crítica*, México: FCE.
- Cumberland, Ch. (1983) [1972]. *La revolución Mexicana en los años constitucionalistas*, México: FCE.
- Henríquez, P. y Reyes, A. (1981). *Epistolario íntimo*. T. II. Selec. Juan Jacobo de Lara. Santo Domingo: Publicaciones de la Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña.
- Knight, A. (2010). *La Revolución mexicana*, México: FCE.
- Matute, A. (1999). *El Ateneo de México*, México: FCE.
- Mendoza, D. (2013). *Con remitente: correspondencia entre Pedro Henríquez Ureña y Martín Luis Guzmán, 1910-1918*. Tesis de maestría. México: DIE Cinvestav.
- Taracena, A. (2005) [1982]. *José Vasconcelos*. México: Editorial Porrúa.
- Torri, J. *Epistolarios* (1995). Serge, I. Zaïtzeff ed. México: UNAM.
- Vasconcelos, J. (1916). Pitágoras una teoría del ritmo, en *Cuba contemporánea*, pp. 66-94.
- _____ (2012) [1916]. *Pitágoras una teoría del ritmo*. México: Trillas.
- _____ (1961) [1918]. *Monismo estético*. México: Libreros Mexicanos Unidos.

- _____ (1938) [1920]. *Estudios indostánicos*. 3ª edición. México: Ediciones Botas.
- _____ (2012) [1936]. *Ulises criollo*, en *Memorias*. México: FCE.
- Vasconcelos J. y Reyes, A. (1995). *La amistad en el dolor. Correspondencia entre José Vasconcelos y Alfonso Reyes. 1916-1959*, Compilación y notas de Claude Fell. México: El Colegio Nacional.
- Vera, M. (1984). El pensamiento filosófico de José Vasconcelos, en: *José Vasconcelos de su vida y su obra*. Textos selectos de las Jornadas Vasconcelianas de 1982. Álvaro Matute comp. México: UNAM, pp. 50-79.

Tópicos filosóficos en la obra de Alfonso Reyes

Pedro Estefano Garcés Vega

El texto que se presenta a continuación tiene como objetivo contribuir a la historia de la filosofía mexicana, centrándose en el personaje de Alfonso Reyes, con el fin de salir de los moldes tradicionales como son: José Vasconcelos, Antonio Caso, Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Emilio Uranga, inclusive el caso de aquellas figuras del exilio español. Las trabas que se encuentran es que de aquellos personajes gira casi todos los trabajos de filosofía mexicana del siglo XX. Lo que nos resta es dar el valor a esos personajes olvidados, y salir de la concepción de que la filosofía es elaborada estrictamente por aquellos estudiosos de la filosofía, para ello debemos seguir la metodología y los ideales de la historia de las ideas, recuperando el pasado, porque no es un pasado muerto, sino un pasado vivo e indagando en obras que no estrictamente no son filosóficas.

Para poder defender esta idea se presentará ¿Qué se entiende por un tópico filosófico?, posterior a ello desarrollarse algunas breves ideas sobre los tópicos dentro de la obra, dando como resultado una apertura a los inicios de estos temas sin explorar en el sentido filosófico.

¿Qué es un tópico?

Primeramente, se debe hablar sobre ¿Qué entenderemos por *tópicos*? Aquí no se va a tratar de los *tópicos* que menciona Aristóteles dentro de su obra *Organon*, sino que el significado que aquí se le dará, será un poco más acercado al origen de su término. La palabra tópico viene del griego *τοπικός* (*topikos* = relativo a un lugar), compuesto de *τόπος* (*tópos* = lugar) y el sufijo *-ικός* (*-ikos* = relativo a), por lo tanto, lo entenderemos como aquello que se va a relacionar a un lugar, y dando esta explicación, por lo tanto, nos hemos de referir aquello que puede relacionarse en donde se puede ocupar un lugar y por lo tanto abarcar a un lugar en el espectro de lo filosófico.

¿Qué se entenderá por filosófico? La pregunta inevitablemente nos va a dirigir a una definición de filosofía y con ello una confrontación que nos hará remontarnos a la historia de la filosofía, pero ese no es el

tema y este trabajo se alargaría más de lo que es debido. Lo que nos interesa es que la filosofía la entenderemos como aquella preocupación por la circunstancia que cada ser humano vive y así mismo reflexiona sobre esta. Podría entenderse desde la perspectiva del joven José Ortega Y Gasset, que en 1914 publicaría sus famosas *Meditaciones del Quijote* y con ello surge su famosa frase “*Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo*”¹ En este sentido hay que direccionar este trabajo hacia un punto en el cual entenderemos el propósito del mismo, mirar hacia el pasado y revisar los planteamientos filosóficos e intelectuales es una preocupación muy legítima, que nos concierne ahora mismo, pues conocer lo que ha hecho y se ha olvidado es una preocupación de muchos y más en donde uno reside, hablo de Latinoamérica, en específico de México, porque aquí es donde estamos, por ello es que miramos a quienes ya recorriendo este camino y dejaron su huella, estamos situados.

Cuando Reyes, escribe el homenaje a su amigo Alejandro Korn “*Ser filósofo en América es el caso heroico por excelencia*”² Entonces podremos decir que el ocuparse de los tópicos filosóficos en la obra de Reyes, será el ocuparse del lugar donde recae aquellas preocupaciones y la circunstancia del autor.

Un ejemplo de ello es cuando Reyes en 1915 se escribió *Visión de Anáhuac*, estando en España, y viviendo a base de su pluma³, y se dejar notar en sus diarios la preocupación, la primera es la personal, y la segunda la cultural, la personal se ve reflejada en ese sentimiento de profunda tristeza que está plasmado en Reyes por su autoexilio de 1913, y la segunda es demostrar aquello que es México ante la cultura española.

El carácter de filósofo que le atribuyo a Alfonso Reyes, para muchos invalido, para otros cuantos confuso y los restantes novedoso. Desde mi lectura, a Reyes se le elogiado sin igual, conforme uno se adentra en su inmensa obra y aquellos que comentan sobre él, siempre se le ve como un monumento, pero solamente ven lo ya construido y no ven esos de-

1 Ortega y Gasset, J. *Meditaciones del Quijote*. (Madrid, Alianza Editorial, 1981), 25.

2 Reyes, A. *Obras Completas tomo IX*. (México, Fondo de Cultura Económica, 1996), 172.

3 vid. Reyes, A. *Diario I*. (México, Fondo de Cultura Económica, 2010)

talles que el mismo Don Alfonso nos daba el ejemplo con sus informes mientras estaba en el servicio diplomático.

Cuando se habla de atribuirle la etiqueta de filósofo a personajes de la historia que no fueron estrictamente filósofos, muchas veces es mal visto puesto que es difícil eliminar esos prejuicios, pero nos apegamos a esos propósitos que tiene el quehacer de la historia de las ideas (en específico las filosóficas), con el fin de poder alimentar la tradición filosófica y la cultura desde la historia, con esto también se puede afirmar que para hacer filosofía se tiene que contemplar toda la circunstancia histórica, pues la filosofía está relacionada con el arte, la ciencia, la cultura, la economía, la literatura, la política, etc. “*Es PROPIO de las ideas fecundas crecer solas, ir más allá de la intención del que las concibe, y alcanzar a veces desarrollos inesperados*”⁴

Volviendo al carácter de filósofo de Reyes, se le ha atribuido con ciertas etiquetas porque su obra es una obra titánica, de la cual aún faltan ciertas cosas por publicar, así mismo como notas, documentos, cartas, que el mismo Reyes afirmó que se publicaran hasta cierto tiempo de igual forma que no se ha trabajado del todo esos documentos, como el caso de la correspondencia con Ortega y Gasset⁵.

Para apertura propiamente el contenido de este capítulo empezaremos a hablar de cómo es que concibe Alfonso Reyes la juventud ¿Pero por qué empezar por ello? dirá Reyes

La juventud es lo más abstracto que existe. No estoy cierto de que el joven —Esta cosa provisional— goce la vida: no tiene ojos, tacto ni paladar. No es sensible, sino pedante. Un constante esfuerzo de orientación, por entre las cosas que se van individualizando cada vez más, es lo único que puede salvarnos. Poco a poco se nos abre el pecho. Pero conforme se va formando, en nosotros, el cauce de la vida, corremos el riesgo de empezar a amar la Vida con mayúscula. No abras, princesa del alma, no abras nunca la puerta aquella: que allí vive la sensualidad encadenada⁶

4 Reyes, A. *Obras completas tomo XI* (México, Fondo de Cultura Económica, 1997), 157.

5 Agradezco a la capilla alfonsina por proporcionarme dicha correspondencia para poder dar más validez a las ideas de este trabajo.

6 Reyes, A. *Obras completas tomo III* (México, Fondo de Cultura Económica, 1995), 212.

Así como se abre el pecho, así es como nosotros iremos abriendo este sendero que no se ha explorado del todo, con las famosas “luces” a las cuales Reyes siempre alude. Cuando llegamos a hacer un trabajo de esta índole, un examen hermenéutico nos percatamos de muchos detalles, un claro ejemplo es que los conceptos que se manejan tienen diferente significado y así mismo este cambia a medida del pasar de los años.

La América de Alfonso Reyes (Filosofía política)

Primeramente, es prudente hablar desde el concepto de América que tiene Alfonso Reyes, puesto que en primera lo que más se le reconoce es su papel de diplomático, y se ha escrito un poco sobre ello, pero vamos a darle otro sentido. Y así mismo al hablar de su papel como diplomático en esta labor se ira desarrollando la gran mayoría de su formación intelectual, al estar en contacto con el ambiente internacional y así mismo se ganó un lugar dentro de la intelectualidad tanto de Europa como de Latinoamérica.

Vamos a situarnos en su tomo XI de obras completas de Alfonso Reyes, el cual nosotros lo podemos denominar el tomo de La América y su utopía⁷, donde aún en vida Reyes va a recapitular ciertos ensayos, conferencias y notas. Recordando que dichos escritos inician en 1920, y recordar lo que ha pasado tras los sucesos de la primera guerra mundial, tras la revolución mexicana, y sus consecuencias, y mirar a Reyes que por estos años volvió al servicio diplomático, y se encontraba en España, este mismo dirá:

Más de una vez me vi en el trance de invocar la palabra que a todos nos pusiera de acuerdo: América, cifra de nuestros comunes desvelos. Buscando así, a bulto y a tanteos, en el arca de la conciencia, América era la primera realidad que me ofrecía, el tesoro de mayor peso. Y según la urgencia del caso, echaba yo mano de estos y otros pasajes, hilvanándolos con cierta premura [...] Sin duda el primer paso hacia América es la meditación sobre aquella marcha inspirada

7 En este tomo reúne una serie de ensayos, conferencias desde 1920-1942, en el cual habla sobre esta temática

y titubeante con que el hombre se acercaba a la figuración cabal del planeta⁸

Y así como llega a surgir la filosofía, desde la duda y la preocupación de la circunstancia, nuestro autor no se quería quedar con su opinión sobre este tema “*El que pretende decir siempre la última palabra cuando la conversación no tiene fin, corre el riesgo de quedarse callado*”⁹

Podemos empezar esta exposición apegándonos al ensayo de *El presagio de América* (1920) Reyes nos va a plantear que:

América fue la invención del poeta, la charada de los geógrafos, la habladería de los aventureros, la codicia de las empresas, y, en suma, un inexplicable apetito y un impulso por trascender los límites. Llega la hora en que el presagio se lee en todas las frentes, brilla en los ojos navegantes, roba el sueño a los humanistas y comunica al comercio un decoro de saber y un calor de hazaña¹⁰

Reyes va a seguir hablando de América y lo va a resaltar, pero surge una inquietud ¿Dónde quiere poner Reyes a América? ¿Y qué quiere hacer con esta? Desde un inicio se le va a plantear a América como una Utopía, como un posible lugar en el cual la justicia sea igualitaria, la libertad sea mejor entendida y que este bien distribuida entre los hombres una soñada republica¹¹ e idea que se le tiene más tarde se le agrego otra característica, la cual fue que ahora es un refugio del perseguido. Este último aspecto hay que tomarlo en cuenta, porque se vera en el tiempo de nuestro autor como una esperanza, y se ofrecerá a Europa como una reserva de la humanidad.

Reyes quiere poner a América como la alternativa de Europa, ya que los descontentos y las tragedias que se presencian en (1920-1940)¹² le están dejando un mal sabor de boca ¿Por qué no enfocar la mirada hacia otro lugar que no sea América? Dejando fuera el sentimiento por México, y a rasgos mayores América, hay una característica que hace

8 Reyes, A. *Obras completas XI*. (México, Fondo de Cultura Económica, 1997), 11.

9 *Ibidem*, 12.

10 *Ibidem*, 14.

11 *Ibidem*, 58.

12 *vid.* Reyes, A. *Diario I*. (México, Fondo de Cultura Económica, 2010)

de América algo particular y es su origen, pues a partir de su origen va a concebir su desarrollo:

América cobra el valor de una esperanza. Su mismo origen colonial, que la obligaba a buscar fuera de sí misma las razones de su acción y de su cultura, la ha dotado precozmente de un sentido internacional, de una elasticidad envidiable para concebir el vasto panorama humano en especie de unidad y conjunto. La cultura americana es la única que podrá ignorar, en principio, las murallas nacionales y étnicas.¹³

Ya tenemos claro que es la cuna de la esperanza, hay que examinar desde dentro si podemos llegar a ser en verdad esa cuna, esa alternativa. Los elementos que Reyes nos da sobre América los ha recopilado entre 1920-1942, estos años desempeño su papel de diplomático y aún tenía presencia en el ámbito internacional y tiene toda la autoridad, de pronunciar las siguientes líneas a revisar. Porque se aprende a ser diplomático de carrera sobre la marcha de los acontecimientos.

Por lo tanto, en su recorrido de norte a sur, va a caracterizar:

*-Las naciones americanas no son, entre sí extranjeras como las naciones de otros continentes.*¹⁴ *-La incomunicación que existe entre unas y otras de nuestras republicas.*¹⁵

Con simplemente estas dos, ya tenemos bastante material, porque acarrear bastantes puntos a tratar. Primeramente, vamos a tratar con la incomunicación, que pareciera que el ego cogito de Descartes, que ha regido el pensamiento occidental desde el “yo pienso” se ha transformado en un “yo aislado” dicho mal que ha llegado a nuestro pasado, y nos ha transformado en dejar al otro morir por sí solo. Ese individualismo se convirtió en un aislamiento “*Todo acto humano se refleja en las polis y todo redundo en bien o en el mal de la convivencia entre los hombres*”¹⁶ de esto se percata Reyes que desde su estancia en Francia en 1913 le envía una carta de su disconformidad hacia Pedro Enríquez

13 Reyes, A. *Obras completas tomo XI*. (México, Fondo de Cultura Económica, 1997), 61.

14 *Ibidem*, 62.

15 *Ibidem*, 64.

16 *Ibidem*, 66.

Ureña, donde plasma el mal momento en que los diplomáticos mexicanos no les interesa hacer su trabajo

Pareciera que hasta la fecha vivimos con ese mal individualista, en que ya no nos importa el otro. Reyes, ante este mal tiene la esperanza en las juventudes, y en específico las universitarias “*por esencia, en nuestras sociedades, las agrupaciones más aletras [...] a las corrientes espirituales que soplan por América*”¹⁷ (1932). Pues el destino de América será el mejoramiento humano. Sera que el ejercicio predilecto para tener un mejor destino será cada día reflexionar sobre esto, es como el que este perdido en la selva solamente quiere regresar a su hogar, quiere encontrarse bien, hace lo imposible en cada momento de su trayectoria, se preocupa por cada segundo, pero cuando llega a su hogar, este ya no se preocupa por su vida porque ya no se encuentra en riesgo. Así como esa persona perdida nosotros debemos preocuparnos día tras día de seguir pensado nuestro sentido, debemos preocuparnos por seguir la brújula, ya sin importar si apunta hacia el Norte, sino seguir para salvarnos.

En 1936, Reyes dicto unas palabras en la VII Conversación del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual en Buenos Aires¹⁸ que llevan por título *Notas sobre la inteligencia americana*, que dicho texto nos dará un panorama más amplio.

-América ha vivido saltando etapas de su vida, no ha podido desarrollar cada una, porque inmediatamente debe apresurar el paso y comenzar otra. Ese saltar cada etapa conlleva a que seguimos los pasos de Europa, que nos lleva unos pasos más (aclaro que se sitúa en primera mitad del siglo XX)

-Nuestra inteligencia recibe influencias sobre Europa y Estados Unidos.

-Nuestra historia (América), política, vida, son concebidas por la improvisación.

-Nuestra inteligencia americana esta más avezada al aire de la calle; entre nosotros no hay, no puede haber torres de marfil.

17 Reyes, A. *Obras completas tomo XI. (México, Fondo de Cultura Económica, 1997)*, 65.

18 *Ibidem*, 82.

-La inteligencia americana está llamada a desempeñar la más noble función complementaria: la de ir estableciendo síntesis, aunque sean necesariamente provisionales; la de ir aplicando prontamente los resultados, verificando el valor de la teoría en la carne viva de la acción.

-Estamos acostumbrados a manejar nociones extranjeras como si fueran cosa propia. En tanto que el europeo no ha necesitado de asomarse a América para construir su sistema mundo, el americano estudia, conoce y practica a Europa desde la escuela primaria.

Nuestra América, está dotada de algunos privilegios a la mirada de Reyes, que se para desde el horizonte aceptando como se ha constituido esta misma. Primero se es necesario conocer antes de reflexionar o en otras palabras “*Primero es Ser que filosofar*”¹⁹ pues hay que tener la conciencia y la responsabilidad. Hay que aceptar nuestro ser en la historia, nuestro papel, así como América vino a complementar el mapa a vista de Reyes, por eso es que somos la esperanza, somos la génesis del pensamiento que se ha cultivado desde muchos siglo atrás, tenemos el privilegio de poder quitarnos los grilletes, que nos han venido a imponer, pero hay que ver el lado caballeroso de nuestro autor, y no arremeter contra el opresor, el que no ha hecho daño no hay que verlo con ojos de malicia, hay que aceptar este daño, no debemos caer en los pasos que el europeo siguió, sino ser mucho mejor que ellos, ya por nuestros orígenes, por nuestro desarrollo y nuestra circunstancia...

Hijos de la cultura europea, nuestros países, a través de sacudimientos, han ido revelándose a si propios su autenticidad histórica, y hoy por hoy podemos decir que nuestra América no quiere imitar, sino que aplica las técnicas adquiridas de Europa a la investigación de los fenómenos propios, lo cual, al mismo tiempo, le va revelando la posibilidad de nuevas técnicas americanos²⁰

Hoy en día podemos situarnos en que los ideales se han corrompido, y ese mejoramiento humano, quedo en el sueño, ahora no se nos presenta un mejoramiento humano, sino la decadencia, miramos de un lado y miramos del otro y solamente vislumbramos malas noticias.

19 *Ibidem*, 111.

20 *Ibidem*, 115.

La América que hoy tenemos pareciera ser todo lo contrario que alguna vez se pensó de ella, los ideales se han corrompido, y los países han caído ante groserías exteriores, y hemos perdido la fe en ella misma, volteamos la mirada cuando contemplamos nuestro presente, pues se ve algo horrendo, desde la esfera que se le mire, se nos ha acostumbrado a lo malo y lo peor, las condiciones que hoy por hoy tenemos en la sociedad de la América de Reyes se ha dividido, del norte de México hacia arriba, se nos olvida que también son parte de nosotros, y del Sur de Chiapas hacia abajo, nosotros los miramos con ojos de desprecio, así es como se le ve desde la perspectiva Mexicana, se puede entender desde la perspectiva argentina, brasileña, chilena, colombiana, venezolana, entre otras más.

Pero este intento de mirar hacia el pasado y contemplar en ojos de Reyes a la gran América, es un ejercicio que puede darnos otra mirada a como la hemos concebido desde la historia, y de cómo podemos solucionar los males que nos persiguen desde hace algunas décadas.

El hombre de Alfonso Reyes y la filosofía trágica (Antropología filosófica)

En lo anterior planteó el panorama donde se está situada estas reflexiones de las cuales queremos salvar. Ahora nos vamos a poner a pensar ¿Qué papel juega el hombre en la vida de Reyes? El concepto del hombre es un concepto basto y amplio, que no se unifica en una sola definición. recopilando la semblanza en el título de *Andrenio: Perfiles del hombre*, y entiendo que se parta de ese trabajo pero se olvida de los detalles que los ojos atrevidos se percatan y es que: “*El hombre se enfrenta con los problemas concretos y cotidianos*”²¹ claramente un deber es poder sobrellevar la vida, enfrentarse a lo que trasciende en nuestras calles pero también hay que recordar que es propio del hombre ser cambiante, ya desde sus orígenes geográficos al ser volverse un nómada y después establecerse en un lugar, es y seguirá siendo un ser cambiante, no se puede quedar estancado, debe estar moviéndose.

21 Reyes, A. *Obras completas XI*, (México, Fondo de Cultura Económica, 1997), 174.

Por ello mismo es que se preocupa de hablar de este hombre, y nosotros nos tocará partir de uno de los planteamientos que viene a comentar Reyes, el cual es “*La filosofía contemporánea, tan preocupada toda ella, precisamente, por fijar la situación del hombre en la vida que es, por eso mismo, una filosofía trágica[...] El hombre de los filósofos es el Segismundo de Calderón que, consciente ya de sus cadenas, alza los ojos a los poderes celestes para implorar: ¿Qué delito cometí contra vosotros naciendo?*”²² entonces entenderemos que el filósofo fija al hombre como un hombre de la tragedia, pero no solamente está en una tragedia, sino que está en constante cambio de tragedias. Sería prudente recordar esta cita del joven Reyes sobre su hombre desnudo

La existencia humana, si la desvestís de sus adornos, resulta un desnudo problema. Y mientras más desciende en los grados sociales, mientras más de cerca se considera al hombre de carnes, más crudamente se descubre esta viejísima verdad: la existencia humana es una fatiga, una lucha; y el gusto de la vida es el gusto de la complicación. No: la vida sencilla no es la vida genuinamente humana; la vida sencilla es patrimonio de los dioses, no de nosotros [...] El hombre desnudo representa la existencia humana en su crudo aspecto de problema, de asombro, de guerra y de símbolo confuso. El hombre desnudo es el hierofante del misterio.²³

Recordando que aquello que nos hace sobrellevar la vida es la conciencia, en esta tragedia. Existe la otra parte del hombre que es un conjunto de condiciones y cualidades, que se van a representar en su alma, en su cuerpo, en su personalidad, es un ser que es complejo, porque dentro de sí es un hombre pasivo-activo, es un hombre que crea y también contempla, es un hombre vegetariano, es un hombre carnívoro... En pocas palabras podemos decir, que es un hombre cambiante, así como su esencia. Entonces este concepto es demasiado amplio para poderlo esbozar en unas cuantas líneas.

22 *Ibidem*, 183.

23 Reyes, A. *obras completas III*, (México, Fondo de Cultura Económica, 1997), 168-170.

Conclusiones

Para poder hablar de los tópicos filosóficos en la obra de Alfonso Reyes, es una odisea en su obra, porque no podemos llegar a dar una estructura concreta, pero a través de esta breve anunciación de este trabajo ya se adelanta un avance de este proyecto, lo que no puede dar un luz de esperanza hacia una reivindicación de la historia de como ciertos personajes han jugado un papel fundamental pero los críticos los han dejado fuera por agregarles ciertas etiquetas que los dejan fuera del panorama de estudio. Así como a Reyes se le ha llegado a visibilizar pese a su obra de tamaño enciclopédica, otros han pasado lo mismo.

Hay que recordar una de las características principales de la filosofía mexicana, que en pocas palabras siempre esta apegada a la praxis, y mientras se piensa se ejerce, surgida de la originalidad resultado del pensar inmediato.

Bibliografía

- Reyes, Alfonso. *Diario I*. México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Reyes, Alfonso. *Obras completas tomo III*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Reyes, Alfonso. *Obras completas tomo XI*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Reyes, Alfonso. *Obras Completas tomo IX*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote*. (Madrid, Alianza Editorial, 1981.

Lo mexicano, lo indígena y lo femenino en la filosofía mexicana de la mitad del siglo XX

Raúl Trejo Villalobos

Universidad Autónoma de Chiapas

Introducción

A mediados del siglo XX, de las orientaciones del pensamiento que se cultivaban en México, destacó una en particular: la filosofía de lo mexicano. Con el apoyo teórico y conceptual del historicismo, la fenomenología y el existencialismo, se elaboraron y publicaron varios y diversos trabajos, entre los cuales destacan: *Análisis del ser de mexicano* (1952), de Emilio Uranga; y, *Fenomenología del relajo* (1966), de Jorge Portilla. Hasta aquí, dicho en términos generales, al parecer, no hay ningún problema. Y, sin embargo, lo hay. ¿A qué nos referimos? A que con la expresión “filosofía de lo mexicano” estemos incluyendo distintas cuestiones en un todo, borrando diferencias y dando por sentado, de alguna manera, lo criollo, lo mestizo y lo indígena, por un lado; y, por otro, hombres y mujeres, o lo femenino y lo masculino, en general. En este sentido, uno de los propósitos del presente trabajo consiste en traer a cuenta algunos otros textos en los que se hable concretamente sobre lo indígena y lo femenino, además de lo mexicano. En la medida que la expresión “filosofía mexicana” pueda expresar o significar una ideología nacionalista, otro de los propósitos consiste en atender, hasta donde sea posible, uno de los reclamos de Carlos Pereda en uno de sus últimos libros: *Pensar México* (2021). De hecho, empezamos con Pereda, posteriormente nos ocuparemos del tema con el que titulamos nuestro trabajo y terminaremos con algunas reflexiones provisionales.

Reclamos al entusiasmo nacionalista

Según Carlos Pereda, la filosofía en México, así como en casi todos los países de habla hispana, padece de tres vicios coloniales: el fervor sucursalero, el afán de novedades y el entusiasmo nacionalista. Estos tres vicios son una modalidad de la razón arrogante, la cual es una máquina de producir políticas de exclusión y se sostiene, entre otras cosas, con las siguientes máximas: “actúa exhibiendo una filiación,

real o imaginaria”, “actúa justificándote nada más que con desdén o desprecio”, “frente a dificultades con tu identidad de afiliado, blíndate”.¹ Con respecto al primer vicio, dice Pereda: “Se trata de la ansiedad por exhibir una identidad de afiliado a alguna Casa Matriz del Poder o del Pensamiento”. Con respecto al segundo, el afán de novedades, pretendiendo escapar del primero, “nos hallamos muy abiertos, pero no importa a qué, o más bien, a lo que venga, si lo que viene se acompaña de credenciales de afiliación a alguna Casa Matriz del Poder o de Pensamiento”. Para dejar de mirar hacia fuera, el tercer y último vicio colonial trata de mirar hacia dentro, a “lo que hemos sido y somos, y lo que ha sido y es la circunstancia que nos rodea”.²

De manera particular, del entusiasmo nacionalista, Pereda considera que “es un producto de la impotencia”, “es con frecuencia una tapadera de crímenes en las tierras que busca encubrir ese entusiasmo”, “es un distractor de los problemas presentes allí donde se produce tal entusiasmo” y “es un generador de traumas y resentimientos”.³ Por último, no está demás advertir que éste, como los dos vicios primeros, son también considerados como fetiches impuros, con lo cual se puede considerar que estos mismos vicios se pueden convertir en virtudes, siempre y cuando se hagan algunos cambios pertinentes al momento de plantear las problemáticas: seguir algunas máximas del pensamiento nómada. Por ejemplo, el vicio del entusiasmo nacionalista se puede convertir en un nacionalismo responsable o en la virtud del patriotismo. De aquí que en lo sucesivo, Pereda aborde cuatro reclamos, los cuales considera como de una prudencia metodológica.

El primero de éstos tiene que ver con el uso inocente, paralizante y estratégico de la expresión de la identidad (los primeros dos pueden ser desfavorables; y, el tercero, favorable); el segundo reclamo metodológico, consiste en la distinción entre explicación y argumentación, sobre todo en el ámbito de la lectura y la historia; el tercero, en el que se recuerda una de las estrategias del pensamiento nómada, esto es, el de la dirección descendente (en donde después de ocuparse de los objetos más abstracto se pasa a los más concretos, por ejemplo; otra de

1 Pereda, Carlos, *Pensar a México. Entre otros reclamos*, México, Gedisa, 2021, p. 25.

2 Pereda, Carlos, *Op. Cit.* pp. 26-29.

3 *Ibid.*, pp. 32-34.

las estrategias es la de los rodeos o la de la dirección en ascenso, de lo particular a lo general); y, por último, el cuarto reclamo metodológico, el del fortalecimiento de la razón porosa, a partir del cual se enfrentan dudas asumiendo numerosas afiliaciones y se introducen argumentos explícitos.

Una vez expuesto lo anterior, ahora abordaremos lo mexicano e iremos más allá de él: lo indígena y lo femenino, con la pretensión de no caer en el entusiasmo nacionalista y las implicaciones que hay en éste...

Lo mexicano, lo indígena y lo femenino

En este mismo libro, Carlos Pereda hace algunas críticas a la filosofía de lo mexicano, particularmente, a Emilio Uranga. Dice: “Uranga no conceptualiza el carácter accidental del ser como ese modo de nomadismo que es su historicidad. En cambio, realiza una transición descendente en su pensamiento, una transición hacia lo concreto, y convierte la ontología en antropología y hasta en una política de la identidad paralizante”.⁴ La crítica, enfatiza Pereda, se enfoca en este caso, directamente, al argumento del texto *Análisis del ser del mexicano*. A manera de contraejemplo, en otro de los capítulos, aborda y expone a Ignacio Ramírez y Luis Villoro como modelos de pensadores y filósofos que hicieron un buen uso del pensamiento nómada. En el caso concreto de Ignacio Ramírez, dice Pereda que incluso podemos encontrar esbozos de protestas en contra de la exclusión de los indígenas, las mujeres y los jornaleros, campesinos y obreros. Inspirado en este ejemplo del siglo XIX, ahora revisamos brevemente algunos textos como partes de la filosofía mexicana del medio siglo.

Conciencia y posibilidad del mexicano y *El Occidente y la conciencia de México*, ambos libros de Leopoldo Zea, publicados entre 1952 y 1953, representan, en buena medida, dos partes de un solo movimiento de reflexión filosófica. El primero consta de cinco partes, a saber: Toma de conciencia, La Revolución como conciencia, Comunidad y moral, Conciencia de lo negativo y de lo positivo y El mexicano como posibi-

⁴ *Ibid.*, p. 108.

lidad. El segundo, de tres: El Occidente como donador de humanidad, La conquista y la diferenciación social mexicana y Respuesta de la Revolución.

Nos detenemos en tres cuestiones: las nuevas ideas filosóficas sobre el hombre, la toma de conciencia de europeos y mexicanos (y, por supuesto, hispanoamericanos) sobre la realidad del nuevo orden mundial y algunas ideas sobre criollos, mestizos e indígenas. En cuanto a lo primero, dice Zea: “Como se sabe, la filosofía contemporánea ha venido a poner en crisis la idea tradicional del hombre tomada como sustancia o naturaleza inalterable. El hombre, a diferencia de lo que había venido sosteniendo la filosofía tradicional, no posee una naturaleza o esencia determinada. El hombre no es algo hecho, sino algo que va haciéndose”.⁵

Estas nuevas ideas trajeron consigo algunos cambios, en cierto sentido, con respecto al autoconcepto de europeos y mexicanos: en cuanto a los primeros, empezaron a dejar de concebirse como el modelo humano universal y como los donadores de humanidad para los otros, los no occidentales, los no europeos; y, en cuanto a los segundos, empezaron a cuestionarse su pasado, su identidad y su ser en tanto que mexicanos, sobre su lugar en el mundo y sus posibilidades. Con respecto al pasado, advierte Zea, en la relación entre Europa y América, ha habido una serie de regateos sobre la humanidad de los americanos en la época de la Conquista y en la época moderna; un regateo desde la perspectiva del historicismo hegeliano y uno más desde la perspectiva de la posesión de la técnica. Ante esta serie de regateos, todos expresión de una razón arrogante, para emplear las palabras de Carlos Pereda, ha habido también una serie de respuestas por parte de criollos, mestizos e indígenas.

A propósito de la Revolución y los años posteriores, dice Zea: “El indígena se ha incorporado, no tanto al espíritu de la Cultura Occidental, sino a una de sus formas que éste ha estimulado al entrar en contacto con nuestra América. La cultura mestiza que ahora empieza a perfilarse es occidental, ni qué negarlo, pero a pesar de ello, distinta, inconfundible. Esta distinción se la da esa parte que el indígena ha aportado, así como también se la da ese espíritu o modo de sentir la vida que, hemos visto, es propio del mestizo, hijo del blanco y la india que un accidente

⁵ Zea, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952, p. 19.

hizo surgir. La formación del mestizo y la incorporación del indígena, con respuestas al estímulo de Occidente”.⁶

Los grandes momentos del indigenismo en México, según Luis Villoro, son tres: el primero se gesta durante el siglo XVI –y, podemos agregar, que se extiende hasta el XVII– y consta de dos grandes concepciones, la del conquistador y la del misionero; el segundo, entre los siglos XVIII y XIX, en el que se distinguen tres etapas: la del humanismo ilustrado, la del romanticismo y la de la historiografía cientista; y, tercero y último, mismo que se inicia durante el siglo XIX y se extiende hasta la primera mitad del XX.

Luis Villoro se pregunta: “¿cuál es el ser del indio que se manifiesta a la conciencia mexicana? Con lo que no interrogamos por lo que el indio es en sí mismo, sino por lo que en el indio revelan aquellos que de él se ocupan”. Y, dice más adelante: “A lo largo de la historia, español, criollo y mestizo han expresado en concepciones unitarias este proceso de conceptualización de lo indígena”.⁷

Sus respuestas, breve y esquemáticamente, son las siguientes: en el primer momento, hay un movimiento de cercanía entre indígenas y españoles, pero hay una valoración negativa. El segundo momento, consta de dos etapas. En éstas, hay un alejamiento en el tiempo y en la situación, pero una valoración positiva. El tercer momento, que también consta de dos etapas, hay una valoración positiva que permite el acercamiento en el tiempo y en la situación. En el primer momento, el ser del indígena es presente y rechazable; el criterio relevante es la providencia. En el segundo, el ser del indígena es pasado (propio e impropio) y conservable; el criterio relevante es la razón (propia e impropia). En el tercer momento el ser del indígena es conservable, con un presente y un futuro (impropios e impropios); el criterio relevante es la acción, primero ajena y luego amorosa y personal.

6 Zea, Leopoldo, *El Occidente y la conciencia de México*, México, Porrúa y Obregón, 1953, p. 84

7 Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1979, p. 15.

Todos los capítulos en que consta *Sobre cultura femenina*, de Rosario Castellanos, publicada en el mismo año en que se publicó el libro de Villoro, podemos clasificarlos en cuatro partes: en la primera, se hace el planteamiento de la cuestión y se expone, irónicamente, el método; en la segunda, Rosario Castellanos, expone y propone una fenomenología de la cultura; en la tercera, parte nodal del libro, se distingue entre espíritu masculino y femenino, por una parte; y, por otra, los aportes a la cultura de hombres y mujeres; la cuarta y última, corresponde a las conclusiones. En lo que respecta a la distinción entre espíritu masculino y espíritu femenino, Rosario Castellanos dice: “Cuando definimos el espíritu como una conciencia de la limitación, la temporalidad y la muerte, como una actividad salvadora orientada hacia los valores y plasmadas en la cultura hablamos, casi sin excepciones, de espíritus masculinos”.⁸ Y más adelante, plantea como hipótesis, que “la incapacidad o la poca inclinación de la mujer por la cultura puede derivar de dos causas: o bien de la falta de percepción de sus límites y de su condición temporal y mortal, o bien de la falta de medios para la superación de esos límites y condiciones”⁹. Ambas hipótesis, posteriormente, las refuta.

Aunque le parece una pregunta superficial y conmovedoramente estúpida, Rosario Castellanos se cuestiona: ¿Existe una cultura femenina? Si se entiende por cultura la realización de los valores, dice, “los especialistas del tema y los no especialistas, es decir, todos, responden negativamente”. También responde: si la mujer no interviene en los procesos culturales no es porque sea incapaz sino por la falta de interés. “La mujer satisface su necesidad de eternizarse por medio de la maternidad y perpetúa, al través de ella, la vida del cuerpo, el cuerpo sobre la tierra”. La orientación de la actividad femenina hacia la dirección de la cultura *no es originaria ni auténtica*. “Entre las formas culturales la mujer escoge las más accesibles, las que exigen menor rigor y discipli-

8 Castellanos, Rosario, *Sobre cultura femenina*, México, FCE, 2018, p. 174.

9 Castellanos, Rosario, Op. Cit., p. 180.

na, las que son más fácilmente falsificables e imitables”,¹⁰ como, por ejemplo, la literatura.

Reflexiones provisionales:

Una de las primeras reflexiones, apresuradas y provisionales, en función y en el marco de las ideas que expusimos de Pereda, tiene que ver con Leopoldo Zea, esto es, en el planteamiento de lo mexicano frente a lo occidental, concretamente, lo europeo. Con esto queremos decir que si bien establece una diferencia entre lo europeo y lo mexicano también oculta otra diferencia, entre mestizos e indígenas. En este sentido, incluso, todavía plantea la idea de incorporar a los indígenas a lo nacional. En cuanto al problema de la distinción entre lo masculino y lo femenino, simple y llanamente no se cuestiona.

Otra reflexión posible, es con respecto a Luis Villoro, sobre todo, cuando habla de la “conciencia mexicana”, misma que puede considerarse como una especie de esencia transhistórica, aún cuando habla de lo español, lo criollo y lo mestizo y cómo es que lo indígena se ha manifestado a éstos.

Otra reflexión está con relación a Rosario Castellanos. Para empezar, consideramos favorable y conveniente su estudio y su reclamo. La limitante, sin embargo, podría resultar en su grado de generalidad, de manera que no aborda el problema de manera concreta en el caso hispanoamericano o mexicano. Por otro lado, probablemente habría que detenerse un poco más cuando pasa de hablar del espíritu en general al espíritu masculino o femenino.

Para terminar, nada más una promesa. La de seguir algunas otras propuestas de Carlos Pereda con respecto al pensamiento nómada y las políticas de la identidad y del reconocimiento con el propósito de no caer en las tentaciones de la razón arrogante en cualquiera de sus modalidades.

¹⁰ *Ibid.*, p. 216.

Samuel Ramos, humanismo y crítica cultural

Dr. Roberto Sánchez Benítez

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

En 1940, Samuel Ramos publica *Hacia un nuevo humanismo*. Ahí, su filosofía está vinculada a la denuncia de la crisis del poder-espíritu, de las ideas y la razón. En el nuevo humanismo habrán de alzarse desde abajo, desde el lugar donde el materialismo los ha colocado, los valores que autentifican el ser que somos. Sólo que el tema de un nuevo humanismo está asociado a las posibilidades de una filosofía propia de y en México, la cual habrá de partir de las consideraciones que hagamos, entre otras cosas, sobre nuestro pasado filosófico; por ello publica, en 1943, su *Historia de la filosofía en México*. *Hacia un nuevo humanismo* prosigue, en consecuencia, lo sostenido, de manera fundamental, en *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934). Ramos ya había interrogado el rostro del mexicano que la Revolución mexicana había dejado al descubierto: un ser cerrado, impenetrable e inaccesible. Había que volver la mirada, entonces, hacia esa intimidad arropada del mexicano, sede de muchos de nuestros gestos y características de la personalidad. Entre otros aspectos, había que estudiar la razón por la cual el futuro estaba erradicado de nuestra conciencia (aspecto que será retomado por Jorge Portilla en su *Fenomenología del relajo*, 1966), pero también el que esa desconfianza la proyecte hacia el exterior. Esta ponencia busca detenerse en este momento del “autonocimiento” del mexicano.

I

En su momento, Octavio Paz consideró el libro *El perfil del hombre y la cultura en México* como el único punto de partida que teníamos para conocernos. Una fue la tesis destacable en Ramos, de acuerdo con Paz, a saber, la de haber entendido que el mexicano “es un ser que cuando se expresa se oculta; sus palabras y gestos son casi siempre máscaras”.¹

¹ Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1987, p. 143. Por su parte, Ramos habrá de elogiar los argumentos e ideas de *El laberinto de la soledad* (1950), aunque tuviera algunas reservas con

Ramos le quiso poner inicialmente a *El perfil* el nombre de *El sueño mexicano*. Ahí sostuvo que “Creo en la salvación de México porque nuestra raza no carece ni de inteligencia ni de vitalidad; lo único que le falta es aprender.” Páginas adelante sostiene que cuando nuestra realidad es observada “sin ningún prejuicio desfavorable, se descubren valores insospechados cuyo conocimiento contribuirá, sin duda, a elevar la moral de la conciencia mexicana.” Ramos tuvo la convicción de que en México existía la urgente necesidad de cultivar el pensamiento; practicar la reflexión en todas y cada una de las actividades humanas. Muchos proyectos malogrados, errores y extravíos, más bien que a la maldad, deberían ser atribuidos a una falta de reflexión, al uso insuficiente e inadecuado de la inteligencia. Teníamos que buscar el conocimiento del mundo en general a través del caso particular mexicano. Ver el todo por medio de las partes. Esta idea tiene un sustento filosófico más que ser un sencillo planteamiento de carácter nacionalista. Ver con nuestra propia perspectiva el mundo que nos ha tocado vivir; hacerlo con nuestra verdad. Mundo que en efecto adolece de armonía, y cuya desorientación es posible palparla en la falsa actitud mental que tergiversa el sentido de los valores, y altera el orden natural de las cosas, en cuanto a su importancia. De una manera dramática, y a raíz de esta desconfianza hacia sí mismo, y hacia los demás, Ramos estableció que el mexicano sólo vive para el presente, lo inmediato, al día (como en efecto viven, desde el punto de vista económico, muchos mexicanos en pobreza extrema, de “prestado”). De ahí la desconfianza irracional que profesa a todo lo que le rodea, incluyendo a sus semejantes, la cual emana de ese núcleo carente de principios. Entre otros aspectos, y como consecuencia de ello, sostenía Ramos, el futuro está erradicado de nuestra conciencia.²

ellos, como puede verse en sus artículos publicados en *La República. Órgano del Partido Revolucionario Institucional*, de 1950 y 1951. Artículos no recogidos en las *Obras* del filósofo (Cfr. Héctor Aparicio, “Samuel Ramos examina el Laberinto de la soledad”, revista *Letras Libres* 01-01-2022, versión en línea en <https://letraslibres.com/revista/samuel-ramos-examina-el-laberinto-de-la-soledad/> (consultada en 02-05-2023). Carlos Fuentes, en *La región más transparente* (1958) --la cual da inicio al boom latinoamericano--, discute igualmente algunas de las tesis sobre el mexicano propuestas por Ramos, además de las del existencialismo y la ontología heideggeriana.

2 Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa-Calpe, 1977, p. 59.

Al vivir de esta manera, irreflexiva y caóticamente, sin plan alguno, nos alejamos de la reflexión, del pensar, ya que el pensar supone el esperar, y quien espera admite el futuro. De ahí entonces la fragilidad, la inestabilidad de la vida mexicana, y la necesidad de encontrar un pensar que fuera nuestro, además de que fuera un pensamiento del mundo. México tenía que desarrollar un pensamiento propio, conquistar sus propias verdades. Por ello, había que establecer cómo es “realmente tal o cual aspecto de la existencia mexicana” y, “cómo debe ser de acuerdo con sus posibilidades reales”.³ Es por ello que el estado de ánimo del mexicano revela un malestar interior, una falta de armonía consigo mismo. Una “debilidad” más habrá de agregarse, a saber, el hecho de que su impulso o agresividad natural no esté controlada, que su voluntad no tenga un control sobre sus movimientos.

El influyente “transterrado” español José Gaos consideró que Ramos “surge como el principal precursor del movimiento más interesante en el desarrollo reciente del pensamiento filosófico en México, que tiende a elaborar una filosofía del mexicano y de su cultura”.⁴ Su mérito radica en haber sido fundador decisivo de la filosofía del hombre y de la cultura mexicanos; es quien se asoma al abismo que implica hurgar en la identidad del mexicano, en sus valores e idiosincracia. Uno de los primeros ensayos que publica Gaos en nuestro país es precisamente “Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*” (1939), donde --señala a su vez Leopoldo Zea--, prácticamente saca del olvido al “apestado” libro, puesto ahí por una “mojigatería de un nacionalismo que no quería ver su realidad para superarla”.⁵ Gaos señala que el tema central del libro de Ramos es el futuro de la cultura en México, el cual no es concebido solamente como una consecuencia necesaria de los antecedentes históricos o de factores permanentes, colectivos o sociales y psicológicos-étnicos que se analizan en la obra, sino “como el resultado posible de una voluntad nacional consciente”.⁶ Libro de psicología nacional. Serán los conceptos de “cultura derivada”, “cultura

3 Ramos, S., *ibid.*, p. 136.

4 Gaos, José, “La filosofía en México”, *Obras completas*, México: FCE, vol. III, p. 532.

5 Zea, Leopoldo, “Prólogo a la filosofía mexicana de José Gaos”, en Gaos, J., *Obras completas*, México: FCE, vol. III p. 5.

6 Gaos, J., “Samuel Ramos. *El perfil del hombre y la cultura en México*”, *Obras completas*, México: FCE, vol. VI, p. 149.

criolla”, “imitación”, “asimilación de la cultura”, “presencia histórica”, los que son citados por Gaos, como componentes del órgano lógico de análisis empleado por Ramos para estudiar la cultura mexicana.

Para ello habría que desembarazarse de ese sentimiento inconsciente de “inferioridad” que nos impide tener otros destinos. El doctor Zea comentaba, en este sentido, que sacando a flote este “inconsciente mexicano” se podían eliminar “sus perniciosos efectos y orientar a este hombre (el mexicano) por el camino de su autenticidad, por el camino que le corresponde como individuo formado por dos culturas que no tienen por qué entrar en conflictos, y, sí, deben ser asimiladas”.⁷

Muchos de los aspectos que forman parte de nuestra idiosincracia, heredados por la historia, habrían de desaparecer en cuanto supiéramos más de nosotros mismos a la manera socrática del “conócete a ti mismo” ya que, señala Ramos, “los fantasmas son seres nocturnos que se desvanecen con sólo exponerlos a la luz del día”.⁸ Complejos que tienen su origen en una falsa estimación de valores por lo que se refiere a lo propio o a lo ajeno. Si el mexicano tiene una “idea deprimente de su valía” es porque se ha fijado en valores de comparación que cambian de magnitud conforme al punto de vista que se elija. Bastará volver la vista a lo que somos, a la riqueza potencial que anida en nosotros mismos para fijarnos metas más acordes con ello, y no caer en desilusiones que sólo se producen cuando miramos lo que no podemos hacer de acuerdo con nuestras circunstancias. La desproporción entre lo que se quiere y lo que se puede es lo que nos ha conducido a muchos desatinos y, sobre todo, a no valorar lo que somos. El sentimiento de inferioridad es un defecto de los verdaderos recursos del sujeto a los fines que se propone realizar. Representa un déficit del poder con respecto al querer.

Para Ramos, su así llamado “sentimiento de inferioridad”⁹ es un vicio del carácter del mexicano, aunque no exclusivo de él. La diferencia

⁷ Zea, L., *op. cit.*, p. 35.

⁸ Ramos, S., *El perfil del hombre y la cultura en México*, ed. cit., p. 65.

⁹ El historiador michoacano Raúl Arreola Cortés ha dejado la semilla de la inquietud de si la idea de este complejo, además de la fuente directa de las lecturas sobre Freud, Jung o Adler, la pudo haber reforzado Ramos a partir de una de las más interesantes novelas sobre México escritas por un extranjero, a saber, *The Plumed Serpent (Quetzalcóatl)*, de D.H. Lawrence, escrita ocho años antes de la obra de Ramos, en donde en una escena de toros descrita en el primer capítulo, en la que un protagonista le explica a otro la forma en que se encoleriza, encontramos la expresión “complejo de inferioridad”: “The fellow struggled with his

con otros países es que, en el nuestro, adquiere magnitudes de masa; es una deficiencia colectiva, producto de nuestra historia. Lo que trasluce este sentimiento, en sus manifestaciones, es la afirmación de la propia individualidad a costa de los demás. El fallo es tajante: “El individuo afectado por el complejo de inferioridad es un inadaptado a su mundo, porque existe una inadaptación dentro de sí mismo, un desajuste de sus funciones psíquicas que desequilibran la conciencia”.¹⁰ Y lo que es más, donde existe un sentimiento de inferioridad, considera Ramos, surge la ambición desmedida del poder, lo cual quiere decir “la primacía en un mundo en que todas las cosas son vistas bajo la óptica de lo superior y lo inferior”. Síntoma pues de una inadaptación a la vida en comunidad.

En su libro -“exposición cruda, pero desapasionada, de lo que a nuestro parecer constituye la psicología mexicana”-, Ramos señala que no recuerda haber conocido algún otro con el propósito que él se planteó. El libro surge de un deseo vehemente de encontrar una teoría que explicara las modalidades originales del hombre mexicano y su cultura¹¹, lo que implicaba una interpretación de la historia de México, así como a descubrir ciertos vicios nacionales, cuyo conocimiento, señalaba Ramos, “me parecía indispensable como punto de partida para emprender seriamente una reforma espiritual de México”. Es por ello que el “sentimiento de inferioridad” no fue, o ha sido, sino la desproporción que existe entre medios y fines, entre lo que se quiere y se puede. Para Ramos, ello comenzó con la Conquista y la Colonia, para manifestarse netamente durante el período independentista.¹²

Mexican city-bred inferiority complex”, o bien que “«There are all sorts of inferiority complex, and the city Mexican has a very strougsort, that makes him all the more agressive, once it is roused” (“y el mexicano de la ciudad tiene un tipo muy fuerte, que lo hace aún más agresivo, una vez que se despierta”). Ramos acompañó al escritor norteamericano a una corrida de toros en una visita que hiciera a México en 1924. Por otro lado, y como se sabe, el más destacado integrante de los “hiperiores”, Emilio Uranga disintió de su maestro Ramos ya que, para él, más bien, el sentimiento de inferioridad es una “insuficiencia”: “Lo que no creemos empero es que sea una explicación última sino en todo caso penúltima”. Así “Ramos cree que el mexicano ‘realmente’ es inferior, mientras que sólo ‘idealmente’ es insuficiente, mientras que yo creo que ‘realmente’ es insuficiente mientras que sólo idealmente es inferior” (Raúl Arreola Cortés, *Samuel Ramos: la pasión por la cultura*, México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997: s/p).

10 Ramos, S., *op. cit.*, p. 113.

11 Ramos, S., *op. cit.*, p. 10.

12 Por lo demás, Samuel Ramos otorgará al problema ético-religioso en la historia de nuestros pueblos un lugar destacado. Por ejemplo, la tradición intelectual es una variación sobre el tema del espiritualismo: ver-

En el análisis psicológico de Ramos, el mexicano es puesto, por vez primera, en el “diván” con el objeto de que “exorcice” el pasado, y no la continuidad de su presente. Una tarea colectiva que habría de permitir una toma de conciencia de sí mismo, de su pasado, y que hiciera una crítica de aquello que ya no iba a poder servir más en el camino hacia el futuro. Cuerpo-signo, el mexicano se iba a constituir en síntoma de profundas contradicciones, traumas, omisiones, prohibiciones, rechazos, anulaciones, desplazamientos, resentimientos, a cuyo esclarecimiento debería estar, no sólo el filósofo-psicólogo, sino las mismas instituciones públicas a través de la educación, sobre todo, tratando de corregir las “malformaciones espirituales”. Recuperar el “ser auténtico” detrás de todos los disfraces, de todas las modas y formas de ser importadas para “importar más”, y buscar el reconocimiento de los demás en esta inautenticidad. Afirmación desmesurada de la personalidad --sostenía Ramos--, que refleja, de manera muy nítida, la existencia del “complejo de inferioridad”. El México contemporáneo “nace” cuando las civilizaciones europeas son ya “mayores”, de ahí ese sentimiento frente a lo que se impone de manera forzada y “desventajosa”, lo cual ocurrió de manera destacada a partir de la Independencia. Ramos aclara, de inmediato, que no se trata de que el mexicano *sea* inferior, sino de que *se sienta como tal*; es una autopercepción que se crea en él en el momento en que distiende la escala de valores a los que debe prestar atención, no tomando para ello en cuenta sus circunstancias. Tal sentimiento es “una ilusión colectiva que resulta de medir al hombre con escalas de valores muy altos, correspondientes a países de edad avanzada”.¹³

II

En su destacado estudio sobre Samuel Ramos, Juan Hernández Luna sintetizó los cuatros ejes cardinales de su nueva forma de filosofar en México, para la cual la cultura mexicana ya se había preparado durante

dadera voz de la raza hispanoamericana representada en Darío, Rodó, Bolívar o Martí. La falta de atención a este ámbito propicia la tergiversación de los valores e ideales “y hace vivir al individuo en un mundo ilusorio, porque atribuye a su ‘yo’ y a las cosas magnitudes falsas.” (Ramos, S., *El perfil del hombre y la cultura en México*, ed. cit., p. 73)

13 Ramos, S., *op. cit.*, p. 52.

cuatro siglos, a saber: “*una* investigación sobre la cultura mexicana, *un* conocimiento del hombre de México, *una* reflexión sobre la crisis del humanismo y *una* meditación de nuestro pasado filosófico”¹⁴. En particular, de *Hacia un nuevo humanismo*, José Gaos vaticinó que sería “sin adjetivos, un acontecimiento”¹⁵, un “breviario de la filosofía actual”, de Husserl a Heidegger. En ella será notoria la influencia de Scheler o de Hartmann. En este libro habrá que buscar la filosofía de Ramos, así como la denuncia de la crisis del poder-espíritu, de las ideas y la razón. En el “nuevo humanismo” habrán de alzarse desde abajo, desde el lugar donde el materialismo los ha colocado, los valores que autentifican el ser que somos.

En el planteamiento ramosiano, la civilización contemporánea habría despojado al individuo de su libertad, aprisionando al espíritu con múltiples ligaduras, imponiéndole una personalidad extraña. Tanto la voluntad, como los sentimientos, las aspiraciones y vocación del individuo se volverían impotentes ante esta máscara que el exterior le impondría.¹⁶ Tal sería la tragedia del hombre contemporáneo, ahí donde sus creaciones materiales e ideales se rebelan contra él, y donde su dignidad se va perdiendo, a la vez que su nivel de existencia se rebaja. A partir de lo anterior, puede entenderse el que Ramos haya concebido a la filosofía como una investigación de la conciencia normativa, y que su misión no se limite a comprender el hombre empírico, sino además, como idea, es decir, lo que el hombre debe ser.

El “hacia” que figura en el título del libro indica la necesidad de pasar de consideraciones generales al tema del pensar propio, mexicano y latinoamericano, ahí donde se ha demostrado la asimilación de las ideas filosóficas fundamentales del siglo XX. Tal humanismo será uno de los aportes más decisivos de la obra de Ramos, ya que se suma a la renovación de la metafísica en sentido espiritualista, y en contra del positivismo; aporte que se agregará al monismo estético místico de José Vasconcelos y al personalismo de Antonio Caso.

14 Hernández Juan, *Samuel Ramos (Su filosofar sobre lo Mexicano)*, México: UNAM, 1956, p. 10.

15 Gaos, J., “*Hacia un nuevo humanismo*”, en Gaos, J., *Obras completas*, México: UNAM, 1990, vol. VI, p. 153.

16 Ramos, S. “*Hacia un nuevo Humanismo*”, en *Obras completas*, UNAM: México, 1990, vol. II, p. 10.

De la misma manera, en este libro, Ramos asentó la posibilidad de crear una “antropología filosófica” la cual, naciendo de la aparición de una nueva conciencia de la vida humana, que ya no se satisface comprendiéndose por “secciones o fragmentos”, sino que se descubre a sí misma como un todo unitario, habrá de analizar “lo que necesariamente pensamos en la idea del hombre, antes de tomar cualquier posición doctrinaria.”¹⁷ “Conciencia” es, para Ramos, la capacidad de retener imágenes de lo pasado, y proyectar la imaginación hacia lo porvenir. Es la conciencia la que otorga a la existencia humana su dimensión temporal.

El tema de un nuevo humanismo se encuentra asociado a las posibilidades de una filosofía propia de y en México, la cual habrá de partir de las consideraciones que hagamos, entre otras cosas, sobre nuestro pasado filosófico. De ahí que en 1943, como se ha señalado, Ramos publique una *Historia de la filosofía en México* que, de acuerdo con lo que señala Gaos en la nota necrológica que escribió sobre el pensador michoacano, “tiene el mérito de ser la primera obra sobre el tema”.¹⁸ Pero será también en el campo del arte donde Ramos busque esta filosofía propia.¹⁹ El nuevo humanismo al que tendieron las ideas de Ramos forman parte de ese proyecto de diagnóstico sobre el mexicano que elaboró en los años 20s, y cuyos avances fueron publicados en la famosa revista *Contemporáneos*. Para acceder al mismo, el mexicano tenía que ser exigido en tareas más reflexivas, en una reubicación de sus fines e ideales. Verdades nada cómodas y tareas nada fáciles como lo pudo atestiguar la censura que recibió el libro en su momento. De ahí la cita de Nietzsche que llegó a utilizar al inicio del capítulo sobre la “Psicología del mexicano”: “¿Qué dosis de verdad puede soportar el hombre?”

El conjunto de los accidentes históricos de México habría sido el causante de nuestra “vida anormal”, “extraviando la evolución psíquica de los mexicanos por caminos oscuros”. La formación de nuestro carácter a través de los siglos habría sido un proceso discontinuo, “impulsado por

17 Ramos, S., *ibid*, p. 28.

18 Gaos, J., “Samuel Ramos (nota necrológica)”, *Obras completas*, México, UNAM, 1996, vol. VIII, p. 621.

19 Recuérdese que su tesis doctoral *Filosofía de la vida artística* se publica en 1950, mientras que sus *Estudios de Estética* lo serán en 1963, bajo la influencia dominante de la fenomenología como método.

móviles inconscientes”.²⁰ Habríamos, entonces, equivocado el destino, caminando desorientados. Ramos creía que habíamos llegado al momento en el cual éramos capaces de detectar este vacío, que “llevamos en nuestro ser”, y que contábamos con la voluntad firme de colmarlo. La tarea que debimos echarnos a costas, desde entonces, fue la de ser auténticamente hombres, la de crearnos una personalidad moral, ahí donde seríamos capaces de conquistar una segunda libertad, en relación con la de la Independencia: destruir los complejos nocivos de autoestima, derivados de criterios europeos adoptados sin más a nuestra realidad. Ramos sostenía que el hombre no es un ser acabado en el sentido de poseer por siempre una misma naturaleza o identidad, un mismo ser o realidad, sino que esta naturaleza se encuentra dada en el tiempo; es un proceso, un camino de realización cuyo impulso nace de sí mismo: un ser que actualiza constantemente propósitos que es capaz de representarse en ideas.

El ser humano debe estar constantemente descubriendo su destino. De esta manera, y retomando de Kant una célebre frase, Ramos consideraba al hombre, por ejemplo, como “ciudadano de dos mundos”: el de la realidad y el del valor, el del ser y el del deber ser, de modo que es posible, a partir de las escalas de valores, deducir las distintas psicologías humanas. El hombre sería así un puente peculiar entre el no-ser y el ser, proyecto y actualidad. Si algo caracteriza al hombre será proponerse fines, el que deba descubrir su destino. Es en la cultura donde el hombre descubre la “finalidad que exige para su existencia”. Finalidad que consiste en crearse a sí mismo, enriqueciendo su vida a cada paso con valores nuevos.²¹ La cultura es uno de los medios por los cuales el ser humano amplía su horizonte hasta llegar a una visión universal de las cosas, de la cual depende su concepto de vida. Es por ello que, en un caso como el nuestro, deberíamos aprender de la cultura lo que en ella existe de disciplina intelectual y moral.²²

Para el autor de *Historia de la filosofía en México*, la apreciación de los valores es conseguida gracias a la apertura de la conciencia del individuo hacia la realidad y a partir de una cierta desposesión de sí mismo. Toda valoración se encuentra condicionada por la noción de valores pu-

20 Ramos, S., *El perfil del hombre y la cultura en México*, ed. cit., p. 99.

21 Ramos, S., “Hacia un nuevo humanismo”, ed. cit., p. 33.

22 Ramos, S., *El perfil del hombre y la cultura en México*, ed. cit., p. 96.

ros. Por encima de la realidad, la cual considera Ramos como deficiente, la conciencia abre al mundo ideal de los valores, en cuya virtud sabremos cómo debe ser el hombre. La cultura, en términos generales, es lo que debería tener como finalidad despertar la más amplia conciencia de estos valores. Solo que el acceso a los mismos no es directo para la mayoría de los hombres: existen individualidades “superiores” --les llama Ramos--, artistas, reformadores morales, que los descubren para después comunicarlos a los demás. Cultura y conciencia de los valores serán finalmente, sinónimos para el pensador michoacano.

Para Ramos estaba claro que vivimos en una época de crisis que alcanza a todos los ordenes de la existencia humana y que, en el campo del espíritu, “ha determinado una confusión de ideas y valores”.²³ Es por ello que la “salvación” del hombre no va a depender exclusivamente de modificar las condiciones materiales, sino que también dependerá de la reedificación de su mundo espiritual, al que pertenecen los fines valiosos, de los cuales sólo se podrá tomar conciencia a partir de la cultura en la que se vive.

Conclusión

El humanismo propuesto por Ramos debe promover una idea del hombre basada en el reconocimiento de un orden objetivo de realidades y valores, que son el apoyo y la norma de las funciones humanas. Para Ramos fue evidente que el descubrimiento de los valores es un hecho que afecta la configuración de la vida psíquica. Los valores son “como nuevos puntos de atracción capaces de despertar y reunir en dirección suya sentimientos, imágenes, ideas que cambian el panorama de la vida interior”.²⁴ Al transitar los valores por el ser humano transforman su intimidad y lo convierten en persona. Como tal, el ser humano es, además de sujeto, un ser que tiene conciencia de los valores y que es en sí mismo un valor. Ser en formación, el mexicano, desde la perspectiva de Ramos, se encontraba, en aquellos años 30s del siglo pasado, en su “etapa ontológica” inicial²⁵, siendo posible la orientación de su proceso

23 Ramos, S., “Hacia un nuevo humanismo”, p. 15.

24 Ramos, S., *ibid.*, p. 63.

25 Hernández J., *op cit.*, p.161.

de humanización hacia la “meta del *hombre concreto*, del *hombre integral*”. Un hombre nuevo para un México nuevo. El nuevo humanismo sería una superación del conflicto espíritu y materia en el ser humano. Unidad de acción y vida.

En consecuencia, habría que escapar, entre otras cosas, de un sentido reduccionista, utilitario e instrumental de la inteligencia y del pensar, tomando plena conciencia del sentido que pudiera tener como árbitro de la acción humana. En el fondo, lo que se ha podido sostener al respecto, a lo largo de los últimos años, creemos que no ha variado mucho: de lo que se trata es precisamente de llevar a cabo una liberación de la propia conciencia histórica, como parte de aquella otra tan necesitada liberación social y cultural de los pueblos hispanoamericanos. Autognosis y conocimiento de la circunstancia particular, de lo propio y original en esta confluencia de culturas que nos ha dado origen: conciencia de la accidentalidad de nuestra cultura y ser. Descripción del ser histórico y cultural ya que de lo que se trata es de efectivamente perseverar en esa “universalidad de los valores que originó la cultura occidental”. Un esfuerzo en el cual el pasado, y las diferencias a que ha dado lugar, no sigan negándose, y que no tengamos que anhelar perpetuamente, en la angustia detectada por Ramos, lo que disiente de los auténticos anhelos y medios, como si nunca hubiésemos sido nada. Se trata de repensar nuestras herencias plurales como forma de atender el presente y abrirnos hacia el futuro; evitar caer en las falsas polaridades y extremismos irrenunciables representados por obstinados nacionalismos, y en las posturas que denigran lo propio en aras de modelos y espejismos extranjeros.

Samuel Ramos y su crítica a la juventud utopista como una juventud despolitizada

Rodolfo Isaac Cisneros Contreras

Facultad de Filosofía y letras, UNAM.

Facultad de estudios superiores Aragón, UNAM.

Inicio el escrito con una cita sobre Samuel Ramos visto por otros filósofos mexicanos del siglo XX. El primero de ellos será Francisco Larroyo, tan querido por la educación y la pedagogía mexicana, ya que hay que tener presente que él fue el creador del Colegio de Pedagogía de la Facultad de Filosofía y letras de la UNAM. Precisamente este breve escrito buscará analizar o apenas esbozar las ideas de Samuel Ramos sobre la noción de infancia, de política, de ignorancia de esta y, principalmente, de la relación de ellas con su concepción de juventud. Dice Francisco Larroyo de Ramos lo siguiente en su libro *La filosofía iberoamericana*:

El mexicano Samuel Ramos (1897- 1959) sustenta una concepción filosófica en torno de la cultura mexicana de cara a ideas freudianas, existencialistas e historicistas. Busca una herramienta para manipular tan concreta realidad, y encuentra en una de las fundamentales ideas de la doctrina de la razón vital de Ortega y Gasset (“yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”) el principio apetecido.¹

Sabido es por cualquier lector de Ramos, que el concepto central en su estudio del alma y del ethos del mexicano es el “sentimiento de inferioridad”, que, como señala en la cita Francisco Larroyo es de raigambre freudiana, si bien tiene una lectura que se explica como existencialista, sobre todo en cuanto al análisis del mexicano de la ciudad se refiere. En lo que respecta a las ideas historicistas de Ramos mencionadas por Larroyo, son muchos los textos que hacen referencia a ellas, por ejemplo *Veinte años de educación en México* y su *Historia de la filosofía en México* (1941 y 1943, respectivamente). Aunque considero que habla del carácter histórico, es decir, adquirido en una época bien

1 Larroyo, Francisco. *La filosofía iberoamericana. Historia. Formas. Temas. Polémica. Realizaciones.* P. 198.

precisa y frente a una cultura bien precisa del citado “sentimiento de inferioridad” (en el siglo XIX y frente a la cultura europea en general y la cultura francesa en particular).

Ahora bien, Samuel Ramos inicia su breve capítulo (apenas seis páginas), intitulado “Juventud utopista”, que forma parte del libro aparecido en 1934 *El perfil del hombre y la cultura en México*, hablando del espíritu de inmadurez de la juventud y su incapacidad para desenvolverse en la vida política del país. Ese capítulo no tuvo ni ha tenido en la historia reciente la atención que han recibido capítulos como “Psicoanálisis del mexicano” o “Sentimiento de inferioridad y educación”, de los cuales, no obstante, hablaré tangencialmente o como asumiendo su lectura o sus ideas principales. Desde la filosofía de la educación, me parece relevante preguntarnos cuál es la concepción que Samuel Ramos tenía sobre la juventud, pues ya en “Psicoanálisis del mexicano” habla de esa taxonomía del alma y del *ethos* del mexicano, pero no da oportunidad para ver cuál es la concepción que tiene de juventud y menos aún de infancia, punto que me parece esencial para terminar de comprender las posibles salidas al sentimiento de inferioridad adquirido de manera histórica. Pues bien, en ese sentido, me percaté de que Ramos habla de la juventud con cierta prudencia, cierto, pero también con distancia y, sin lugar a dudas, de manera crítica y severa, lo cual se deja ver en el mismo título, ya que al hablar de juventud y de utopía, lo hace con una carga negativa o peyorativa. Dice Ramos: “¿A qué se debe este fenómeno acaecido en México del predominio social e intelectual de la juventud?”². Y poco más adelante, sostiene Ramos:

Cuando los hombres de la revolución empiezan a sustituir a los hombres del antiguo régimen, los hombres hacen su aparición en la vida pública. De entonces acá, hemos visto altos funcionarios, ministros de Estado, por ejemplo, de menos de treinta y cinco años. No cabe duda que los años posrevolucionarios han constituido en este país una época de jóvenes [...] el fenómeno no es exclusivamente mexicano, pues también en otros países del mundo se ha presentado, aunque no sé si con la misma intensidad que en México.³

2 Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*. P.122.

3 *Ibidem*. P. 123.

Jóvenes que en el México posrevolucionario y en el caso del texto que desde 1934 en pleno cardenismo se desempeñan como altos funcionarios o incluso como ministros de Estado, y que siendo jóvenes, padecen en su mayoría de un desconocimiento de su país y de ignorancia que, en tanto tal, siempre acarrea problemas y genera desventajas, injusticias y desigualdades. Más adelante dice Ramos:

México es uno de los países que más oportunidades ofrece a la juventud. Desde hace unos veinte años los puestos directivos de la sociedad, las letras, la política, se han ocupado por jóvenes, cuyo espíritu ha dado el tono dominante a la vida del país. En las profesiones liberales y, sobre todo, en la política, ha podido entrar cualquier individuo antes de cumplir los treinta años, y ejercer, casi en el acto, una influencia directiva en el campo.⁴

¿Cuál podría ser el interés o la preocupación político-filosófica, o educativa de Ramos sobre la relación entre juventud y vida política de un país? México, nos señala Ramos, es un país que brinda oportunidades a los jóvenes mexicanos de participar en la vida activa del país, no obstante, el joven mexicano, o la mayoría de ellos, tienen un profundo desconocimiento de su país, siendo esa ignorancia la principal causa de proponer utopías en lugar de acciones políticas y educativas reales y viables. Ahora bien, por otro lado y a causa de lo anterior, vemos que los jóvenes ignorantes de la realidad del país, terminan proponiendo acciones políticas, artísticas, educativas, etc., con un carácter gerontocrático e irreal. Considero que Samuel Ramos no descalifica a la juventud mexicana en sí misma, sino su espíritu de inmadurez que, llevado a la vida política nacional, termina afectando, evidentemente, no solo a su propio espíritu sino al país entero, preocupación que, por cierto, encontramos desde los primeros diálogos platónicos. La relación ignorancia

⁴ *Ibid.* P. 122. Es importante ver lo que dice Ramos de la juventud con espíritu de inmadurez atendiendo a su propia vida. Juan Hernández Luna publica un libro sobre la vida y obra de Ramos en 1956, cuando era secretario de la FFyL y tres años antes de la muerte del filósofo. A partir de ese libro sabemos que “En 1920 (Ramos tenía 22 años) Vasconcelos lo llevó a colaborar en la Secretaría de Educación Pública y, desde esa fecha, o se desligó de las tareas educativas, la administración o en la cátedra hasta su muerte. “En la Secretaría de Educación, Ramos fue jefe de Extensión Universitaria, oficial mayor y jefe de cooperación intelectual. En la UNAM, Ramos enseñó en la Escuela Nacional Preparatoria y en la Facultad de Filosofía y letras. Más tarde fue director de la propia facultad y coordinador de Humanidades. Y desde 1952 fue miembro de El colegio Nacional. “Los filósofos mexicanos del siglo XX”. En Salmerón, Fernando. *Filosofía e historia de las ideas en México y América Latina*. P. 62.

y política, o saber y política es de viejo cuño y ahora con Ramos nos permite pensar la educación de la infancia y de la juventud misma.

La noción que de juventud tiene Samuel Ramos contribuye a la filosofía de la educación en cuanto nos deja ver su propia concepción de ser joven en pleno cardenismo y, por otro lado, su idea implícita de infancia, madurez y vejez, así, hay una visión política, filosófica y educativa de las edades del hombre y la tarea que le es propia a cada una en Ramos. ¿Cuáles son los efectos que se han dejado sentir en la vida mexicana por la acción de la juventud? La respuesta es pesimista, pues ha habido más estragos que acciones benéficas. Esto sucede porque para Ramos, las etapas de la vida no son preludios una de la otra, tampoco hay en su concepción rastros de evolucionismo; los niños tienen que ser niños, los jóvenes tienen que ser jóvenes, los hombres maduros estar en la madurez y lo mismo con la vejez, es decir, la juventud no es un momento de tránsito o de preparación para la edad adulta, habría que aprender, según Ramos y como filósofos de la educación, aprender a dejar reposar, a descansar en ella misma cada etapa de la vida (¿no es en cierta medida el propio Ramos quien despolitiza a la juventud?)

Los esfuerzos educativos tienen que estar dirigidos hacia la promoción de que las instituciones educativas logran que los niños sean niños y los jóvenes eso, jóvenes. Ni la infancia es preparación para la juventud ni la juventud para la edad adulta, pero entonces ¿cómo tendrá lugar la educación política en la edad madura? Lo que pienso es que Ramos despolitiza tanto a la infancia como a la juventud, es decir, claro que hace una distinción entre la ignorancia y el desconocimiento del país, pero considero que eso no implica que tanto el niño como el joven estén completamente despolitizados, como si no hubiera en ellos una noción de justicia, de participación, de repartición, no importa si son juguetes, lo relevante es que Ramos asume una noción de política como una acción de hombres y en específico de hombres que se encuentran en la madurez. Afirmo Ramos “Orientar, por ejemplo, la educación infantil exclusivamente hacia esos objetivos (la edad adulta), es desvirtuar la niñez. Uno de los fines más importantes que todas las instituciones para la educación de la infancia deben realizar, es el de permitir que el niño llegue a ser plenamente niño. Otro tanto se puede decir de la juventud; también ella posee su mundo y sus intereses peculiares, sólo

que ya el joven puede actuar en la vida y tiene responsabilidades que lo obligan a subordinar su conducta dentro de ciertas disciplinas. [...] Hay desde luego, campos que son casi exclusivos de la juventud, como los deportes, en donde aquellos son los únicos que pueden suministrar campeones. Los jóvenes son útiles en todas aquellas actividades que demanden impulsividad y dinamismo”.⁵ Esto se complementa con la inclinación de la juventud por “actividades intelectuales que requieren de una cierta abstracción e idealismo, como la poesía y la filosofía”.⁶ Ahora trataré de descubrir la noción de infancia y de juventud que hay detrás de las afirmaciones de Ramos y su relación con el impedimento de hacer o participar en la vida política del país. Hay elementos para suponer que Samuel Ramos considera la política como una tarea del hombre maduro, y que otras actividades como el deporte, o bien otras que impliquen cierta abstracción e idealismo como la poesía y la filosofía”, visto más de cerca, coloca a la filosofía como parte de las actividades propias de la naturaleza o del espíritu joven. Esto es problemático desde nuestros días (que ya lo es en la suya) y desde la filosofía de la educación e incluso de la filosofía con niños. ¿En qué se basa Samuel Ramos para considerar la política como propia de la edad adulta y la filosofía como propia de la juventud? Es decir, personalmente no considero que la filosofía y la política se puedan desentender, es más, podría afirmar que filosofía y política son congénitas o, dicho de otra manera, son un binomio inseparable si bien una no es reducible a la otra.

Hoy en día, no estaríamos de acuerdo en pensar una separación entre filosofía y política por un lado y, por el otro, en asumir tareas propias para las etapas de la vida. Sabido es por la filosofía con niños que ellos ya son, de suyo, filósofos en el sentido pleno de la palabra (Michel Onfray. *La comunidad filosófica*. “El asesinato de los niños”, José Ezcúrdia *La historia de las preguntas y Filosofía para niños. La filosofía frente al espejo*). Ahora bien, si como he dicho, la filosofía es congénita con la política pero irreductible a ella, el niño tanto como el joven es filósofo como es político. El texto de Ramos “Juventud utopista” asume el conocimiento del país como condición necesaria e inexorable para la política, pero insisto, asumiendo en Ramos que ni el niño ni el joven

⁵ *Ibid.* P. 124.

⁶ *Idem.*

hacen, ya de suyo, filosofía y política. Probablemente todo eso forme parte de cierto adultocentrismo exacerbado (Ramos siempre se refiere a México como un país joven), ya sea de la infancia y la juventud, ya sea del propio país, sostiene Ramos “Como México es un país joven, resulta que nuestra política está afectada por las debilidades de la juventud que tiene como nación y por la de los individuos que personalmente la orientan y trabajan en ella”.⁷ País joven y dirigido por jóvenes, ambas características podrían llevarnos a una especie de estancamiento que según Samuel Ramos solo la edad madura podría resarcir.

Un país joven dirigido por jóvenes puede caer con facilidad en propuestas idealistas hechas por la juventud que Ramos califica de utopías. La propuesta que nace desde la ignorancia y el desconocimiento recibe en Ramos, pues, el nombre de utopía. ¿Qué lleva a Ramos a creer que la juventud incursiona en política?

Cito:

La política representa el objeto más codiciado por la voluntad de poderío, sencillamente porque es la facultad de realizar por medio del “poder” ciertos fines humanos dentro de la sociedad. En lo general, los mexicanos se interesan en la política porque en ellos se encuentra exaltada la voluntad de poderío. Pero el joven se interesa, especialmente, o por un idealismo generoso o porque la exaltación y el apasionamiento de la política por razones inmorales -el lucro, por ejemplo- son, en todo caso, un efecto de la corrupción.⁸

“Ahora bien: el utopismo de México obedece, a mi juicio, a una falta de sentido de la realidad, que es precisamente, uno de los rasgos psicológicos más notables de la edad juvenil”.⁹ En Ramos no está presente todavía lo que se entenderá después por Utopía, como posibilidad ontológica, política, filosófica y educativa de realización del proyecto antropológico de una época precisa. Lo que es más, la utopía es juvenil, es, para Ramos, demasiado abstracta e idealista, tiene ese sesgo del deseo de cambio acompañado de inmadurez, ignorancia y desconocimiento, en este caso, del país, de la realidad del país. Vemos entonces que hay

⁷ *Ibidem*. P. 125.

⁸ *Idem*.

⁹ *Id.*

aquí otra veta de investigación posible en el mismo pensamiento de Ramos, como puede ser Utopía y realidad. Este rasgo psicológico de la juventud, el de la pérdida del sentido de la realidad, es el fardo que pesa sobre ella como etapa de la vida y de la vida del joven país que es México.

Es propio también del espíritu joven no interesarse en la realidad como tal, a la que es relativamente indiferente. El joven se interesa, sobre todo, en sí mismo, y el mundo que le rodea sólo existe para él en cuanto que puede exaltarle sus sentimientos individuales. Esto es lo que se llama una mente “introvertida”, y la introversión es uno de los más grandes obstáculos que pueden interponerse para el conocimiento objetivo de las cosas. Tal vez a esto se deba la escasez de la facultad de observación y la idea tan inexacta que tenemos del país los propios mexicanos. Tratándose de un poeta, de un pensador, se puede, en cierta medida, permitirles que crean en fantasías. Pero esto sí que no es admisible en un político.¹⁰

Terminaremos el presente escrito buscando refutar las afirmaciones de Ramos en lo que respecta a Utopía, Juventud y política. Sostiene Ramos que la juventud es indiferente y no muestra interés por la realidad ¿toda la juventud? ¿se referirá exclusivamente a la juventud del México posrevolucionario? ¿cómo son posibles acontecimientos como el Ateísmo de la juventud? Y de manera más reciente, Ramos tendría que haber matizado sus afirmaciones si pensamos en los jóvenes comprometidos y conocedores de su realidad en grandes movimientos estudiantiles en México y en América Latina hasta nuestros días. No queremos decir con esto que no haya jóvenes con “mentes introvertidas”, como lo llama Samuel Ramos, pero la generalización de una etapa de la vida es siempre peligrosa.

Ahora bien, desde nuestro punto de vista, hay pensamiento conservador en Samuel Ramos cuando dice que la fantasía se podría permitir a algunas mentes como las del poeta o el pensador, pero es inadmisibles al político. ¿Por qué? ¿cómo vincula la fantasía con la propuesta política? ¿La razón es propia de la edad adulta y no se presenta en otra etapa de la vida? ¿sería válido preguntarse si la razón coexiste con la fantasía? ¿habrá calificado más de uno como fantasía la propuesta platónica, aquella

¹⁰ *Ibidem.* P. 126.

que propone que los filósofos se hagan gobernadores o los gobernadores filósofos? Por lo menos, considero demasiado acelerada la conclusión y el prejuicio que Samuel Ramos tiene de la juventud pero también de la edad madura. La historia de los movimientos estudiantiles en México a lo largo del siglo XX, considero, lamentablemente, no le dará la razón a Samuel Ramos, comenzando por el octubre de 1968 y, por otro lado, todos los movimientos que se gestan en América Latina donde hay jóvenes, como parece que los ha habido, con un gran conocimiento del país y de lo que a este le conviene, siendo eso causa precisamente de que los hombres maduros y racionales, con ideas políticas gerontocráticas, impidan la actividad política juvenil real (lo mismo podría decir de la mujeres y de los indígenas). Para finalizar, citamos nuevamente al propio Ramos “Quiero decir más bien que, siendo la política una acción sobre cosas reales, debe ser la obra de hombres maduros, en cuya inteligencia se encuentra, precisamente, el rasgo que falta a los jóvenes: el sentido de la realidad. En conclusión, si nuestro radicalismo utopista es un signo de juventud, lo es también, por otro lado, de inmadurez de espíritu”.¹¹

11 *Idem.*

Bibliografía

- Ezcurdia, José. *Filosofía para niños. La filosofía frente al espejo*. Ítaca. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2016.
- Hernández Luna, Juan. *Samuel Ramos (Su filosofar sobre lo mexicano)*. Universidad Nacional Autónoma de México. Dirección General de Publicaciones. México. 1956.
- Larroyo, Francisco. *La filosofía iberoamericana. Historia. Formas. Temas. Polémica. Realizaciones*. 4ª ed. Editorial Porrúa. México. 2005. [Sepan cuantos, #333].
- Leyva, Gustavo. *La filosofía en México en el siglo XX. Un ensayo de reconstrucción histórico-sistemática*. Fondo de cultura económica. Secretaría de Cultura. México. 2018.
- Onfray, Michel *La comunidad filosófica. Manifiesto por una universidad popular*. Gedisa. Barcelona. 2008.
- Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*. Espasa Calpe. México. 2003.
- _____ *Obras I. Filosofía y educación*. El colegio Nacional. México. 2008.
- Salmerón, Fernando. *Filosofía e historia de las ideas en México y América Latina*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de investigaciones filosóficas. México. 2007. [Cuadernos, #67].

El siglo XX y los Derechos Humanos en México Una Fundamentación más allá del Derecho Positivo

Sebastián Tinajero González¹

Abstracto

Palabras clave: *derechos humanos; siglo XX; México; iusfilosofía.*

México en el siglo XX estaba inmerso en un sistema político autoritario. Por ello, necesitaba una herramienta que defendiera los derechos humanos. Es así como surge una de las primeras constituciones de carácter social a nivel mundial, tal como lo es la de 1917.

Dicho documento buscaba que los derechos humanos dejaran de ser únicamente promesas que la Revolución había hecho para grupos inmersos en ella. Su respeto, garantía y defensa debían llegar a todas las esferas de la sociedad mexicana.

No obstante, ¿realmente ello bastaba para que la sociedad mexicana tuviera acceso a los derechos humanos? La respuesta fue no. En consecuencia, surgieron diversas posturas filosóficas en su defensa. Mauricio Beuchot llama a este proceso la “*iusfilosofía de los derechos humanos*”.

Visiones tales como la de Rodolfo Vázquez, señalaban que los derechos humanos son previos a cualquier sistema político, pues son considerados *derechos morales*. Es aquí en donde vale la pena hablar nuevamente del fundamento de aquellos derechos y mostrar que en ningún momento deben responder a la voluntad del Estado, sino de las personas, pues su esencia va más allá del derecho positivo.

Introducción

La filosofía tiene un papel de suma importancia al momento de hablar de Derechos Humanos (DH). Sin embargo, dentro de la misma disciplina el tema parece haber quedado olvidado. Se tiene la creencia en

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

el ámbito académico que los DH son un tema de atención únicamente del ámbito jurídico.

México en el siglo XX adquiere de manera necesaria una defensa más jurídica que filosófica de los DH. No obstante, da como resultado diversas complicaciones. Por ejemplo, sentar las bases para considerar actualmente que una violación de DH únicamente es posible si la cometen personas servidoras públicas (CNDH, 2021). Lo anterior es problemático porque desde mi entender genera un discurso equívoco con respecto a tales derechos, pues ellos no se violentan únicamente a través de figuras que laboran en el Estado, sino también, en la interacción cotidiana entre las personas.

Como resultado, la presente investigación refiere en su primer apartado, *grosso modo*, el surgimiento de la defensa jurídica de los DH en México en el siglo XX. En dicha temporalidad se sustentaron bases normativas sustanciales para otorgar a la población mexicana derechos; en el segundo apartado, se muestra un breve bosquejo de diversas posturas filosóficas mencionadas por Mauricio Beuchot a partir de la filosofía que intentaron dar una defensa de los DH. Esto, a partir de señalar que tales derechos no son únicamente un reconocimiento jurídico sino algo más allá; por último, las conclusiones darán cuenta de la importancia de ambas posturas de defensa de los DH.

México en el siglo XX, una concepción jurídica de los Derechos Humanos

La especie animal humana a lo largo de su historia ha plasmado diversos acontecimientos. El siglo XX es un capítulo que albergó sucesos tales como guerras, revoluciones, campos de exterminio, dictaduras y represiones de derechos y libertades de las personas. También, alojó las bases para el reconocimiento de la dignidad humana y la defensa de los DH (Amnistía Internacional).

La búsqueda de normas y conductas sociales fue un punto medular en el siglo XX para la generación de una efectiva protección y garantía de los DH desde el ámbito jurídico. La Constitución de México de 1917 y la Constitución de Weimar de 1919 (Niembro, 2021, p. 103) son ejemplos de documentos que buscaron generar puntos de conciliación

entre los sistemas de gobiernos, la garantía de derechos y libertades y la dignidad humana de las personas.

A nivel internacional, uno de los mayores incentivos fue la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) de 1948, documento que en su preámbulo enfatizó el necesario reconocimiento de la dignidad humana para la vida de las personas. De no hacerlo, se condenaba a la humanidad a repetir una y otra vez actos de barbarie, terror y miseria (Amnistía Internacional).

Ahora bien, México durante el inicio del siglo XX en materia política se encontraba inmerso en un “sistema autoritario” (Niembro, 2012, p. 119). Lo cual implicaba un lejano desarrollo social democrático para su sociedad. Había un estancamiento en lo que respecta a derechos y libertades. Por ello, en 1910 estalló un levantamiento armado al interior del país (Carbonell, 2012, p. 122).

Posteriormente, en 1917 la Revolución Mexicana llegó a su fin, resultado de la emisión de una “nueva” Constitución. Dicho documento constitucional buscaba atender tres cuestiones específicas. (I) El ampliar el catálogo de derechos para las personas y modificar el rol del Estado respecto a ellos (Carbonell, 2012, p. 124); (II) la introducción de un apartado específico de derechos en materia laboral (Carbonell, 2012, p. 126); y, (III) el nombramiento de las garantías individuales (Carbonell, 2012, p. 129).

Con respecto a (I), la Revolución mexicana fue un levantamiento armado realizado principalmente por exigencias de personas campesinas y obreras, por ello, era necesario adherir una nueva lista de derechos, tal como sucedió en la Constitución de 1917, de igual manera, el artículo 1º constitucional cambia la obligación de “reconocer” a “otorgar” derechos para toda la población mexicana (Carbonell, 2021, p. 125); por otra parte, (II) refiere a la redacción de un espacio específico en la Constitución de 1917 para reconocer y buscar la efectividad de los derechos de las personas en materia laboral y de previsión social (Carbonell, 2012, p. 126); y, por último, (III) el Estado mexicano de manera necesaria debía otorgar derechos a la población mexicana (Carbonell, 2021, p. 129).

Lo anterior es importante porque marca una transición crucial en materia de derechos, esto es, de un plano moral (iusnaturalismo) a un plano jurídico (iuspositivismo). El deber de hacer efectivos los derechos de la población mexicana pasan a ser meramente una cuestión normativa y aplicable a través de la ley.

De manera que, el siglo XX fue esencial para la búsqueda de una protección jurídica de los derechos y libertades de las personas. México, en 1917 concibe una Constitución con base en la garantía y defensa de derechos y libertades de la población mexicana. Ello implicó para el Estado el estar obligado a gobernar bajo el supuesto de hacer efectivos los derechos y libertades de las personas (Carbonell; 2012, p. 123).

Sin embargo, dicha transición también implicó confusiones teóricas con respecto al significado de “*garantía*” y “*derecho*” (Carbonell, 2021, p. 129). Dando oportunidad a que los segundos fueran manipulables aún más por las figuras de poder. Los derechos podían ser vistos como ideales que dirigían discursos políticos. Lo puesto en duda era su objetividad.

En el siguiente apartado voy a referir una vía de defensa de los DH a partir de la filosofía, buscando con ello mostrar que su esencia va más allá de una mera postura jurídica. Beuchot llama a esa corriente filosófica iusfilosofía (Beuchot, 2011).

México en el siglo XX, una concepción filosófica de los Derechos Humanos

Anteriormente pretendí señalar cómo surgió la defensa de los DH de la población mexicana a través del ámbito jurídico en el siglo XX. No obstante, ello no bastó para darles un fundamento claro. Es así como surge una corriente de pensamientos que buscaba defender tales derechos, pero no desde una postura jurídica, sino más bien, filosófica.

El pensamiento filosófico mexicano durante el siglo XX habló de los DH desde diversas posturas (Beuchot, 2011). Beuchot en aquella diversidad identificó la presencia de un punto de acuerdo. Su fundamentación va más allá del ámbito jurídico. Por ello, a través de su investigación pretendo mostrar la esencia de cinco posturas del pensamiento mexicano en el siglo XX.

Luis Recaséns Siches es el primer pensador traído a la discusión. A través de su *axiología jurídica* dicho autor buscó señalar que “el derecho positivo tiene que respetar y fundamentarse en ciertos valores supremos” (Beuchot, 2011, p. 112). Es decir, pueden ser reconocidos jurídicamente, aunque ello no implica que su fundamento sea meramente jurídico. Pues aquellos principios surgen a partir del reconocimiento de la dignidad humana. Por ello, “rebasan la competencia del derecho positivo” (Beuchot, 2011, p. 113).

El segundo pensador es Héctor González Uribe, quien mediante el iusnaturalismo buscó señalar que los DH son algo que yace en la naturaleza humana. Estos derechos no surgen por la creación de la sociedad o el reconocimiento del Estado, sino que ellos mismos son inherentes a la especie animal humana (Beuchot, 2011, p. 115).

A su vez, la corriente historicista toma voz mediante el pensamiento de Abelardo Villega, quien acepta que la persona es resultado de la historia, sin que ello excluya la existencia de la naturaleza humana (Beuchot, 2011, p. 120). La historia de México puede dar sentido de bajo qué circunstancias se adquiere conciencia de estos derechos (Beuchot, 2011, p. 120). Para lo cual concluye que los DH en México no surgieron en principio por una cuestión meramente jurídica, sino más bien filosófica.

El iuspositivismo es presentado a partir de Agustín Pérez Carrillo, quien señala que los DH pueden tener una justificación a partir de investigar lo que sería una sociedad sin los derechos ya dados en diversos instrumentos jurídicos. Pero, ello no implicaría que una definición de los DH fuera lejana a lo que la población demanda, pues al final aquellos derechos responden al ámbito público (Beuchot, 2011, p. 122).

Por último, se señala la postura de los DH como derechos morales. Para ello se menciona la postura de Paulette Dieterlen y la de Rodolfo Vázquez. La primera postura refiere que los DH contienen *en sí* un fundamento moral, a partir de lo que es considerado bueno o malo (Beuchot, 2011, p. 123). Por su parte, Rodolfo Vázquez señala que los DH responden a necesidades presentes en las sociedades, por ello, son previos a cualquier postura jurídica u ordenamiento social (Beuchot, 2011, p. 124).

En resumen, las posturas rastreadas por Beuchot muestran que, sin importar la defensa de los DH, todas convergen en que su fundamento no surge de una cuestión meramente jurídica, sino que va más allá.

Conclusiones

El siglo XX en materia de derechos representó para México un gran avance en materia jurídica; la Constitución de 1917 da cuenta de ello. Este fue un paso sumamente importante porque el Estado se vio en la necesidad de otorgarle a la población mexicana derechos. Esto en aras de mejorar la vida de las personas con base en la dignidad humana.

Sin embargo, pensar solamente a los DH bajo un espectro jurídico puede traer consigo desde mi punto de vista dos complicaciones. La primera consiste en reducir el papel de los DH, esto es, la implicación de tales derechos a partir de la moral y actuación de las personas no tendría tanto lugar, sino hasta el surgimiento de la figura del Estado. La segunda, en tal sentido, refiere que limitar la investigación de los DH a cuestiones meramente jurídicas, sesga una amplia riqueza con respecto al concepto y a la misma naturaleza humana. La discusión ontológica queda a un lado.

Si los DH surgen en las sociedades modernas debido a la existencia de normas, ideales y concepciones morales (Cámara; 2007, p. 267) ello debería ser un incentivo para no verlos únicamente bajo un espectro jurídico, sino también filosófico. Su esencia es inherente al ser del animal humano y por ello vale la pena investigarlos nuevamente a través de la filosofía.

En conclusión, la defensa jurídica de los DH fue y sigue siendo necesaria, el equívoco es concebirlos únicamente como una herramienta jurídica. Su origen y especificidad implican de manera necesaria el *re-pensar* cuestiones ontológicas. La moralidad humana y las conformaciones biológicas del cerebro animal humano permiten traer a la luz temas meramente filosóficos al momento de hablar de DH. Por ello, es necesario complementar ambas visiones y resignificar su defensa a un plano más común y no meramente institucional.

Referencias:

- Amnistía Internacional (s/f). La Declaración Universal de los Derechos Humanos. El siglo XX. Visitado el 03 de febrero de 2022. Disponible en: <https://www.amnistiacatalunya.org/edu/es/historia/inf-s20.html>
- Beuchot, M. (2011). Derechos Humanos, Historia y Filosofía. Fontamara, México.
- Cámara, M. (2007). En tiempos de guerra: un estudio sobre Michael Walzer. *Fragmentos de Filosofía*, 5, 263-285.
- Carbonell, M. (2012). Los Derechos Humanos en México durante el siglo XX: notas para su estudio. Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. México.
- Niembro, R. (2021). La argumentación constitucional de la Suprema Corte. A diez años de la reforma de derechos humanos. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Jurídicas. Serie Doctrina Jurídica, núm. 911. Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro.

Dialéctica y totalidad. Notas sobre el trabajo de José Revueltas

Tomás Padilla Cruz

Doctorado en Filosofía, Universidad de Guanajuato

En «Mi encuentro con Revueltas», Enrique González Rojo¹ cuenta una anécdota que es de interés para el tema que vamos a discutir. Dice Rojo:

Rememoro con toda nitidez que Revueltas discutía apasionadamente, en el *hall* de la casa, con Jorge Portilla y Emilio Uranga, y no sé si alguno más de los *hyperiones*, acerca del marxismo y el existencialismo. Recuerdo incluso la frase lapidaria con la que, entre sardónico y provocador, Pepe dio término al debate: “lo que pasa con ustedes es que, aunque dicen haber leído a Hegel, no entienden nada de dialéctica”.

¿No supone, en efecto, que el relato de González Rojo deja entrever, en su reverso, que Revueltas, a diferencia de los *hyperiones*, sí entendía algo de la dialéctica? Cabe preguntarse, más aún: ¿qué entendía por ella? ¿Será que cualquiera que sea la respuesta tiene que ver con las afirmaciones de Lefebvre sobre la obra de Revueltas, según las cuales su trabajo habría de merecer «la misma reputación que los trabajos [...] de la escuela de Frankfurt y de las demás escuelas “marxistas” europeas»² en la medida en que Revueltas no sólo invierte la dialéctica que en Engels aparecía fincada en la naturaleza, sino que, además, logra superar el hegelianismo y reconstruirla más allá de aquellas tentativas que pretenden disolverla?

Para esbozar una respuesta a tales preguntas, ensayaremos una respuesta que se inscribe en el marco de nuestras investigaciones; investigaciones que nos han llevado a pensar que una cierta lectura de la concepción materialista de la historia y de su corolario, el análisis de situación, nos permite colocar al marxismo en un horizonte ontológico

1 Enrique González Rojo Arthur, “Mi encuentro con Revueltas”. En *Un escritor en la tierra. Centenario de José Revueltas*, Edith Negrín, coord. (Distrito Federal: FCE, 2014. 30-34).

2 José Revueltas, “Dialéctica de la conciencia”, en *Obra política. Tomo 1* (Ciudad de México: Era, 2020), 388.

plural y complejo en el que la dialéctica se reconfigura. Veremos, sin abundar tanto en nuestras tesis, cómo el trabajo de Revueltas sobre la *dialéctica de la conciencia* logra, con todo y pese a todo, llevar la dialéctica materialista a un punto de no retorno, punto en el que salen a relucir sus caracteres más elementales y decisivos, de entre los que resalta su radical indeterminación. Sin embargo, intentaremos ir aún más lejos, indicando una posibilidad que, según veremos, alcanza a situar la dialéctica en el horizonte al que nos hemos referido.

Partamos, pues, de estas cinco tesis que enunciaremos de manera esquemática:

1. La concepción materialista de la historia no es en absoluto determinista. Cualquier intento de formular una completa determinación de la base real «sobre la cual se alza un edificio {*Überbau*} jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social»³ contradice la idea que expresa Marx⁴ en los siguientes términos:

Al considerar esta clase de trastocamientos [es decir, los relativos a los efectos en el edificio político, jurídico, religioso, artístico, filosófico e ideológico que se derivarían de la modificación del fundamento económico], siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción [...] y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, *dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen* [las bastardillas son nuestras].

Para decirlo en otras palabras: una absoluta determinación de la base real o económica pasaría por alto que los conflictos que se suscitan en el campo de lo que posteriormente ha sido referido como *superestructura* inciden también en la base económica —o *estructura*—, toda vez que permiten, como dice Marx, *cobrar conciencia del conflicto* y, sobre todo, *dirimirlo*. En ese sentido, no nos queda sino aceptar la tesis althusseriana de la *sobredeterminación*, tesis que el mismo Althusser⁵ formula al afirmar que:

3 Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* (Distrito Federal: Siglo XXI Editores, 1981), 5.

4 Marx, *Contribución*, 5.

5 Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx* (Distrito Federal: Siglo XXI Editores, 1968), 81.

ella [la *contradicción* que surge en el seno de una totalidad socio-económica, interrelacionada con otras instancias] es ella misma *afectada*, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las diversas *instancias* de la formación social que ella anima; podríamos decir: *sobredeterminada en su principio*.

La *superestructura* no es, por tanto, un epifenómeno que se derive de la estructura ni que se reduzca a ella. Pensamos que la concepción materialista de la historia, en cuanto materialista, veta esa posibilidad. No podemos, sin embargo, ahondar más en esto, en el materialismo. Basta con que indiquemos un trabajo que se inscribe en esta línea: el de Carlos Fernández Liria: *El materialismo*⁶.

2. De lo anterior se siguen una implicación neurálgica, a saber: dado que la economía no ocupa un lugar que sea por completo determinante, nos vemos llevados a sostener que esto se traduce en su indeterminación, o lo que es lo mismo: en un punto en el que su clausura se ve imposibilitada de antemano. A nuestro modo de ver, no habiendo clausura de la economía que opere como una absoluta determinación, podemos pensar que las otras instancias no se hallan *suturadas* por la economía⁷ misma. Esto equivale a afirmar que por un lado la estructura económica no está cerrada y, por el otro, que las instancias que en ella se apuntalan tampoco están enclaustradas por ella.

3. Tomando en consideración que la superestructura no está suturada, no nos queda sino reconocer que cada instancia, aunque se halle determinada en última instancia por la economía, presenta caracteres que le son propios a partir de los cuales ha de ser *también comprendida* (el *también* indica dos cosas: 1. Que no excluye la relación que guarda cada instancia con la economía, aun cuando no se agote en ella. 2. Que la comprensión de la peculiaridad de cada instancia es al menos dual: supone las relaciones entre instancias –incluida las que traba con la economía– así como los caracteres que le son propios. Si se nos permite tomar prestada una idea del *materismo* de Xavier Zubiri, diremos

6 Carlos Fernández Liria, *El materialismo* (Madrid: Síntesis, 1998).

7 Tomamos el concepto de *sutura* en el sentido en que lo desarrollan Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista* (Madrid: Siglo XXI Editores, 2015), 77.

que cada instancia es, *paradójicamente*, un «*absoluto-relativo*»⁸). En esa tesitura, las instancias reafirman un pluralismo (ontológico) y nos llevan a pensar las relaciones que habría entre ellas son irreductibles a cualquier *contradicción simple*. El pluralismo ontológico se manifiesta de manera explícita, a su vez, en el análisis de situación. A propósito de las relaciones, contemplamos al menos los siguientes tipos: de *compenetración*, de *disociación*, de *reciprocidad*... Una caracterización más amplia y abundante de las relaciones es más que necesaria, aunque aún esté pendiente.

4. Aceptar el pluralismo supone que nos demos a la tarea de repensar *el lugar de la economía* y la dialéctica materialista. En efecto, si decimos que no es absolutamente determinante, pero que sólo lo es *en última instancia*, tenemos que mostrar en qué consiste esa *ultimidad* de la que se trata: cuáles son sus límites y sus rasgos específicos. Además, es menester pensar qué sucede con su método, la *dialéctica*, debido a que ya no puede tomarse como la vara con la que todo ha de medirse.

5. Por último, aunque no menos importante, nuestras tesis nos orillan a que pensemos la naturaleza de una totalidad en la que la economía y una pluralidad de instancias convergen y divergen. Una totalidad que, dado todo lo anterior y aunque indeterminada, no sea únicamente *concreta*⁹, sino que tenga que ser pensada *también* como una totalidad *articulada*. Esto en el entendido de que no podemos desechar una noción tan elemental para el marxismo y apostarle a un pluralismo que sea, en el fondo y en la forma, anarquista.

Las tesis que hemos expuesto nos servirán de brújula a la hora de tratar el trabajo de Revueltas, toda vez que de aquí en adelante intentaremos mostrar cómo su trabajo abona al desarrollo de las dos últimas, impensables sin las otras. Para ello, expondremos una viñeta general de sus formulaciones sobre la dialéctica para cerrar con un acercamiento a su producción literaria. Y es que una de nuestras hipótesis es que es en esta última en la que cabe encontrar algunas líneas directrices que sirvan para pensar una *totalidad articulada*.

8 Xavier Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 2017), 7.

9 Concreta en el sentido que podrían pensar desde un Karel Kosík hasta un Evald Iliénkov, e incluso el mismo Marx en su *Introducción* de 1857.

Retomemos, por tanto, algo de lo que dijimos al inicio para preguntarnos si las impresiones de Lefebvre sobre el trabajo de Revueltas son justificadas. ¿Qué hay, pues, en *Dialéctica de la conciencia*, que lo haga merecedor de esas consideraciones? De entrada, hay que decir que se trata de un texto tardío en el que aparecen condensadas algunas de las ideas políticas del autor, ideas que se venían configurando a lo largo de los años como producto de su militancia en los movimientos comunistas y de sus investigaciones sobre la teoría y práctica del marxismo(-leninismo) y de la historia de México. De este modo, figura en el trabajo la tentativa de plantear cuestiones como la del partido en un marco de carácter epistemológico, según el cual el partido figura como condición de posibilidad tanto del conocimiento de la realidad como de su transformación. Quizás por eso alguien como González Rojo¹⁰ pueda afirmar que: «La dialéctica de la conciencia de José Revueltas es una especie de teoría del conocimiento o, mejor, de Fenomenología del Espíritu de carácter materialista».

¿Qué significa, sin embargo, que sea *una especie* de teoría del conocimiento?, o, mejor, ¿una fenomenología del espíritu de carácter materialista?, ¿por qué fenomenología del espíritu? y, ¿en qué estriba tal carácter? Vayamos por partes. Primero: el trabajo de Revueltas comienza con una precisión a propósito de la teoría, tomada ésta en su doble cara: como «pensamiento abstracto» y como «*praxis*»¹¹. Hecha esa precisión, nuestro autor procede a afirmar que la teoría es pensada a sí misma a través de las personas; pero, para él, esto no es un acto que se dé de manera aislada, como en una *robinsonada*, por una persona. Antes bien, Revueltas remarca la pluralidad de personas y asume que la teoría es producto de las discusiones que llevan a cabo las personas, discusiones en las que se pone en tela de juicio «la necesidad propuesta, con el conocimiento propuesto»¹². Esto da lugar a un «devenir teórico» para el que el concepto no se configura aún como real, sino, a lo mucho, como una posibilidad que sólo se convierte en real por medio de la *praxis*. Hasta aquí, no hemos dicho nada que no esté casi literalmente en

10 Enrique González Rojo, *Obra filosófico-política. Tomo IV. Ensayo sobre las ideas políticas de José Revueltas* (Distrito Federal: Domés, 1987), 146.

11 José Revueltas, “Dialéctica de la conciencia”, en *Obra política. Tomo 1* (Ciudad de México: Era, 2020), 393.

12 Revueltas, *Dialéctica*, 393.

el trabajo de Revueltas. Destacaremos de esto una cosa que nos parece decisiva, a saber: el carácter fundamental de la *praxis*, dado que nuestro autor la integra como elemento configurador no sólo del conocimiento, sino también de lo real en la medida en que, yendo más lejos que Marx y Engels, la *praxis* en Revueltas no es sólo un criterio de verdad, sino que también toma la forma de un *criterio de realidad*.

En efecto, el *devenir teórico* del que habla Revueltas supone que el concepto ha de dejar de ser posible para ser *real*. O lo que es lo mismo: que «Sólo podrá ser un postulado para convertirse en *lo real*, mediante la *praxis*»¹³. La cercanía con Hegel es aquí digna de ser advertida: la fórmula hegeliana que aparece en el prólogo de su *Filosofía del derecho* parece reproducirse de manera implícita, aquella que reza de la siguiente forma: «todo lo real es racional y todo lo racional es real». Tanto en Revueltas como en Hegel, lo real se configura en el orden del concepto. Sucede, sin embargo, y esta es una diferencia neurálgica, que mientras que en Hegel lo racional está subordinado al movimiento del Concepto y del Espíritu que, por cierto, aparecen hipostasiados; en Revueltas, lo real está, como lo hemos mencionado, subordinado a la *praxis*. La diferencia entre ambos es, en este caso, una demarcación que nos evoca, entre otras cosas, las palabras de Lefebvre, para quien «Revueltas parte de formulaciones muy cercanas a las de Hegel; luego supera el hegelianismo». Pensamos que en esto estribaría la caracterización de González Rojo del trabajo de Revueltas como una *Fenomenología del espíritu de carácter materialista*. Y lo es que en la medida en que se trata de un movimiento del concepto que logra exhibir, en sus distintas mediaciones, la *autoconciencia* que aparece alienada. El materialismo, por su parte, tendría que ver con la centralidad de la *praxis* que hemos mencionado.

No dejaremos de subrayar la relevancia de la *praxis* en la *Dialéctica de la conciencia* por cuanto que es a partir de ella que se puede formular la idea de la enajenación, así como la posibilidad de superarla. Pero vayamos más despacio. En el texto que comentamos, el asunto de la teoría no se agota con lo que hemos dicho. Y es que Revueltas afirma que el concepto teórico (equivalente en su teorización al pensamiento

13 Revueltas, *Dialéctica*, 393.

abstracto¹⁴) se inscribe en un proceso preñado de contradicciones que no es lineal, esto es: que no avanza sin más, sino que se detiene, que cambia el rumbo por medio de la «revisión y autocrítica continuas»¹⁵. Con esto, insiste el remanente del hegelianismo que atraviesa al pensamiento marxista hegemónico¹⁶ y que, por consiguiente, atraviesa también al pensamiento de Revueltas: la idea, pues, de las contradicciones como mediaciones del proceso. Notemos, sin embargo, que, en el trabajo de nuestro autor, las contradicciones pueden no ser resueltas y que tal estatuto de las contradicciones ocasiona «de diferentes modos, ciertas fisuras inevitables entre una secuencia y una consecuencia propuestas dentro del proceso, lo que establece un espacio transitoriamente vacío, una especie de “tierra de nadie”»¹⁷ que es ocupada por la “falsa conciencia”. Para decirlo de otra manera: *el proceso de la teoría implica la posibilidad de su propio extravío*. Lo mismo sucede con el proceso de la teoría marxista, tratándose, como nuestro autor lo refiere, del «marxismo vulgar»; proceso que puede, y, en efecto, ha devenido, un proceso alienado.

Para ilustrar lo que hemos dicho, Revueltas usa el ejemplo de una artesanía peruana. Nosotros no podemos seguirlo con su ejemplo, aunque de él se deduzcan ciertos puntos que son muy valiosos, puntos que se traducen en consideraciones que no dudaríamos de conceptualizar como de carácter estético en la medida en que tocan el tema de la sensibilidad¹⁸. No obstante, no perderemos la oportunidad para mencionar que ese ejemplo sirve, entre otras cosas, como bisagra para tratar la cuestión del *hombre*. Y es que, con él, Revueltas logra introducir la idea de que: «El pensamiento real, racional, no produce nada que se encuentre fuera de la historia, y él mismo no constituye su propia autoproducción histórica natural-humana»¹⁹. Obviando el ejemplo, podríamos de-

14 Revueltas, *Dialéctica*, 395.

15 Revueltas, *Dialéctica*, 395.

16 Decimos *hegemónico* porque estamos bien advertidos de que ha habido intentos que han buscado demarcarse de la sombra del hegelianismo, como el que emprendió el mismo Althusser y algunos de sus epígonos, como Carlos Fernández Liria.

17 Revueltas, *Dialéctica*, 396.

18 De hecho, pensamos que se trata de una formulación *incipiente* de su teoría estética que ha de ser estudiada con mayor detenimiento.

19 Revueltas, *Dialéctica*, 398.

cir que también esta idea se sostiene en la consideración sobre la *praxis*. Que la teoría tome ciertas formas depende *al menos* de su socialización y de su lugar en la historia (en el ejemplo, Revueltas indica, con Marx, algunos puntos relativos a los *sentidos teorizantes* y a los *groseros*, donde los primeros se inscriben en un desarrollo histórico), y ambos tienen que ver con la *praxis*.

Ahora bien, una vez que nuestro autor llega a la «cuestión del hombre», las cosas toman un giro bien drástico. Y es que aquí Revueltas introduce un momento muy peculiar que permite pensar la *conciencia (social)*, por cuanto que afirma el momento de su *autoenajenación*. Para ello, Revueltas tiene que afirmar que la conciencia está a expensas de las «vicisitudes históricas»; estableciendo, así, una relación entre la historia y la conciencia que se apuntala en la idea de *totalidad*; una idea que, como hemos dicho –y en concordancia con otro pensador como G. Lukács²⁰– se constituye como un elemento medular en el pensamiento marxista. Lo que sucede, empero, es que Revueltas, quien fuera un gran lector de Karel Kosík, toma la totalidad en su radical indeterminación. En sus propias palabras, se trata de «Una totalidad que no dejará jamás de completarse, una totalidad sin límites, como lo es la propia razón del hombre dentro de la materia universal –sin embargo finita– respecto a la que representa el papel de la conciencia y, con mayor precisión todavía, de *conciencia histórica*»²¹. Con otro ejemplo, ahora el de la «conciencia arquitectónica», Revueltas ilustra la enajenación de la conciencia, mostrando que la arquitectura implica, al menos en una sociedad como la nuestra, una cierta «penuria»²² que se concretiza en algo tal como las cárceles que no dejan de ser pensadas en su connotación política, «cárcel política», dice nuestro autor.

Llegado el asunto de la *autoenajenación*, vale la pena señalar algunas de sus implicaciones. Y no podemos perder la ocasión de señalarlas porque las ideas que Revueltas lanza permiten darle la razón a Lefebvre, cuando lo citábamos al inicio. Por tales ideas, nuestro au-

20 György Lukács, *Historia y conciencia de clase. Estudios sobre la dialéctica materialista* (Madrid: Alianza Editorial, 2021), 24.

21 José Revueltas, “Dialéctica de la conciencia”, en *Obra política. Tomo 1* (Ciudad de México: Era, 2020), 408.

22 Revueltas, *Dialéctica*, 410.

tor tendría que ocupar un lugar al lado de otros pensadores como los frankfurtianos. Sin embargo, también tendría que reconocerse que es en función de esas ideas que podemos decir que no sólo tendría que estar a la par de ellos, sino que, además, tendría que estar a la par de otros más actuales que han intentado ver en las relaciones de producción algo como un *sujeto trascendental* que no es sino el sujeto de la ideología. Para decirlo de otro modo, de uno más preciso, pensamos que las ideas de Revueltas no sólo lo hubieron de colocar junto con otros pensadores de su época pertenecientes a otras latitudes, sino que, además, tendrían que llevarnos a ponerlo con los de la nuestra. En efecto, Revueltas se adelantó a su tiempo cuando supo ver que el modo de producción capitalista implicaba formas enajenantes de la conciencia (dirán ahora: de la *subjetividad*); *él lo supo ver cuando llevó hasta otro nivel –uno más íntimo, podríamos pensar– el asunto del trabajo alienado y del fetichismo de la mercancía que se implicaban de manera necesaria en la idea de que la praxis atravesaba tanto a la teoría como a la conciencia.*

No obstante, con lo que hemos afirmado estamos aún muy lejos de hacerle justicia a nuestro autor porque decir que Revueltas formuló una idea que hoy en día parece moneda corriente bajo la pluma de gente como Slavoj Zizek no es en absoluto suficiente. Y es que, a diferencia de las formulaciones de nuestros contemporáneos, Revueltas no abandonó lo que caracteriza a los pensadores comunistas más consecuentes, a saber: la consigna que reitera el pesimismo de la inteligencia tanto como el optimismo de la voluntad. Si decimos esto, lo hacemos porque nuestro autor no formuló una teoría que se quedara en denunciar la alienación sin más, en pensarla como una subjetividad trascendental, es decir, como un esquema subjetivo derivado del propio modo de producción capitalista. No. Revueltas no dejaba de pensar la conciencia –y ya no, la subjetividad– dialécticamente, esto es, como un proceso marcado por distintas mediaciones; de manera que la alienación no sería sino un *momento* entre otros. Para él, el sujeto, como en Hegel, es parte de un movimiento y, en ese tenor, de ningún modo es capaz de admitir lo que sería una premisa de cuño kantiana tal como lo hacen Zizek, pero también Sohn Rethel, a quien, por cierto, toma el primero²³; premisa

23 Slavoj Zizek, *El sublime objeto de la ideología* (Distrito Federal: Siglo XXI Editores, 1989).

que termina por aislar el esquema del proceso y conducirnos a pensar en la posibilidad de que el esquema ha de mantenerse quizás intacto aun si el proceso se modifica. Esta posibilidad, claro está, la podemos concebir teniendo en cuenta que el sujeto trascendental que Zizek llega a ver en la ideología es equivalente al sujeto del inconsciente que Lacan creyó haber descubierto en el estudio de la experiencia psicoanalítica; un sujeto que se afirma, en Zizek, independientemente de la experiencia psicoanalítica misma porque se encuentra no ya en ella, sino en el modo de producción capitalista. Para no dejar lugar a ambigüedades, diremos que la posibilidad en cuestión surge de la equivalencia (un tanto ingenua) entre las tesis psicoanalíticas y las tesis derivadas de la lectura de Marx. Por el contrario, en Revueltas la alienación no es ni puede ser definitiva. La alienación, lo mismo que el capitalismo, no son ninguna constante: ambos implican su propio fin, ambos reafirman, pues, su indeterminación, su punto de no-clausura y esto se resuelve, en última instancia, con una *praxis* que, según nos parece, bien podría imprimir en la totalidad el punto de su indeterminación.

En el hilo de lo anterior, cabe notar una cosa: que aun cuando la *praxis* aparece sujeta a las *vicisitudes históricas* propias de una *formación socio-económica* como la que supone el sistema y el modo de producción capitalistas, quedando así marcada por la alienación inherente a las formas del trabajo enajenado y del fetichismo; no se queda ahí. Y es que Revueltas no dejará nunca de insistir en la dimensión política de una *praxis* que hace posible la desenejaneación bajo la forma de lo que llama la *democracia cognoscitiva*. Sin embargo, no deja de ser un elemento decisivo en el pensamiento de nuestro autor la consideración de la economía que, sin ocupar un lugar por completo determinante, imprime un sesgo imprescindible tanto en el conocimiento como en la conciencia. La dialéctica de la conciencia revueltiana aparece, de este modo, muy cercana a las concepciones tradicionales de ciertos marxistas notables: Lukács, Kosík, Sánchez Vázquez... Puesto, pues, en otros términos: la dialéctica revueltiana supone la inscripción del conocimiento y de la conciencia en la totalidad *indeterminada* de la historia, que a su vez se relaciona con la economía por cuanto que se concibe, en el fondo y en la forma, como *praxis*.

Sin embargo, nos preguntamos si tales consideraciones valen para todo el trabajo de Revueltas, incluido su trabajo literario por el que se le suele reconocer. Pensamos que la respuesta puede ser negativa. El «*puede ser*» de ninguna manera excluye tajantemente la posibilidad de lo contrario. Pensamos que esto es así debido a que presuponemos una concepción del arte que, sin ser relativista, es irreductible a una sola lectura. A nuestro modo de ver, el arte, incluida en ella la literatura revueltiana, no se deja reducir por una sola posición hermenéutica. Ella es, en rigor, nómada, y admite distintas perspectivas. Es, para decirlo en nuestras palabras, *compleja* y supone, por tanto, una *pluralidad* de aproximaciones.

Pero nuestra concepción del arte no antecede a la lectura de los trabajos de Revueltas, como si se confirmara en ellos; de manera que terminara por imponérseles. No. Nuestra concepción del arte está en consonancia con lo que dijimos al inicio sobre el pensamiento marxista y su concepción como *plural* y *complejo*. Pensamos, pues, que la admisión de la pluralidad de instancias que se implica en las *premisas del materialismo histórico* y a partir de la cual es posible analizar una *situación* –no diremos ya, como hizo Lenin, «concreta», sino, mejor, *compleja*– se extiende para el arte. ¿Qué podríamos decir, a partir de eso, de los múltiples elementos que se *correlacionan* en su narrativa?, elementos entre los que figuran los afectos, el deseo, la sexualidad, el duelo... elementos que, en un ejemplo tal como sería el de *El luto humano*, se patentizan en la relación entre sus personajes: Úrsulo, Cecilia y Chonita; entre Natividad y las masas, entre Adán y Úrsulo... Elementos que, por cierto, han sido menospreciados por distintos estudiosos y comentaristas del trabajo de Revueltas que han insistido, para bien o para mal, en no abandonar el horizonte hermenéutico que sugiere el propio autor, un horizonte cimentado en los conceptos que anteriormente comentábamos. ¿De seguir con nuestras reflexiones, no podríamos, a partir del estudio de su narrativa, generar las pautas para comprender esa *totalidad articulada* que mencionábamos al inicio tanto como para comprender de una forma, si no novedosa, al menos *sí distinta* su práctica literaria?

Referencias

- Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx* (Distrito Federal: Siglo XXI Editores, 1968), 81.
- Carlos Fernández Liria, *El materialismo* (Madrid: Síntesis, 1998).
- Enrique González Rojo Arthur, “Mi encuentro con Revueltas”. En *Un escritor en la tierra. Centenario de José Revueltas*, Edith Negrín, coord. Distrito Federal: FCE, 2014. 30-34.
- Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista* (Madrid: Siglo XXI Editores, 2015).
- György Lukács, *Historia y conciencia de clase. Estudios sobre la dialéctica materialista* (Madrid: Alianza Editorial, 2021).
- Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* (Distrito Federal: Siglo XXI Editores, 1981).
- José Revueltas, “Dialéctica de la conciencia”, en *Obra política. Tomo 1* (Ciudad de México: Era, 2020).
- Xavier Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 2017).
- Slavoj Žizek, *El sublime objeto de la ideología* (Distrito Federal: Siglo XXI Editores, 1989).

**SIMPOSIO DE HISTORIA E HISTORIOGRAFÍA
DE LA FILOSOFÍA MEXICANA**
(Coordinación de José Manuel Cuellar Moreno
y Luis Aarón Patiño Palafox)

Notas para una filosofía de la historia de la filosofía mexicana

Aureliano Ortega Esquivel

Es notable cómo en la actualidad, y por actualidad entiendo lo sucedido no más allá de diez años atrás, ha obtenido una creciente consolidación y plena carta de ciudadanía académica un “programa fuerte” de investigación en torno a los problemas meta filosóficos que a lo largo del tiempo ha suscitado, y suscita, la pregunta por la filosofía mexicana. Pregunta que tiene como antecedente lejano la disputa por la existencia misma de eso a lo que damos ese nombre (filosofía mexicana) y que, respondida afirmativamente a partir de lo hecho y lo dicho en torno de ella —y del robusto corpus de intervenciones y relatos que han tratado de responderla— puede darse provisionalmente por resuelta.

Aunque eso es solamente un primer paso, porque, en seguida, otras preguntas acuden en tropel para asaltar nuestros sosiegos bajo un nuevo, o varios nuevos cuestionarios que se formulan más o menos así: habida cuenta de la existencia cierta de la filosofía mexicana desde la renovada certeza de su “ser”: ¿qué entendemos exactamente por ella? ¿desde cuándo existe? ¿es “mexicano” el pensamiento de los pueblos indígenas? ¿cómo establecer de manera convincente la diferencia entre “filosofía mexicana” y “filosofía en México”? ¿existe realmente esa diferencia? A este cuestionario podemos llamarlo “ontológico-existencial”. Sin embargo, aún sin haber respondido a todas esas interrogantes son inevitables otras tantas que forman parte de un cuestionario que podríamos llamar “histórico”: ¿desde cuándo hay algo que pueda llamarse “filosofía mexicana”? ¿desde la colonia? ¿se origina junto con la nación que surge de la guerra de Independencia? ¿es exclusivamente el México postrevolucionario el que la elabora de manera explícita? ¿cuáles han sido sus etapas? ¿cómo caracterizarlas una a una y establecer un orden racional para su recuperación y estudio? Aunque todavía no podemos cerrar el cuadro porque de este segundo bloque se deriva un tercero, el que, sustentado en las respuestas que han merecido los dos primeros, ahora pregunta por problemas propios de la filosofía que podríamos llamar provisionalmente, con Guillermo Hurtado, meta filosóficos o que igualmente puede llamársele histórico-filosófico; lo que en todo

caso podría resolverse considerando que una u otra denominaciones sitúan sus preguntas “más allá” de la filosofía mexicana misma pero, inevitablemente en ella y desde ella; y esto es muy importante. ¿A que preguntas nos referimos? Fundamentalmente a las que es posible elaborar, por una parte, en torno a su necesidad, su posibilidad y su legitimidad histórico-filosófica; esto es: su derecho a existir y a configurarse de la forma en la que lo ha hecho a lo largo del tiempo; y, por otra, a preguntas que se formulan en torno de los problemas teóricos, metodológicos y conceptuales que suscitan su recuperación, su sistematización y su estudio. “Necesidad”, “posibilidad” y “legitimidad” son preguntas historiográficas e histórico-filosóficas; “recuperación”, “sistematización” y “estudio” son cuestiones de orden teórico-metodológico o teórico-conceptual.

Estamos, pues, situados en el ámbito de esa forma del pensamiento que Kant echaba de menos en su tiempo, pero a la que, en ausencia, se refería como un quehacer que, por su sentido tendría que ser necesariamente filosófico, pero, por su forma, estrictamente científico; es decir, la filosofía de la historia como tal; de ahí la apuesta por una, a falta de mejor nombre, “filosofía de la historia de la filosofía mexicana”. Creo que, con ese nombre u otros, eso y no otra cosa es lo que en conjunto reclaman un evento como este congreso y la innegable constelación de inquietudes intelectuales en torno a la filosofía mexicana. Pero ¿por qué ahora? ¿Por qué de esta forma?

Porque en la actualidad se ha logrado configurar una situación propicia a ello a partir de tres índices ceñidamente articulados entre sí, aunque distintos: en primer lugar, existe ahora una considerable masa crítica de estudios, monografías, bibliografías y antologías de pensamiento filosófico mexicano que configuran ya un Archivo, es decir, un conjunto de saberes ya recuperados, ordenados y sistematizados sobre los que es posible “trabajar” filosóficamente; junto con ellos, contamos igualmente con un enorme cúmulo de materiales testimoniales, documentales y monumentales, no estrictamente filosóficos sino filosófico-dispersos, capaces de soportar investigaciones arriesgadas porque cuentan, justamente, con un soporte vasto y sólido; es decir: un segundo archivo. En segundo lugar, porque también existe una creciente madurez y un incuestionable compromiso por parte de cada día más investigadoras e

investigadores (muy jóvenes la mayoría de ellos) que se han orientado su vocación y expectativas filosóficas y profesionales al estudio de la filosofía mexicana. Pero, en tercer lugar, porque creo que, justo en este tiempo y en estos días, los estudios en torno a lo mexicano, incluida su filosofía, representan una imperiosa necesidad, con lo que regresamos al origen, a la manera en la que O'Gorman y Uranga lo entendían: lo "propio de uno"; en este caso, el conjunto de signos de los tiempos que bajo su lectura y su interpretación histórico-filosófica pueden orientarnos a través del laberinto del pasado y presente mexicanos.

Ahora, lo que requerimos es preguntar por la posibilidad de llevar más adelante la empresa y por la legitimidad que pueda sustentarla a partir de aquello con lo que ya contamos: un vasto Archivo y un grupo de entusiastas preparado y experimentado. Respuestas que nos llevan necesariamente a preguntar por aquello con lo que todavía no contamos, pero que será definitivo a la hora de responder por la posibilidad y la legitimidad de la encomienda y sus posibles desenlaces, que son, otra vez, preguntas y respuestas de orden teórico.

El paisaje sobre el que se tiene que trabajar no es afortunadamente un yermo. Los esfuerzos que autoras y autores han efectuado en torno a preguntas de orden teórico-metodológico en el plano de la historiografía filosófica propiamente dicha ofrecen notables ejemplos de aquella afirmación. Inclusive, algunos de ellos, han avanzado ideas, sugerencias y propuestas relativas al mejoramiento de estrategias, procedimientos, periodizaciones o conceptualizaciones propias y del todo necesarias para una historia crítica de la filosofía mexicana. Sin embargo, todavía hay mucho por hacer, ya que las preguntas y respuestas que provienen de la historiografía filosófica no necesariamente responden lo propio de las preguntas que elabora la filosofía de la historia. En las líneas que siguen y a la vista del escaso tiempo con el que cuento, trazaré las líneas de fuerza sobre las que podría caminar nuestro programa fuerte de investigación en el ámbito de la teoría o, si se prefiere, la meta filosofía.

II

Mi propuesta se inspira —justamente porque se trata de algo a medio camino entre la filosofía y la historia, o viceversa—, en “la crítica de la economía política de Marx”, entendiéndolo por ello algo mucho más vasto de lo que comúnmente se entiende por “materialismo histórico”. No se trata aquí de un corpus teórico-conceptual sin más, menos aún, de una colección de formulaciones y categorizaciones “ya hechas” sobre las que descasaría un análisis pretendidamente “marxista” de situaciones presentes o pasadas; más bien, me refiero a un horizonte de aprehensión y expresión cognoscitiva (un dispositivo epistémico) capaz de burlar el cerco que sobre toda significación crítica establece la forma normal, de construir discursos teóricos e históricos. Se trata de un dispositivo teórico-conceptual que constituye el fundamento mismo de un modo peculiar e irreductible, pero eminentemente crítico, de construir significaciones; un procedimiento que debe permitirle al discurso crítico, para verdaderamente serlo, luchar también, y, en primer lugar, contra el propio instrumento del que se sirve, en el que hay un dispositivo (la sub codificación hegemónica) que lo reprime espontáneamente. Para lo que se hace de un instrumental que porta elementos irreductibles al materialismo y la dialéctica filosóficas, justamente porque los redimensiona en perspectiva histórica. En nuestro caso, este dispositivo opera en dos planos complementarios y firmemente articulados: el histórico y el filosófico. Veamos.

En el plano histórico sus usos responden a la necesidad de confrontar los elementos constitutivos del Archivo —los relatos historiográficos que se desprenden de éste— contra las determinantes estructurales del complejo social-cultural en el que se inscriben y cobran sentido cada uno de ellos —y, más allá, con los modelos de conceptualización en los que se sostienen (analíticos, hermenéuticos, culturalistas etc.). No se trata, pues, de “situar”, de “contextualizar” sino de confrontar críticamente esa situación o ese contexto contra el tipo de mensajes filosóficos que se produce en su seno; qué tanto, o no, lleva su sello; qué tanto, o no, lo enfrenta, lo critica o lo supera en el plano de sus expectativas. Para decirlo con T. W. Adorno, que tanto esa filosofía mexicana es, o no, “su tiempo atrapado en pensamientos”. De otra forma no contradictoria o afirmativa el “situar” o el “contextualizar” sin más, se resuelven en una relación mecánica o en una imposible Teoría del reflejo. Porque

las elaboraciones filosóficas no se sostienen a sí mismas ni responden mecánicamente a “su contexto”. Pero tampoco provienen de la nada, sino justamente de una historia en la que debe tomarse en consideración su prehistoria y su posthistoria, su origen y su trascendencia social y cultural

En el plano filosófico, cuyo dominio es básicamente el de los conceptos, nuestro esfuerzo deberá ser hábil para superar, tanto el modelo que soporta teórico-metodológicamente una “historia de las ideas” y sus variantes, como el que sustenta la “historia intelectual”. No porque ambas escuelas sean completamente inhábiles para desentrañar el sentido y la encomienda socio-cultural que sustenta la filosofía mexicana, sino porque ambas son, por una parte, incompletas, y, por otra, inocentemente edificantes. Esto es, muy poco críticas; sobre todo cuando lo que nos convoca es concretar una lectura esclarecida y comprensiva de “lo que queremos ser, y lo que somos” (J. M. Pacheco).

En el caso de la historia de las ideas, que atiende efectivamente la recuperación, sistematización y estudio de corrientes, escuelas, y tradiciones filosóficas y sus autores representativos, la crítica es imprescindible porque regularmente acude a un modelo historiográfico “ya hecho” que simplemente aplica. Modelo que responde a procedimientos propios de toda historiografía pero que, en cuanto objeto de conocimiento, identifica “las ideas” o, mejor, el objeto de su estudio: “las ideas”, en el mismo plano de abordaje, análisis y crítica que, pongamos por caso, “las guerras napoleónicas”, a través de un procedimiento progresivo que dispone como sus “pasos” el examen de sus “antecedentes”, su “contexto”, su “desarrollo” y sus “consecuencias”; objeto historiográfico (las guerras napoleónicas) que puede ser sustituido, sin violencia, por “el positivismo en México”, “la filosofía de lo mexicano” o “el grupo Hiperión”.

Por su lado, la historia intelectual, en la que reconocemos un tímido intento por remontar las limitaciones esencialistas, humanistas e historicistas de la historia de las ideas, a su vez encontramos otras limitaciones. La primera, su exagerado “contextualismo” sin que, previo a su aplicación, exista una crítica como la que supone el “momento histórico-crítico” del que hablamos antes. La segunda, el uso de un instrumen-

tal analítico que ocasionalmente abusa de las analogías, para construir complicadas “tramas discursivas” o “cartografías” en las que se ubican, se agrupan y se caracterizan, a partir de una categoría dominante o de un conjunto limitado de ellas (idealismo, positivismo, indigenismo), materiales discursivos que merecen, ellos mismos, un tratamiento crítico.

Frente a estas dos formas de emprendimiento histórico-filosófico mi propuesta, insisto, emplazada desde “la crítica de la economía política de Marx”, reconoce tres “momentos” procedimentales contemporáneos y difícilmente discernibles:

- 1) el examen crítico de la apariencia de la filosofía mexicana, su audiencia pública, su lectura y su recepción social,
- 2) un radical proceso de desmistificación de las elaboraciones conceptuales que constituyen su corpus o su Archivo, sobre todo, lo que atañe a la eficacia teórica, discursiva y cultural de sus desarrollos y resultados recuperables, y
- 3) la construcción de categorías y conceptos crítico-deconstructivos capaces de dar cuenta crítica de la filosofía mexicana como una totalidad significativa”.

El examen crítico de la apariencia, en el caso de la filosofía mexicana, debe hacerse cargo pormenorizado de sus muy distintos modos de presencia al interior de los igualmente diversos modos de configuración del horizonte socio-cultural mexicano; libros, ensayos, artículos, conferencias, docencia y publicaciones; quién los produce, quién los lee que impacto socio-cultural obtienen. Es decir: debe analizar, de la manera más amplia posible, bajo qué modelos de conceptualización, argumentación y discusión se han hecho presentes, en el horizonte social-cultural que históricamente les corresponde las proposiciones discursivas de la filosofía mexicana, y si estas han cumplido sus encomiendas.

El segundo momento debe, en primer lugar, explorar, describir y explicar aquello que una conceptualización defectuosa o limitada confunde, oculta o mistifica, tanto como los caminos que dicha mistificación transita hasta obtener carta de ciudadanía discursiva y validez cultural. Debe, por tanto, someter a un examen implacable la validez de los conceptos que intervienen en la construcción de aquellas conceptualizacio-

nes y la coherencia de las formulaciones discursivas en las que se manifiesta. Se trata, de una suerte de análisis del discurso radical, en el que conceptos o expresiones como “ser”, “esencia”, “identidad”, “destino”, “autoconciencia” y todo el elenco de categorías, filosóficas o no, que exhiben los ejemplos más notables de filosofía mexicana, sean sometidos a un proceso de crítica deconstructiva, consistente en un ejercicio de confrontación con las determinantes estructurales específicas de ese complejo social-cultural en el que se inscriben y reclaman un sentido. En segundo lugar, el elenco categorial al que se enfrenta incluye ahora categorías mayoritariamente históricas e historiográficas como “México”, “desarrollo”, “evolución”, “progreso”, “periodización histórica”, “colonia”, “independencia”, “revolución”, “Modernidad”. Conceptos o nociones a las que acríticamente se suele otorgar un sentido preciso cuando son éstas, justamente, una profusa fuente de opacidad y mistificación.

El tercer momento, el más arriesgado y difícil, consiste en el ensayo crítico y autocrítico de nuevas categorías y conceptos habilitados para burlar el cerco de la mistificación. Pero de ello tendremos que hablar en otra ocasión.

Guanajuato, marzo de 2023

Pequeña reflexión sobre el 1^{er} Congreso Internacional de Filosofía Mexicana.

Lic. Martínez Hernández César Arturo.

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México

¿Cuál sería la responsabilidad como filósofos mexicanos?

A continuación, presentaré una breve reflexión sobre nuestra responsabilidad como filósofos, esto derivado del 1er Congreso Internacional de Filosofía Mexicana, celebrado en la UAEMex, Toluca. Es importante recalcar que este evento no sólo tuvo la presencia de Doctores, Maestros o Licenciados en Filosofía, estuvieron presentes también estudiantes de la UAEMex y la UNAM, así como ponentes internacionales que han tenido recepción y acercamiento muy interesante a filosofía mexicana o de *lo mexicano*; dentro de los participantes y asistentes estuvieron diferentes personalidades filosóficas contemporáneas, como el caso del Dr. José Manuel Cuellar, el Dr. Guillermo Hurtado, el Dr. Luis Aarón Patiño Palafox (quien fue el anfitrión junto con su grupo de estudiantes y seguidores en dicha sede), entre algunos otros. Antes de comenzar, quiero expresar mi gratitud al Dr. Luis Aarón Patiño por acompañarme y alentarme en mi camino por la filosofía mexicana y ser inspiración para llevar a cabo mi labor como profesor de Filosofía.

Una vez terminado el Congreso, viendo fotografías y vídeos, observando el Programa y los nombres de algunas ponencias y mesas, llama la atención que nuestro papel como filósofos ha alcanzado diversos horizontes, es decir, ya no sólo se trata de una labor filosófica que se quede exclusivamente en la producción de ideas de un tema sin difundirlas o compartirlas, ahora se da difusión de estas ideas, se comparten textos, se compilan y hasta se traducen al inglés algunas de las obras más importantes de filósofos que han marcado la historia de la filosofía mexicana; no sólo se trata ya de hacer un papel de ratón de biblioteca la mayor parte del tiempo, se intenta romper con el estigma o la idea de que la filosofía sólo se debe tratar de asuntos meramente lógicos, científicos o metafísicos, claro que sin dejar de lado estos temas y la herencia filosófica de los que consideramos clásicos de la filosofía, la diferencia

radica, principalmente, en la versatilidad de temas que podemos encontrar en la filosofía mexicana o como se llamará más adelante, de lo mexicano. Estos temas han sido muy controversiales y los podemos leer en diferentes épocas del pensamiento filosófico mexicano, algunos postulados, también llevaron a diferentes polémicas entre autores y llegaron a significar mucho para comprender el contexto y los intereses de cada filósofo.

La filosofía mexicana al igual que la filosofía griega, alemana, francesa e inglesa, tendrá temas de interés que logran capturarlos en seguida; cuando notamos esto, contamos con un abanico de posibilidades para pensar y desarrollar alguna teoría, algún acercamiento o un postulado; formularemos diversas preguntas e intentaremos dar respuesta alguna de ellas. La filosofía mexicana no deja de sorprendernos y nos permite ver que se desenvuelve en la cotidianidad en cuanto a que cada vez encontramos ponencias, tesis, ensayos, artículos, etc., que retoman temas como el del carácter del mexicano, se analiza lo político desde lo anterior a nuestro siglo hasta nuestros días, de manera implícita se puede hablar de enseñanza de la filosofía, el aspecto cultural y religioso, ahora también se abordan temas importantes como lo es el del papel de la mujer dentro de la filosofía y la equidad de género, la violencia provocada por diferentes factores, la narco-cultura, entre otros temas que cada vez nos son más comunes y que forman parte de nuestro día a día.

Podemos pensar, de manera muy romántica, que en la forma en cómo se puede hacer una filosofía y cómo se filosofa en nuestro país y es considerable que mucho tiene que ver que se trata de una filosofía en donde logramos salir del mundo de las cavernas, logramos quitarnos un velo de ignorancia y tratamos que la producción de la filosofía tenga que ver con una experimentación de la vida misma, es decir, la filosofía mexicana ya no se queda encerrada en un solo tema o en temas que han sido tratados con anterioridad o que podrían clasificarse como la única manera válida de hacer filosofía; esto quiere decir que, si se observa con atención a ciertos postulados, notamos que, el filosofar sobre México, implica sacar nuestras ideas al mundo y al mismo tiempo producir esas ideas desde nuestra experiencia con el mundo. A lo largo de la historia filosófica de México, podemos ver que se han analizado las formas de vida de los prehispánicos, sus modos de vida, etc., también, más ade-

lante, la urgencia por una Independencia, por una Revolución y todo lo que de ellas ha derivado aún en nuestros días. Filósofos como Samuel Ramos, Jorge Portilla, Salvador Reyes Nevárez, Jorge Carrión, entre otros, hacen evidente la necesidad de filosofar desde lo que sucedía a sus alrededores y en sus contextos.

Por dar un par ejemplos, en Ramos se nota esto en *El perfil del hombre y la cultura en México* en donde nos muestra la necesidad de pensar sobre la realidad en que se encuentra el mexicano y cómo le han afectado acontecimientos históricos a nivel de su personalidad y en Salvador Reyes Nevárez en su texto publicado en la colección de textos de Porrúa y Obregón *México y lo mexicano*, titulada *El amor y la amistad en el mexicano*, texto que, entre otras cosas, describe como percibe el mexicano diferentes emociones y momentos dentro de su vida cotidiana, siendo algo muy significativo y llamativo para la época.

Ahora bien, ¿qué podemos entender como responsabilidad del filósofo?

Contestar esta pregunta, puede ser complicado por las diferentes respuestas que se puedan obtener, también puede ser muy subjetivo, sin embargo, para darnos alguna idea, podemos seguir al homenajeado Samuel Ramos, quien, justamente escribió sobre la responsabilidad e irresponsabilidad del filósofo; grosso modo podemos entender esto como la manera en que un filósofo o filósofa lleva a cabo su labor, es decir, qué preguntas debe responder, hasta dónde llegan sus limitaciones como ciudadano considerado intelectual, también debería estar consciente de qué es lo que espera o esperaría la sociedad de él y sobre todo, lograr pensar sobre su realidad, sobre lo que le rodea y lo que acontece a su alrededor y con los individuos que comparten su espacio. Pensar y tratar de advertir o comunicar qué se piensa de su realidad, a qué se puede enfrentar y, sobre todo, cuáles serían algunas de las posibles soluciones o implicaciones que tiene la vida misma.

La responsabilidad de los filósofos sí es el pensar, pero también el invitar a otros a cuestionar lo que sucede a su alrededor, tal vez no de la manera socrática en un ágora, pero sí mediante diferentes actividades y en diferentes ámbitos. Muchas veces, podemos observar gente interesada o medio interesada en alguna temática o que ponen a la filosofía

como un tesoro, pero no siempre logran adentrarse a ella, ya sea por no encontrar algún tema afín, porque se usa un lenguaje muy técnico o muy rebuscado o porque aún se piensa que la filosofía debe estar dentro de las academias de filosofía y que sólo unos cuantos deben acceder a ella.

¿Cómo se logra cumplir con esta responsabilidad?

La primera respuesta a esta pregunta puede ser la de escribir, pero, el trabajo del filósofo no sólo es ese o no debe quedarse sólo en ello, pues el filósofo, desde su soledad quedaría vuelto loco o su pensamiento no se conocería sino hasta que estuviera muerto. La filosofía y los filósofos también tienen espacios dentro de las escuelas, como docentes o como catedráticos y es este uno de los espacios donde debe empezar a realizarse esa labor para transmitir algún interés a sus estudiantes e intentar relacionar algo de lo enseñado con la vida cotidiana de los alumnos y que logren notar que la filosofía no sólo se queda en el aula. Pareciera contradictorio mi punto a defender, pero si consideramos que desde la academia o el aula es posible adentrarnos y adentrar a otros a una reflexión y podemos hacer que se compartan ideas desde ahí, será posible también que no sólo nos quedemos en el ámbito académico y podamos formular teorías o ideas que permitan reflexionar de nuestra realidad propia.

Hablar de una responsabilidad y de cómo lograrla, parecería algo muy sencillo de hacer, pero del dicho al hecho, hay mucho trecho y muchas veces se dejan de lado estas actividades y se piensa que sólo la filosofía se hace desde lo riguroso lógicamente hablando y que sólo debe tratar temas “verdaderos” y no como los arriba mencionados y que nos son más cercanos. Enfrentarse a ello y lograr generar otras actividades, es una manera distinta de que cumplamos con nuestras responsabilidades filosóficas; otra forma de hacerlo es dar una mirada al pasado, investigar sobre nuestra filosofía, sobre la historia de México y sobre las inquietudes que atraparon a los filósofos, ya que muchas veces, pueden ser parecidas a nuestras inquietudes o problemas.

La labor de la filosofía es compleja y más en tiempo tan apremiantes y un tanto zozobrantas como los que vivimos, sin embargo, podemos apelar al temperamento que nos hace permanecer firmes a nuestras du-

das, la curiosidad y la necesidad de hacerle caso la premura por escribir, hablar o enseñar. Sacar nuestras teorías filosóficas y producciones filosóficas cumplir el mandato nos da Jorge Portilla, el de sacar a la filosofía a la calle, para que vean la luz y logren ponerse a prueba, demostrar que la filosofía mexicana es más que sólo leer nuestra historia o buscar siempre un significado por lo mexicano; es labor también del filósofo mexicano no quedarse en su aislamiento, también debe leer a otros interesado en temas similares y sobre todo, en medida de lo posible, participar de estas actividades de divulgación.

Lo antes mencionado se ha logrado y ha tenido resultados tales como el de que, la filosofía de lo mexicano y la filosofía mexicana, también es pensada en Estados Unidos, se abren círculos de estudios sobre estos temas y logran salir de su academia para compartirla con filósofos mexicanos y puedan llegar a alguna similitud o incluso a colaborar para ampliar sus postulados.

¿Cómo construimos la historia de la Filosofía en México? Una visión desde *El Laberinto de la Soledad*.

Erwin Aldair Garcia Garcia

Facultad de Humanidades/ UAEMEX

En el marco de los 80 años de la obra “El perfil del hombre y la cultura en México” de Samuel Ramos, es relevante destacar otra obra igualmente importante: “El Laberinto de la Soledad” de Octavio Paz. Este libro, escrito por un reconocido poeta, generó incomodidad entre los estudiosos de la filosofía de la época y continúa siendo un desafío para los filósofos tanto en ese periodo como en la actualidad. A través de su análisis profundo, “El Laberinto de la Soledad” plantea una serie de problemáticas que cuestionan la identidad y la cultura mexicana, brindando una perspectiva crítica y reflexiva que obliga a repensar los paradigmas establecidos.

Partamos del hecho de que la obra se trata de una visión de la historia, una interpretación sobre cómo hemos evolucionado en el pensamiento y en como este ha influido en la sociedad a través del análisis de diferentes filósofos, que advertimos desde este momento serán principalmente los maestros de la Sospecha y sobretodo del papel que tomamos desde México frente al mundo.

Ahora bien, cualquiera que haya leído la obra se perderá ante la miscelánea de temas ahí abordados, desde luego no es mi intención ofrecer una explicación exhaustiva de cada uno de ellos, creo conveniente solo tratar algunos temas fundamentales para tratar de comprender el trabajo del filósofo mexicano: me refiero sobre todo a la parte metodológica.

En el primer capítulo de nombre “El Pachuco y otros extremos” llama conciencia interrogante a un estado en el cual se puede adquirir conciencia de nuestro propio ser y el mundo, indudablemente esto involucra la presencia de lo otro. Lo otro para Octavio Paz funciona como los modos de ser del mexicano, ya sea cómo el Pachuco, el Obrero, Don nadie, el Intelectual y por supuesto que eso incluye a la Mujer. La figura del Pachuco consiste en una descripción sobre como es un ser que se siente extraño al no pertenecer al territorio extranjero ni nacional y que al mismo tiempo desea pertenecer, se vuelve ensimismado y rehúye a la

intimidad como consecuencia de los principios éticos, políticos y religiosos donde “lo otro” habita. Vale la pena recordar que su metodología algunos autores la llaman “metapoesía” porque dice lo siguiente:

indescifrable a primera vista, como una piedra sagrada cubierta de incisiones y signos, la máscara del viejo es la historia unas facciones amorfas, que un día emergieron confusas, extraídas en vilo por una mirada absorta. Por virtud de esa mirada las facciones se hicieron rostro y, más tarde, máscara, significación, historia. (Paz, 2016, p. 152)

En otras palabras, le llama “*mascara*”, a aquel del develamiento (o *mirada*) de aquellas “*formaciones*” que atisba a través de una supuesta “*significación*” a través de ellas para finalmente sustentarse en la propia *historia*. Son estos los elementos que toma en cuenta en los siguientes capítulos.

En ese sentido, comienza una búsqueda del origen de sus conflictos analizándolo a través de la historia, comienza desde un presente inmediato como fue “*Mascaras mexicanas*”

Con mirada psicoanalítica, Paz analiza en el segundo capítulo, por ejemplo, los mecanismos de defensa que se expresan en lo que él llama su <<amor a la Forma>> y sus consecuencias morales: la hipocresía y la simulación. El enfoque sobre las <<máscaras>> desde este principio tiene el efecto, por un lado, de abrir la discusión al tema de la auto represión, tal como lo sugiere la cita del huapango mexicano que abre el capítulo: <<Corazón apasionado, disimula tu tristeza>>. (p.91)

En este punto, notamos la influencia de Nietzsche en su obra “*La genealogía de la Moral*” donde se proponía a analizar el lenguaje, de forma análoga Paz lo realiza con las palabras que se encuentran en el lenguaje común del territorio mexicano. Es así como encuentra algunos rasgos de su problema con la intimidad en diferentes capítulos (incluyendo desde luego “*La Conquista y Colonia*”), por poner algunos ejemplos encontramos “*macho*” como su incapacidad de abrirse ante el mundo exterior, “*los hijos de la Chingada*” como aquellos que son hijo del otro, y algunos más que dan cuenta del porque su actitud del mexicano ante la mujer.

Dice Santí (2016): La observación, por tanto, se basa en la analogía que opera a lo largo de todo el libro: la historia de México es como la biografía de un sujeto clínico; sus conflictos históricos se pueden resolver, o al menos entender, a base del análisis debido. (p.75)

En la segunda parte del libro, que es el hombre y la mujer contemporáneos, se nos presenta la figura del “obrero moderno” y nos hace ver una clara familiarización con el trabajo de Marx y sus seguidores, por lo cual merece la pena ser reproducido de manera original:

El capitalismo lo despoja de su naturaleza humana -lo que no ocurrió con el siervo -puesto que reduce todo su ser a fuerza de trabajo, transformándolo por este solo hecho en objeto. Y como a todos los objetos, en mercancía, en cosa susceptible de compra y venta. El obrero pierde, bruscamente y por razón misma de su estado social, toda relación humana y concreta con el mundo: ni son suyos los útiles que emplea, ni es suyo el fruto de su esfuerzo. Ni siquiera lo ve. En realidad, no es un obrero, puesto que no hace obras o no tiene conciencia de las que hace, perdido en su aspecto de la producción. Es un trabajador, nombre abstracto, que no designa una tarea determinada, sino una función. Así, no lo distingue de los otros hombres su obra, como acontece con el médico, el ingeniero o el carpintero. (Paz, 2016, p. 213)

Aunque Paz no desarrolló una teoría económica o política basada en el marxismo, su reflexión sobre la alineación del trabajador bajo el capitalismo refleja la influencia que las ideas de Marx han tenido en el pensamiento crítico y en la comprensión de las dinámicas sociales y económicas en el siglo XX pues utiliza estos conceptos para explorar las consecuencias de la deshumanización y la alienación en la sociedad contemporánea bajo su propia óptica.

Ahora bien, como señala Santí (2016): Al escoger el termino soledad por encima del de alienación Paz recoge, por tanto, toda esta tradición filosófica (que hemos visto se encuentra especialmente en los Maestros de la Sospecha) pero también la crítica: soledad es la imagen concreta del concepto abstracto de alienación. Mientras que la alienación se piensa, la soledad se siente o, mejor dicho, se padece. (p.86)

Y en ese punto la reflexión propuesta por Octavio Paz pasa a ser algo mucho más universal, ya no se trata del Pachuco buscando su lugar de origen, tampoco del mexicano ocultándose del otro a fin de no revelar su malestar, mucho menos de la mujer presa en los esquemas propios de la cultura mexicana, ahora el solitario también se convierte en el campesino, en el obrero urbano y es ahora una síntesis de la alienación propuesta por los maestros de la Sospecha.

En consecuencia, ha contrapuesto al mexicano frente al mundo. No en vano hizo ver al principio que nuestro hermetismo y formas en como intentamos romper con nuestra soledad resultaban en extrañeza y contradicción para los demás. Es cierto que hace una pequeña excepción con algunos países que todavía tienen un pasado presente, pero al resto les parecemos extraños en tanto que no están familiarizados con nuestras representaciones.

De lo anterior podemos concluir que el fenómeno no es ya mexicano ni mucho menos latinoamericano sino lo concibe de manera universal. Prueba de ello Paz (2016) afirma:

Y ahora, de pronto, hemos llegado al límite: en unos cuantos años hemos agotado todas las formas históricas que poseía Europa. No nos queda sino la desnudez o la mentira. Pues tras este derrumbe general de la Razón y la Fe, de Dios y la Utopía, no se levantan ya nuevos o viejos sistemas intelectuales, capaces de albergar nuestra angustia y tranquilizar nuestro desconcierto; frente a nosotros no hay nada. Estamos al fin solos. Como todos los hombres. Como ellos, vivimos el mundo de la violencia, de la simulación y del <<ninguneo>>: el de la soledad cerrada, que si nos defiende nos oprime y que al ocultarnos nos desfigura y mutila. Si nos arrancamos esas máscaras, si nos abrimos, si, en fin, nos afrontamos, empezaremos a vivir y pensar de verdad. Nos aguardan una desnudez y un desamparo. Allí, en la soledad abierta, nos espera también la trascendencia: las manos de otros solitarios. Somos, por primera vez en la historia, contemporáneos de todos los hombres. (p. 348)

No podría ser más clara la pretensión de Octavio Paz en este pasaje: debemos dejar de imitar la cultura proveniente de Europa y empezar a crear la nuestra. Nuestra historia ha sido corrompida desde la conquista, hemos adoptado una serie de valores y normas ajenas. Sin embargo, no

hemos podido desprendernos de algunos modos propios de Conquista y Colonia pues persiste cierto resentimiento hacia la mujer cómo el caso de la Malinche y Sor Juana Inés de Asbaje que se le condena no haber resuelto su doble soledad. El señalamiento que hace Octavio Paz respecto de esas conductas es porqué los mexicanos no han terminado de resolver su Soledad y continúan encerrándose en sí mismos tratando de encontrarse. **Y sucede lo mismo en el resto de los pueblos que tratando de dar sentido a su acontecer tienden a crear nuevos aparatos ideológicos que terminan por originar de nueva cuenta algún tipo de marginación.** Ahora, para no dejar de lado la narrativa del libro, se pregunta el autor ¿Será posible romper con la soledad? Para Paz, el amor es una forma de superar la soledad en la medida en que nos permite establecer una conexión con el otro y con el mundo. A través del amor, podemos romper con nuestra propia soledad y alineación, y encontrar un sentido de pertenencia y conexión con los demás.

En resumen, en “El laberinto de la Soledad”, Octavio Paz aborda varios temas y problemáticas, en relación con la cultura y la identidad mexicana, pero en cuanto a la filosofía, se pueden identificar algunas de las principales perspectivas y desafíos que se plantea través de esta obra.

En primer lugar, Paz presenta una crítica a la tendencia de la filosofía mexicana a buscar inspiración en la tradición europea, especialmente en la filosofía francesa y alemana. Según Paz, esto ha llevado a una falta de originalidad y creatividad en la filosofía mexicana, En lugar de eso, Paz propone buscar inspiración en la propia cultura mexicana. Es interesante observar en ese punto que la obra comenzó en una narrativa personal hasta posicionarse con el resto del mundo, de tratar de comprender el por que de nuestras actitudes hasta contraponerlas y abrazarlas con el resto de los países.

En segundo lugar, Paz destaca la importancia de la reflexión filosófica sobre la identidad y la cultura mexicana. En su obra, Paz explora la complejidad y diversidad de la identidad mexicana, y plantea la necesidad de una reflexión filosófica profunda sobre estas cuestiones. Para Paz, la filosofía puede ayudar a entender la complejidad de la identidad

y la cultura mexicana, y a encontrar formas de reconciliación y superación de las tensiones y contradicciones que se presentan.

En conclusión, “El laberinto de la Soledad” de Octavio Paz presenta una serie de retos y perspectivas para la filosofía mexicana, como buscar inspiración en la propia cultura, comprometerse con los problemas sociales y políticos del país, y reflexionar sobre la identidad y la cultura mexicana. Estas perspectivas pueden ser útiles para pensar el desarrollo de la filosofía en México y su relación con la realidad social y política del país. La historia de la filosofía en México de acuerdo con esta obra debe contemplar las ideas que han tenido efecto dentro la cultura, es decir, aquellas que no se han quedado exclusivamente en la academia, sino que han sido retroalimentadas con el resto de la sociedad y no únicamente aquellas provenientes de Europa sino también aquellas otras que han salido en territorio nacional.

En ese sentido me gustaría señalar algunos puntos que debemos tomar en cuenta cuando construimos historia de la filosofía en México:

Contextualización histórica: es importante situar la filosofía mexicana en su contexto histórico y cultural, desde la época prehispánica hasta la actualidad tal como lo realizó Paz. Al igual que identificación de los autores y corrientes porque es necesario identificar a los autores y las corrientes que han tenido un papel importante en su desarrollo. Esto incluye tanto a los filósofos que han escrito sobre temas específicos relacionados con México, como a aquellos que han contribuido al desarrollo de la filosofía en general. Así también como el dialogo con otras tradiciones filosóficas, es decir, **la filosofía mexicana no existe en un vacío**, por lo que es importante analizar su relación con otras tradiciones filosóficas, tanto de América Latina como del resto del mundo.

Al igual que el reconocimiento a la diversidad porque es importante reconocer y analizar las diferentes perspectivas y enfoques que existen dentro de ella y en ese sentido respondemos del porque su obra represento un problema para los filósofos de aquella época y del porque hubieron disputas entre alumnos de Samuel Ramos acerca de que hablaba de cuestiones tan triviales como la fiesta podemos distinguir lo siguiente de la labor del filósofo:

El filósofo debe tener un conocimiento profundo de las diferentes corrientes filosóficas y las ideas que han surgido a lo largo del tiempo. Esto implica la lectura y análisis de textos filosóficos de diferentes épocas y autores y como han influido en el desarrollo de la filosofía.

A partir de este análisis, el filósofo puede comenzar a desarrollar sus propias conceptualizaciones sobre los temas y problemas en cuestión. Esto implica la creación de categorías conceptuales y la elaboración de argumentos que articulan su comprensión de estos temas y problemas. Finalmente, el filósofo debe sintetizar sus propias conceptualizaciones con las de otros filósofos y presentar una historia coherente y completa de la filosofía en cuestión. Esto implica un proceso de revisión crítica y reflexión constante sobre sus propias ideas y las de otros filósofos. Considero al menos en lo particular que Octavio Paz realizó un trabajo con completo cumpliendo cada uno de estos señalamientos.

Y finalmente, la construcción de una historia de la filosofía mexicana es un proceso complejo y multifacético que involucra diversos enfoques y perspectivas.

Referencias:

Paz, Octavio (prólogo de Enrico Mario Santí). (2016). *El laberinto de la soledad*. (24ª ed.). Editorial Catedra.

Paz, Octavio. (2016). *El laberinto de la soledad*. (24ª ed.). Editorial Catedra.

El plomo en oro y el barro en espíritu. Apuntes ontológicos para una comprensión de la filosofía mexicana.

Nelly Corona Pacheco

Maestrante en Pensamiento Crítico y Hermenéutica.
Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas

Resumen

En un acercamiento a un análisis heurístico y hermenéutico sobre la creencia en México, de la fe, de mal y la culpa como poder de salvación, donde los hombres suelen ver cosas donde no las hay y se forma un imaginario de invenciones y fantasías cotidianas; es, donde las imágenes de culto, parecen ser una receta de alquimia para la redención individual, en un contexto de violencia, injusticia, pobreza e infantilización de una sociedad a merced de sus anhelos.

Por lo tanto, analizaremos el pensamiento de la creencia desde la filosofía mexicana y su construcción social.

Palabras claves: Heurístico, hermenéutica, violencia, creencia, fe, el mal, pobreza, injusticia, infantilizada, alquimia, México.

Comenzaré aclarando algunos términos como, el uso de dichos populares que usan los mexicanos para la comprensión de lo cotidiano, por lo cual, explicaré el significado que le daré a la frase el plomo en oro y el barro en espíritu, como metáfora de los anhelos del individuo que se forjan entre la promesa y la esperanza de una vida mejor, con el vínculo de la violencia y el miedo, que se entremezclan con la fe y la creencia; inmerso en una sociedad que rebasa toda realidad pronunciada e imaginada. Esto, ligado a la visión específica de lo que el mexicano pudiera reconocer como pobreza en el contexto de la Ciudad de México. Por lo tanto, analizaremos el pensamiento de la creencia, desde la filosofía mexicana y su construcción social.

La creencia, será tomada desde la definición del Diccionario filosófico, que nos dice: Es tener por cierto algo sin tener que recurrir a

comprobación alguna. Y la fe, como dinamismo que nos trasciende a nosotros mismos.

Con estos dos conceptos se crea la frase a modo de metáfora, la fe es el fuego y la creencia lo que lo hace arder.

Sobre la construcción social, lo tomaré desde la teoría de Foucault, donde comenta que este concepto es, como una caja de herramientas, pero no para construir un sistema, sino un instrumento, una lógica propia a las relaciones de poder y las luchas que se comprometen alrededor de ellas; -que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión sobre situaciones dadas-.

Tomemos en cuenta que las formas de la creencia y la construcción social, navegan y se deslizan, día a día entre nosotros, por lo cual, pensemos desde la concepción sartreana, donde el observar es una actividad burguesa, por lo cual naveguemos como espectros translúcidos que transita entre la muchedumbre de la Ciudad de México.

Comenzaremos, con la creencia y la fe dentro de la vida cotidiana, donde la oración, altares y milagros se realizan desde los nichos contruidos entre veladoras, imágenes de culto y flores, donde se santiguan al salir de casa, se pide la salud de un enfermo, o el milagro de que el hijo salga de la cárcel. Las confecciones que se hacen frente a las imágenes de culto, son tan variadas como la imaginación, por lo que la creencia, se entremezcla con factores como la culpa, que al parecer no es una pertenencia personal, sino de alguien más que la sujeta.

Al parecer las reglas de la fe, y la creencia caben dentro de la obediencia, donde hay leyes que acatar, y no pecar, so pena de muerte.

Las mismas implicaciones tienen los mandamientos, o leyes, donde el NO, parece repetitivo en todas ellas. Estás hablan, de lo que se puede hacer o no se puede hacer, pero todas tienen como fin un castigo. Tomemos en cuenta, que la revisión de los términos de fe y creencia, solo se tomarán desde el concepto mencionado con anterioridad, ya que no es posible visualizar todo su contexto y la complejidad de la misma en esta conferencia.

Pero retomemos la muerte, que significa dejar de estar vivo, no necesariamente es en el contexto del mexicano, ya que los muertos acom-

pañan toda la vida al vivo, lo escuchan y lo sostienen en la amargura de su dolor, o en la alegría del triunfo. Se comparte su comida con ellos, y se recuerda a lo largo de los años; sobre todo, si hay proezas heroicas en su vida, y si no es el caso, se le construye un imaginario, donde el muerto nunca fue malo.

La muerte desde el contexto citado, es una fiesta, una celebración, es reírse a carcajadas de ella, vestirse como ella y temerle al mismo tiempo; pero, en estos años se siente muy cercana, pero no como fiesta, si no como miedo, pues la seguridad de sobrevivir pende de un hilo, y como resultado, las peticiones a las imágenes de culto son tan específicas, como: que regrese con bien a su casa, o prender una veladora por la hija que no regresó, con la esperanza de localizarla o por lo menos encontrar el cuerpo.

La muerte y la violencia se mezcla con el miedo de la ausencia, pero no de la vida misma, sino de estar en las listas de personas desaparecidas, entre los feminicidios o los cuerpos destazados en las carreteras. Esta violencia la ejerce otro ser humano, otro de la misma especie, otro que puede ser tan cercano que el miedo nos petrifique. En la sociedad mexicana, el miedo como sensación de angustia, no necesariamente lo causa la muerte, sino, las formas tan imaginativas en las que se puede llegar a morir, ya que la creatividad de los homicidas rebasa en algunos casos la realidad.

Por lo que la colectividad puede llegar hacer un vínculo entre individuos para salvaguardar su seguridad, sin embargo, recordemos que los individuos en la construcción social que se vive actualmente, juegan un papel de comunidad, pero es solo temporal, ya que lo usa como instrumento para no ser la víctima, aunque esto le preparé el camino para ser la siguiente. Cabe mencionar que el concepto de solidaridad queda sumergido entre los anhelos particulares de cada uno, donde todos cuidarán su individualidad antes que pensar en los demás.

Al vivir en una construcción social, inmersa dentro de una economía basada en un sistema capitalista, del cual no ahondaremos en esta conferencia, es el poder adquisitivo, que da la opción de tener una deuda más grande, que el ingreso con el que se cuenta, y esto, acercarlos al sueño como aspiración de cambio, y al anhelo como la espera de que

algo suceda, como obra de un milagro. Todas estas aspiraciones, no suceden en la inmediatez, por lo tanto, las actividades productivas, se ramifican a un extremo tal, que sea más remunerado matar a una persona que producir alimentos.

El pensamiento del individuo, desde este contexto, orilla a tener claro lo que no se quiere en la vida, al parecer, la normalidad creó el caos, pues en el pasado, se vivían bajo las posibilidades económicas de cada uno; hoy se puede acceder a convertirse en deudor, a disfrute ahora, pague después y así vivir el sueño de una felicidad pagada en abonos chiquitos.

Zygmund Bauman, habla de los conceptos de la Modernidad sólida y líquida, clasificando el primer término como lo que no pierde la forma, ocupa un espacio definido y se mantiene con el tiempo, al contrario del segundo término, que es la búsqueda de la libertad y la emancipación del hombre, volviéndose consumista para fomentar una identidad individual sin pensar en lo colectivo, pareciera que la importancia de ser un individuo libre, es por las opciones que tiene de decidir; decidir, en el sentido de tener un sin número de opciones, sin ser necesariamente óptimas o mejores. Por lo cual, estos conceptos traspasan los anhelos y esperanzas, por lo menos en el contexto que se maneja en este escenario de ideas. En este caso, el individuo, se balancean entre la adaptación y la necesidad de cambio entre lo sólido y lo líquido.

Tal parece que la pobreza es exclusión, y la precariedad en la que se encuentran los individuos, los hace susceptibles de disminuir su capacidad de solucionar su pobreza, por lo que la transforman en un imaginario de invenciones y fantasías cotidianas, donde las imágenes de culto, parecen ser una receta de alquimia para la redención individual en un contexto de violencia e injusticia.

La precariedad de no tener un futuro seguro, promueve la infantilización en la sociedad a merced de sus anhelos; de modo que, en medio de la exclusión social, se desliza la esperanza de los individuos para mantener los destellos de felicidad, que pueda sostener en la medida de comprometer su existencia misma a la esclavitud de un consumismo global, que no necesariamente le dará el lugar que busca dentro de la sociedad, pero puede sentir un acercamiento al mismo.

Desde el punto de vista del observador, los sueños y anhelos de un mexicano están fincados en la promesa de cambio, con la esperanza de que el cambio suceda.

Finalmente, El plomo en oro y el barro en espíritu, se convierte en violencia, armas y muerte como una fuente de ingresos y las imágenes de culto, la forma de subsanar los vacíos de la creencia, la fe y la culpa, por lo tanto, tendremos individuos que no trabajan para el bien común, donde los trabajos que generan mexicanos para mexicanos son las guerras entre ellos, por lo que se convertirán en víctimas de las convulsiones que nos desgarran como sociedad.

Bibliografía.

Lewis Oscar. Antropología de la pobreza, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1961.

Bauman Zygmunt. La Modernidad Líquida, Argentina Ed. Fondo de Cultura Económica, 2004.

Ricoeur Paul. El Mal, Buenos Aires, Ed. Amorrortu/editores 2011.

Heidegger, Martin. Ser y Tiempo, Chile Ed. Universitaria 1997.

Caso, Antonio. Doctrinas e ideas, México, Ed. Herreros y hermanos, sucesores 1924.

Sartre, Jean Paul. El existencialismo es un humanismo, Buenos Aires, Ed. Sur, 1975 pág. 9

La catrina, figura de nuestro imaginario colectivo.

Nureddin Óscar Gómez Castillo

Para esta exposición primero trataré un poco el contexto histórico, luego con estas pesquisas propondré una reflexión sobre la *nepantlización* de la figura, basándonos sobre algunas definiciones y conjeturas. La Catrina es una figura icónica de la cultura mexicana que representa la muerte y la celebración del Día de Muertos. Esta figura fue creada por el ilustrador y caricaturista mexicano José Guadalupe Posada¹ a finales del siglo XIX, y posteriormente popularizada por el muralista mexicano Diego Rivera en su obra *Sueño de una tarde dominical en la Alameda Central*.

Por otra parte, respecto a lo que a tañe a nuestra cultura, el Día de los Muertos es una fiesta tradicional mexicana que se celebra cada año los días 28, 29, 30, 31 de octubre y 1 y 2 de noviembre. Durante estas fiestas, se cree que los difuntos regresan al mundo de los vivos para visitar a sus seres queridos. La Catrina es una parte importante de esta celebración, ya que se la considera una representación alegre y humorística de la muerte.

En la actualidad, la imagen de la Catrina se ha convertido en un símbolo de la cultura mexicana y se ha utilizado en una amplia variedad de medios, desde la moda y el diseño hasta la publicidad y el cine. A menudo se la representa en combinación con otros símbolos mexicanos, pues como decoración siempre se acompaña con la flor de cempasúchil, las calaveras de azúcar y el pan de muerto. Cabe recalcar que esta figura no tiene nada que ver con la deidad “la Santa Muerte”, pues aquí se requieren otros estudios sociales sobre el culto a esta deidad.

Como hemos dicho al inicio, la Catrina es una figura icónica de la cultura mexicana que representa la muerte y la celebración de Día de los Muertos. A través de su imagen, se celebra la vida y se acepta la muerte como una parte natural del ciclo de la existencia humana. Su presencia sigue siendo muy relevante hoy en día y representa una forma

¹ Guadalupe Posada. Nació en 1852 en Aguascalientes, acaeció en 1913 en la Ciudad de México. Artista nato en la pintura, que a su juventud desarrolló habilidades para el grabado, gracias a su padre y a la formación que obtuvo.

única y hermosa de honrar a nuestros seres queridos que han pasado al otro lado. Es por eso que se afirma a la Catrina como una figura elegante, esquelética, vestida con un sombrero de ala ancha y un vestido largo. A menudo se la representa con una sonrisa burlona en su rostro, ya que se le asocia con la idea de que la muerte es algo que debemos aceptar y celebrar, en lugar de temer.

Diego Rivera accidentalmente popularizó esta peculiar figura, pues él se muestra tomándose de la mano con la Catrina, a su lado está Guadalupe Posada. Con lo que podemos asociar el siguiente mensaje de Diego Rivera *“La composición -del mural- son recuerdos de mi vida, de mi niñez y de mi juventud y cubre de 1895 a 1910. Los personajes del paseo sueñan todos, unos durmiendo en los bancos y otros, andando y conversando.”*²

Recordemos que el pintor se apoyó con otros artistas como Rina Lazo, Pedro A. Peñaloza y Andrés Sánchez Flores. En este mural podemos notar que está dividido en tres etapas. La primera, tiene que ver con la época de la conquista y la época colonial; en la segunda etapa, se caracteriza por abordar la independencia, ahí podemos observar a algunos intelectuales, artistas y héroes patrios como: Hernán Cortés, Fray Juan de Zumárraga, Sor Juana Inés de la Cruz y Luis Velasco II; en la tercera sección se distingue por ser sobre la Revolución Mexicana.

Retomando a la segunda etapa, que es la parte central del mural podemos observar que Rivera está de niño (por ahí de los 9 años), detrás de él se encuentra Frida Kahlo abrazado al pintor; es aquí donde se puede apreciar la presencia de la Catrina tomando de la mano a Rivera y del otro lado de la figura está el Autor de la misma. En este punto podemos postular una primera hipótesis del porqué se retomó a este icónico personaje. En primera instancia, podemos creer que es por reflejar irónicamente la esencia del mexicano que podemos llamar la nepantlización de la figura; en otras palabras, y para aterrizar este análisis, lo abordaré en los siguientes párrafos.

² Rivera, Diego. *Sueño de una tarde dominical en la Alameda Central*. <https://museomuraldiegorivera.inba.gob.mx/sueno-de-una-tarde-dominical.html> consultado en marzo, 2023.

Originalmente a la Catrina se le llamó “La Calavera Garbancera”, pues esta figura se popularizó cuando los y las artistas comenzaron a usar la imagen en propuestas gráficas como el periódico, anuncios, artesanías pinturas y murales – como el caso de Rivera-. Las garbanceras eran personas indígenas que renegaban su situación vulnerable pues dejaban de vender maíz a cambio de garbanzos, negando así su descendencia culinaria y cultural.

Durante los gobiernos de Juárez hasta al *porfiriato* los periodistas manifestaban sus desacuerdos a través de la crítica escrita mientras que otros se apoyaban con grabados. De ahí que los dibujos esqueléticos expresaran, con cierta ironía, la situación en la que se enfrentaba el país. Posada fue uno de los grabadores de su época que empezó acentuar el carácter festivo de los mexicanos, pues a través de sus “calaveritas” retrató la esencia de los pesares y alegrías del pueblo, que para esa época se vivían grandes diferencias coyunturales sociales, económicas y culturales. Ejemplo de esta explicación lo podemos observar en su obra *El jarabe en ultratumba*.

Para el año de 1890, Posada empezó a colaborar como ilustrador en la *Gaceta Callejera*; después de haber sido profesor del arte litográfico en León, Guanajuato, pues por causas fortuitas tuvo que trasladarse a la Ciudad de México. Por suerte le ofertaron un sinnúmero de vacantes para las editoriales y periódicos del momento, tales como: *La Patria Ilustrada*, *Revista de México*, *El Ahuizote*, *Nuevo Siglo*, *Gil Blas*, *El hijo del Ahuizote*, entre otros. Es ahí donde su trabajo tuvo fama y empezó a cotizar más en el medio. En esa trayectoria podemos percibir a Posada con un carácter fuertemente nacionalista y popular.

De aquí que Rivera retomara dicha imagen al plasmarla en su mural, ya que fue un gran admirador de las obras de Posada, pues su misma fama propició la popularización de la imagen citada en los inicios del siglo XX. Es aquí donde apreciamos a la Catrina que reconoceremos en el mural mencionado.

Explicando un poco el contexto de cómo surgió la Catrina, ahora analizaremos la *nepantlización* de la figura ¿Qué quiere decir esto? En un inicio, al definir el término nepantla, pareciera que es sinónimo de zozobra; de este modo, si nos enfocamos al análisis que aportó Fray

Diego Durán sobre el comportamiento indígena, podemos pensar que lo trató de denostar con dicho término; pero sucedió todo lo contrario, pues atribuyó a este fenómeno ontológico que pasó ser de un término náhuatl a un concepto filosófico novohispano – que después en el siglo XX Emilio Uranga lo erigirá en su *Análisis del Ser del mexicano*.

En una primera definición, nepantla sería “estar en medio”, pero si lo profundizamos ontológicamente sería “la accidentalidad del Ser”, es decir que la sustancia fragmentada o debilitada en su esencia puede desarrollarse y/o involucrarse en otra. Por esa razón no hay que confundir este fenómeno ontológico con sincretismo, pues nepantla va más allá.

Sincretismo se puede entender como una asociación de conjuntar o “hibridizar” dos culturas; mientras que nepantla explica ontológicamente el proceso sincrético.

De aquí que podamos estructurar en nuestro pensamiento filosófico cuando se hacemos referencia sobre la *neplantlización* de la figura. Podemos decir que, una imagen siempre representa algo para nuestro imaginario, quizás enmarca la esencia intencional de alguna cosa. En este caso, culturalmente la figura representa y/o reproduce las características humanas de nuestro entorno.

Pues en esta convergencia respecto a la gráfica y a la narrativa periodística, trae consigo, como efecto, exponer la accidentalidad de ser del mexicano, basándose en las coyunturas políticas y sociales.

Por tal motivo podemos observar que la figura de la Catrina es una imagen connotativa, pues ésta representa la situación vulnerable de los indígenas. Ya que las características en la cual los ironiza demuestran en ellos su fatídica identidad al tratar de querer ser europeos, sobre todo a los franceses de esa época.

Cabe mencionar que, para este tipo de efectos ontológicos, pueden ser indígenas u otras personas que experimentan esta alienación, y puede darse en otros entornos, en otros territorios y/o naciones que comúnmente se dan al aspirar a un estilo de vida idealizada; pues se apoyan de un pensamiento superficial y clasista, como lo ha venido haciendo la hegemonía globalizada, en la cual las culturas débiles y/o fragmentadas comúnmente carecen de una pertenencia identitaria, y con ello se pro-

picia a la ruptura y al mismo tiempo se busca vincularse al estadio de pertenencia, que en otras palabras se recae a un cierto *status* social, esto nos puede pasar a todos.

Para aludir este argumento se puede observar el sentimiento de inferioridad en la *psique* del individuo de cualquier cultura, tal como lo explica Samuel Ramos, en su *libro El Perfil del Hombre y la Cultura en México*; otro factor es, en medida la más importante, la influencia económica en la cual estamos inmersos, pues afecta ese estado de pertenencia. Esto es, tanto la relación de la psique y la economía influyen ese estado nepantla; entre ka , que no están aquí ni allá, pero que tratan de encontrarse

Por otro lado, vale mencionar que debemos cuidar de esta lectura, sin caer en la mala interpretación como si fuese un tratado peyorativo hacia los indígenas, sino más bien la sátira de esta imagen -de la Catrina- recae, principalmente en las coyunturas sociales, como el caso de los indígenas, aunque para otros contextos pueden ser migrantes de cualquier otro país; pues ellos dejan sus tierras para residir en la capital o en ciudades donde haya mejores oportunidades de vida, esto ya abarcaría otro tema para otra ponencia; y en ese sentido se trata de comprender que esta problemática: la migración y la fragmentación de la identidad, ontológicamente se debilita – y esto aún se refleja en nuestros tiempos. Es por ello que hay que valorar la ingeniosa creatividad de Posada, no por nada ha dejado un legado a nuestra identidad mexicana. Pues en esta figura estriba el análisis ontológico (estudio semiótico) descifrado en la *nepantlización* de la figura.

[...] Posada nació el día en que murió don Lupe, para vivir eternamente, aunque sus huesos se hayan perdido para siempre, y es que su obra subyace en el inconsciente del ser del mexicano, y está ahí ya para siempre, y por los siglos de los siglos [...]³

Para ir cerrando nuestro estudio, en este caso de índole semiótico. Al momento de referirnos a la Catrina como ícono se describe así porque nos estamos refiriendo a la imagen gráfica en la cual ésta está representando a la coyuntura social.

3 Sánchez, Agustín. *Quién fue Guadalupe Posada*. Edit. junio 2014 en: <http://agusanvh.blogspot.com>, fecha Junio. Consultado en 29 de septiembre del 2018

Después nos referimos a la misma, pero como figura. Esto implica a que el término *Catrina* anuncia en su contenido, por todo lo descrito anteriormente. Es decir, pasa de ser ícono a figura cuando hay una referencia en el discurso, pues su significado estriba en la conceptualización «tropos»⁴ “Las figuras son operaciones enunciativas para intensificar el sentido de algún elemento del discurso”⁵ (significado o teorización como ahora lo venimos haciendo), pero para estos efectos la *Catrina* estriba en la representación, desde el ámbito gráfico y artístico, que en ambos ámbitos manifiestan su ser en la percepción social. En esa revelación causal podemos explicar el sentido de la figura. Por lo tanto, la figura propicia en su expresión el sentido identitario en la cual somos partícipes experimentándolo desde la individualidad y/o lo colectivo, y a su vez analizándolo.

Como conclusión podemos decir lo siguiente.

Posada logró sumergirnos a un imaginario colectivo, de algún modo aglutinó a una figura llena de simbolismos populares que permean a nuestra identidad. Inclusive para otros estudios estéticos y/o sociológicos, en esta representación se hace un estudio codificando la información en el periodismo de los albores del siglo XIX de nuestro país, pues aquí visualizamos toda esta carga simbólica que plasmaron los artistas – como hemos dicho en párrafo anterior, esta carga narrativa se postra tanto en la gráfica como la creatividad en la interpretación social, ésta es la fórmula para explicar dicha convergencia, que bien muestra la *nepantlización* de nuestra cultura, y que muchas veces pasamos por desapercibidos a la comprensión de la misma.

Quizás esto pueda responder un poco los porqués de la figura a la cual hemos estudiando en esta exposición. Pues a pesar de ser un ejemplo para explicar el fenómeno ontológico, también nos muestra cómo una imagen puede tener una fuerza connotativa que propicie el desarrollo identitario-cultural, con el fin de clarificar algunos efectos sociales e individuales de nuestro entorno.

4 Los tropos son aquellas figuras de la literatura que emplean palabras en diferentes sentidos.

5 Fiorin, José Luiz. *Semiótica y figuras retóricas*. Recuperado de <https://www.escueladeletras.com/literatura/los-tropos/>

Fuentes:

Sánchez, Agustín. *Quién fue Guadalupe Posada*. Edit. junio 2014 en: <http://agusanvh.blogspot.com>, fecha Junio. Consultado en 29 de septiembre del 2018

Rivera, Diego. *Sueño de una tarde dominical en la Alameda Central*. <https://museomuraldiegorivera.inba.gob.mx/sueno-de-una-tarde-dominical.html> consultado en marzo,2023.

Uranga, Emilio. *Análisis del Ser del mexicano*. Porrúa y Obregón, México 1952.

Gómez Castillo Nureddin Oscar. *El concepto de nepantla, hacia una investigación cultural en Emilio Uranga*. Tesis licenciatura, México 2020.

Fiorin, José Luiz. *Semiótica y figuras retóricas*. Recuperado de <https://www.escueladeletras.com/literatura/los-tropos/>

**SIMPOSIO DE TEMAS DE
FILOSOFÍA Y GÉNERO**
(Coordinación de Fanny de Río)

Red Mexicana de Mujeres Filósofas (ReMMuF)

Organismo autónomo no afiliado

Presentación de la ReMMuF en el I Congreso Internacional
de Filosofía Mexicana

(23 marzo 2023-Toluca, Estado de México)

Ponentes:

María de los Ángeles Eraña Lagos

María Alejandra Ramírez Ángeles

Fanny del Río

Cristina Flores

Montserrat Espinosa de los Monteros

Tania Rodríguez Martínez

Érika Torres

Modera:

Joselin Hernández Jandeth

Introducción

El objetivo de esta presentación fue dar a conocer qué es la Red Mexicana de Mujeres Filósofas, cómo está conformada, en qué consiste nuestro trabajo, qué actividades desempeñamos y cuáles son los proyectos que estamos desarrollando. Es por ello que la exposición se divide en cinco ejes:

1. La historia de la ReMMuF.
2. ¿Qué hemos hecho en nuestros 3 años?
3. Base de datos y registro.
4. Catálogo de publicaciones.
5. El futuro de la Red.

A lo largo de la exposición, diferentes miembros expusieron y ahondaron en la organización, las labores y las actividades que se han desarrollado en los tres años que lleva laborando la Red.

1. La historia de la ReMMuF.

La Red Mexicana de Mujeres Filósofas nació en marzo de 2020. Partió de una iniciativa de la UNESCO, que, en el marco del Día Mundial de la Filosofía en noviembre de 2018, refundó la Red de Mujeres Filósofas de América Latina (Reddem). En un principio, la ReMMuF la conformamos Alejandra Ramírez, Biani Sánchez, Ángeles Eraña y Fanny del Río. Al poco tiempo, se incorporaron Montserrat Espinosa de los Monteros, Tania Rodríguez y Ana Lilián Rodríguez, pero pronto se integrarían al núcleo organizador muchas compañeras y colegas más.

¡Nacimos con mucha fuerza y con ganas de hacer mucho!

En marzo de 2020, el mundo entero se detuvo por la pandemia de la COVID-19, pero la ReMMuF siguió adelante. Al poco tiempo, en conjunto con la UNESCO, organizamos el seminario en línea “Filósofas Pensando el Mundo”. Unos meses después, ese mismo año, y ahora ya desde la plataforma electrónica del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, realizamos dos seminarios en línea más, en septiembre y noviembre.

Luego comenzamos el Newsletter, el Seminario Permanente de Mujeres Filósofas, el Catálogo de Publicaciones de Mujeres Filósofas y varias otras actividades más.

2. ¿Qué hemos hecho en nuestros 3 años?

Hemos fortalecido el intercambio y la solidaridad de las mujeres filósofas de México, principalmente a través de nuestro Seminario Permanente, que este año se encuentra en su tercera emisión.

Facilitamos la circulación del trabajo y publicaciones de las mujeres filósofas de la región a través de iniciativas como el e-book colectivo que recogió algunas de las ponencias presentadas en el Seminario Permanente o el Catálogo de Publicaciones.

Hemos colaborado con otras redes de mujeres filósofas en el continente, como la Red de Mujeres Filósofas de América Latina, la Red Argentina de Colectivas Feministas de Filosofía, la Red de Filósofas

Feministas de Chile, el Nodo Uruguay-Mujeres en Filosofía y la Red de Filósofas Hondureñas.

Además del contacto con estas redes, hemos invitado a dialogar a colegas de Costa Rica, Brasil y Cuba, promoviendo así el intercambio con filósofas de toda Latinoamérica.

Los estados de la República Mexicana también son de enorme importancia en la conformación de la ReMMuF.

Tenemos la firme convicción de descentralizar el quehacer filosófico de las filósofas en nuestro país, al igual que quienes han migrado a otros países; mantener el vínculo, visibilizando su trabajo y construyendo el tejido filosófico hecho por y para mujeres filósofas mexicanas.

Durante estos tres años hemos tenido la oportunidad de conocer a colegas desde sus etapas formativas hasta las carreras más consolidadas de diversas partes de la República.

Hemos crecido y se han sumado proyectos y tareas.

Después de un proceso de reflexión sobre cómo nos organizamos y cómo buscamos darle forma al trabajo en red, decidimos formar nodos que se articulen en torno a tareas.

Los nodos retoman todas las tareas que hacíamos y relanzan otras que no habíamos podido concretar. En los nodos participan compañeras de distintos estados del país; no distinguimos por regiones.

¿Cómo funcionamos?

Cada nodo tiene una coordinadora (con carácter rotativo) y al interior se organizan y ejecutan los trabajos en torno al cual se formó el nodo. La reunión de esos nodos, en asamblea, es la instancia que toma decisiones procurando, en todo caso, llegar a consenso. A la fecha, contamos con los siguientes nodos:

1. Comunicación y archivo.
2. Seminario permanente.
3. Contenidos (material gráfico, redes sociales y Newsletter).
4. Calendario y eventos.
5. Talleres.

6. Catálogo de publicaciones.
7. Datos (datos de registro y su procesamiento).

3.1 La ReMMuF en números.

Desde el Nodo de Datos no sólo recibimos las adhesiones de compañeras filósofas, también nos damos a la tarea de analizar los datos para fines estadísticos y así conocer cómo estamos configuradas: líneas de trabajo, líneas de interés, distribución por regiones, etc. Emprendimos esta tarea porque no hay mucha información demográfica respecto a las filósofas mexicanas, sus áreas de interés, su presencia en la academia y en el sector privado, etc.

Intuitivamente, consideramos que nuestra presencia no es tanta en espacios académicos o que hay mayor concentración de mujeres trabajando en áreas como género y menos en otras áreas como la lógica, o que hay una mayor cantidad de mujeres haciendo filosofía en ciertas partes del país.

No hay muchos datos ni estudios al respecto, en particular de México, como sí lo hay en Estados Unidos o España, y aún así los estudios que se hacen en estos casos son limitados y a veces escasos.

De manera que nosotras, en un ánimo de poder obtener esta información y con ello sustentar y evaluar la veracidad de las aseveraciones que hacemos, nos hemos dado a la tarea de llevar a cabo estos análisis a partir de la información que hemos podido recabar en la base de datos de registradas y con ello buscamos generar inferencias estadísticas que nos permitan comprender la presencia de las mujeres filósofas en México.

Ahora bien, sabemos que las miembros de la Red no son las únicas filósofas en México, y que nuestra muestra -por el momento- está sesgada y no podemos extender nuestras inferencias a toda la población. Por ello, nuestro primer paso es comenzar por hacernos preguntas que nos permitan conocernos a nosotras como Red, generar estadísticas, para saber quiénes somos y cómo nos conformamos en números.

Para ello, el equipo de base de datos se ha dado a la tarea de analizar y generar desagregados y producir gráficas y mapas que nos permiten

representar visualmente estos datos. El cohorte temporal que hemos hecho para el análisis fue junio de 2022.

Como producto del trabajo realizado por la ReMMuF, sabemos que somos 450 compañeras registradas, entre las cuales hay residentes nacionales (tanto mexicanas que viven en México como extranjeras que también residen aquí) y mexicanas que viven en el extranjero.

De las 450 registradas, 9 son de bachillerato, 149 de licenciatura, 117 de maestría y 81 de doctorado. Asimismo, nuestras miembras se distribuyen a lo largo y ancho de la República Mexicana, en 28 de los 32 estados. Sin embargo, esto no quiere decir que no haya filósofas originarias o residentes de esos estados faltantes; lo único que indica es que no tenemos miembras que los hayan registrado como estados de nacimiento o residencia.

El estado del que provienen más filósofas es la Ciudad de México, seguido por Jalisco, el Estado de México y Puebla. Por otra parte, la Red tiene presencia a lo largo del Continente Americano, en Europa y en Medio Oriente. Entre los países en los que residen las miembras de la ReMMuF podemos encontrar: Colombia, Argentina, Perú, Estados Unidos, Alemania, Bolivia, Francia, Grecia, Israel, Nicaragua, República Dominicana y Suecia.

La mayoría de las miembras que viven en el extranjero residen en Colombia (en un 25%), Argentina (11%), Perú (11%), Estados Unidos (7%), República Dominicana (4%), Nicaragua (4%), Israel (4%), Suecia (4%) Bolivia (4%), Francia, Grecia (4%) y Alemania (4%). El otro 18% indicó que vive en el extranjero pero no especificó el país.

En la ReMMuF también se concentran filósofas nacidas en otros países, de entre estos, el país del que provienen la mayoría de miembras del extranjero es Colombia (32%), seguido de Argentina (18%), Perú (14%) y, con un 11% que son extranjeras pero que no especificaron cuál es su país de nacimiento. Cabe mencionar que también hay miembras originarias de Bolivia, Chile, España, Israel, Nicaragua, República Dominicana y Venezuela. Por último, queremos mencionar que gracias a las respuestas en el registro contamos con información acerca de las áreas de interés de las filósofas que forman parte de la ReMMuF. Hay alrededor de 28 áreas de

interés: predominan las líneas de Feminismo o Estudios de Género, Estética o Filosofía del Arte, Filosofía Política y Filosofía de la Educación. Estos resultados son una muestra del trabajo que estamos haciendo como parte de la ReMMuF; es un proyecto que se está llevando a cabo con miras a conocer más acerca de quiénes somos las filósofas mexicanas y hasta dónde llegan nuestros alcances. Invitamos a todas las filósofas mexicanas y en México a sumarse a este esfuerzo colectivo y horizontal que es la Red Mexicana de Mujeres Filósofas y les agradecemos enormemente su participación y dedicación.

4. Catálogo de Publicaciones

En la Red Mexicana de Mujeres Filósofas reconocemos y valoramos los esfuerzos que se han hecho desde distintas perspectivas por recuperar el legado de las mujeres en la historia de la filosofía. Entre dichos esfuerzos se encuentran los trabajos editados por Mary Ellen Waithe (1987; 1995), quien recupera a las filósofas desde la antigüedad hasta nuestros días. Karen Warren (2009) quien nos cuenta una historia no convencional de la filosofía occidental, en las que las mujeres sí han tenido una participación significativa. Fanny del Río (2020) contribuye a esta labor con la presentación de 10 filósofas mexicanas consolidadas y que contribuyen a dicha historia. Como estos, son varios los esfuerzos que buscan *reconstruir* la historia de la filosofía y la participación de las mujeres en ella.

Con el catálogo de publicaciones, desde la ReMMuF buscamos contribuir a este proyecto, aunque desde una perspectiva distinta. Buscamos *construir* el futuro de la historia de la filosofía desde el presente mexicano. Para hacerlo, en colaboración con el nodo de datos, difundimos y visibilizamos *el trabajo de las filósofas* que están en distintos niveles de formación académica (licenciatura, maestría y doctorado), el de aquellas que están en los inicios de sus carreras profesionales y también el de aquellas que ya cuentan con una plaza universitaria.

Si bien *el trabajo de las filósofas* está en estrecha relación con las publicaciones académicas de artículos, libros y capítulos de libros, consideramos que la filosofía se puede hacer de muchas maneras, por tanto, el trabajo filosófico no se reduce a dichas publicaciones. En consecuen-

cia, en el catálogo se incluyen trabajos tan diversos como tesis de distintos niveles de formación académica, poemarios, videos de ponencias y de actividades académicas, podcast, blogs, cafés filosóficos, foros, entre otros.

El primer catálogo de publicaciones fue lanzado al público el pasado 8M-2023 a través de nuestras redes sociales. El primer catálogo corresponde al 2022, ya que fue en este año en el que se gestó dicha iniciativa. En dicho catálogo, participaron filósofas de la CDMX, Chihuahua, Aguascalientes, Veracruz y Zacatecas. Desde entonces, mes a mes, presentamos a una filósofa que forma parte del catálogo del año en curso. En dicha publicación el público encontrará (1) una semblanza de cada una de las participantes, donde nos cuentan quiénes son, cuáles son sus áreas de interés y de investigación, cuál es su afiliación institucional y qué hacen en filosofía; (2) una fotografía de cada una de las participantes, porque es importante mostrar que la filosofía “sí tiene rostro de mujer”; y (3) enlaces a páginas web donde desde las cuales se puede acceder directamente al trabajo de cada una de las filósofas en el catálogo.

Así, a través del catálogo de publicaciones buscamos hacer de conocimiento público datos sobre las filósofas mexicanas y en México; mostramos quiénes somos las filósofas, dónde estamos, qué estamos haciendo y cuáles son nuestras áreas de interés y de investigación. Les invitamos a contribuir con este proyecto siguiendo el trabajo de las filósofas en México a través del Catálogo de Publicaciones de la ReMMuF, que se encuentra en nuestras redes sociales: Facebook, Twitter, Instagram.

5. El futuro de la ReMMuF.

Nuestro futuro es nuestro horizonte declarado...

Generar espacios, amplificadores, producir más y mejores condiciones para toda mujer que hace filosofía. Pensamos mucho en las más jóvenes, en lo que se puede construir para ellas. Lo que nos da horizonte no es el beneficio personal, sino el colectivo, el social.

Somos apenas un trecho que se propone seguir creciendo con la convicción de quienes quieran construir otro mundo posible para las filósofas y la filosofía.

¡GRACIAS!

<https://www.facebook.com/ReMMuF/>

<https://twitter.com/remmuf?lang=en>

<https://www.youtube.com/channel/UCvkQDrGqhuuI49o1JR3JCfA>

**SIMPOSIO DE TEMAS DE
MEXICAN-AMERICAN PHILOSOPHY**
(Coordinación de Guillermo Hurtado)

Nepantla, Identidad *Agente* en Gloria Anzaldúa.

Christopher J. Gomez

PhD University of Texas Rio Grande Valley

Abstract-Introducción

En este texto veremos la interpretación que la filósofa mexicana-americana, Gloria Anzaldúa, elabora del concepto nahuatl nepantla en lo que considero su evolución interpretativa en sus libros *Borderland/Frontera La Nueva Mestiza* y *Light in the Dark/Luz en lo Oscuro*. Este texto no es un análisis exhaustivo acerca del concepto mismo (del que se han escrito numerosas páginas) y es solo mínimamente comparativo con algunos de esos análisis previos. Mi intención aquí es resaltar la centralidad de nepantla en las identidades liminales o en las fronteras-*borderlands* físicas y existenciales, su evolución en los dos textos mencionados arriba y mi propia y aun tentativa interpretación hacia una teoría general que resalte al sujeto-individuo *agente* y su dialéctica con las características y puntos de opresión grupales, y externos al grupo, en la construcción de su identidad. Nepantla, desde esta perspectiva, es un concepto central para la filosofía política identitaria, pero también, y esta es parte de mi hipótesis, para la ontología del si-mismo, del *self*. Vale señalar aquí que lo que llamo la evolución del concepto en Anzaldúa quedo desgraciadamente inconclusa dada la muerte prematura de nuestra autora en el 2004. No me atrevería a siquiera pensar en concluir su labor, tarea imposible de por sí, pero solo proponer una posible vía ontológica, epistemológica y práctica basada en algunas de sus obras.

Presente y preámbulos

La filosofía identitaria en los Estados Unidos, en buena medida producto de la diáspora y de la opresión sistémica contra la gente original del continente, de herencia hispánica, africana y asiática, responde más que a una serie de coyunturas, a estructuras y tradiciones históricas y sociopolíticas en donde la *racialización* de los grupos minoritarios por parte del poder dominante y de la cultura hegemónica blanca-patriarcal-protestante, juega un papel preponderante. Hoy en día, una teoría

que resalte al individuo libre sin perder ni negar en su libertad su propia identidad comunitaria es urgente en el mundo y específicamente en los Estados Unidos, donde los enemigos de los programas que enfatizan las oportunidades laborales y escolares desde la diversidad, por ejemplo del programa llamado *affirmative action*, de los derechos reproductivos y humanos de las mujeres, de los derechos civiles y humanos de las minorías incluyendo de los grupos LGBTQ+ y de la educación crítica-histórica y en especial de la intencionalmente mal-entendida *critical race theory*, cuentan con vastos medios políticos (prácticamente la totalidad de uno de los dos partidos del duopolio político estadounidense), económicos y mediáticos a su disposición y por lo tanto con una influencia cabal sobre la manera de pensar de numerosos miembros de la llamada mayoría blanca (y algunos miembros de las minorías *racializadas*). Por ejemplo, el lugar común del discurso meritocrático de hondas raíces hegemónicas culturales, es acusadamente ideológico, su mala fe contra la diversidad, contra tendencias alternativas y contra otros mundos de tradiciones, quehaceres e interpretaciones, en resumen, contra la hegemonía blanca patriarcal protestante, acusa una fuerte manipulación de animosidades raciales y de sentimentalismos populistas y religiosos para efectuar sus políticas antiprogresistas. Solo falta asomarse a los discursos políticos actuales en materia de hegemonía cultural por parte de varios gobernadores Republicanos para dar cuenta de lo anteriormente dicho.

Antes de entrar en materia con la elaboración de la teoría general de la identidad de Anzaldúa hablemos de otras teorías de la identidad, específicas a la experiencia del sector de identidad hispánica de la población estadounidense, pues al fin, Anzaldúa también comienza su carrera filosófica exponiendo la realidad particular de los habitantes de la frontera entre Estados Unidos Y México y de la experiencia que hoy se nombra LGBTQ+. Pero ella lleva esta teoría hacia coordenadas universalistas mientras que las otras teorías de las que hablaré se circunscriben y detienen en la experiencia hispánica u latinx en los Estados Unidos. Por ejemplo, para el filósofo cubano-americano, Jorge Gracia (2003), la Identidad Hispánica debería ser no esencialista, es decir, se puede definir a partir de un traslape de características históricas no necesarias y no suficientes entre individuos. La panameña-americana Linda Alcoff

(2000), propone utilizar identificadores étnico-culturales para el concepto latina o hispana pues, a diferencia de identificadores racializados, estos señalan diversidad dentro del mismo grupo y dado el concepto *cultura*, entidad social agente. Sin embargo, también indica que se debe repensar la noción de raza dada la proclividad del poder de racializar las clasificaciones que pretendían ser meramente étnicas. Da como ejemplo lo que ha sucedido con el identificador *African-American*, pretendidamente étnico, pero efectivamente racializado en práctica. Ofelia Schutte (2003) y Gloria Anzaldúa (1987) resaltan al individuo en la construcción de su identidad como primario a la definición del grupo, pero sin ignorar la importancia del grupo mismo. La agencia del sujeto-individuo miembro de tales grupos y, desde plataformas no esencialista (cronológicamente el no-esencialismo de Anzaldúa es previo al de Gracia) argumentan la elección libre de acciones y características dentro del grupo, rechazando aquello que, a través de estereotipos y falsos lugares comunes denigran su dignidad humana. Anzaldúa, así, rescata la identidad chicana, chicano, como un híbrido cultural que al mismo tiempo que puede hundir profundamente sus raíces en su geografía y en su historia, no tiene por ello que aceptar pasivamente toda práctica cultural de su grupo sin ninguna crítica. Es mi tesis aquí que Anzaldúa, al resaltar la dignidad, apertura (potencial) y conciencia histórica-geográfica de la chicana/chicano y gente LGTBQ+, en el hibridismo de sus idiomas, en sus existencias liminales, entre mundos que les absorben y rechazan, entre prácticas y tradiciones contradictorias, encuentra el *territorio dialéctico* en donde se adquieren los conocimientos, narrativas y prácticas que les permiten navegar entre dos o más mundos y por lo tanto, ya sea resolver sus contradicciones u aprender a habitarlas.

Nepantla y las Nepantleras

Nepantla es un concepto nahuatl que aparece en las crónicas del padre Durán en el siglo XVI (Durán 1581-1994) como el lugar entre caminos, entre mundos, el lugar sin lugar, estado de tránsito, y asociado a la zozobra de hallarse en ningún lugar. El contexto es la experiencia de los indígenas náhuatl que reportan al padre Durán que aún no pertenecen al nuevo mundo español pero tampoco ya al viejo mundo azteca.

Emilio Uranga (1952-2021) aporta otra interpretación, en palabras de Albert Sánchez para Uranga, “El Ser Mexicano es nepantla, sobre todo en cuanto a tener una respuesta neutral a lo que otros quieran o uno mismo quiera hacer de su identidad (mexicana), así el mexicano en nepantla suspende cualquier compromiso identitario rígido que le quiera designar como *esto* o *aquello*” (Sánchez, 1952-2021, p.80, la traducción es mía). Según el analista citado, Uranga consideraba que este concepto cumplía con la exigencia de originalidad filosófica en México. El concepto también ha sido utilizado para describir la particularidad del arte chicano y en especial la experiencia de las artistas chicanas, por ejemplo, Clara Román-Odio (2013), dedica un capítulo al *Nepantlismo*, un espacio de vida *in-between*, entre-mundos, desde donde la chicana hace arte. También hay presencia del término en el arte performativo chicano, por ejemplo, ver Wanda Whiteside (2022). Asimismo, Walter D. Mignolo (1995) da el crédito a Anzaldúa de haber recreado el concepto para pensar *desde* ‘el lugar sin lugar’ de la chicana y no solo *acerca del* lugar. En la interpretación de Anzaldúa (1987-2007) y (2015) el estado-ser nepantla, y su gentilicio nepantlera, se ofrecen herramientas para entender una teoría general de la identidad sociopolítica-histórica, en donde se resalta la agencia del individuo en el tránsito de mundos, opresivos, pero, para la nepantlera, al mismo tiempo potencialmente sintetizables y liberadores de su propia agencia. En palabras de Anzaldúa (1987-1995), la nepantlera es adepta al tránsito entre mundos y al mismo tiempo habita el desgarramiento que jala para lados contrarios o peor aún, que intentan aplastarla desde vectores de desprecio distintos. Las chicanas son un ejemplo claro de intersección de opresión como doble estigma por el malinchismo-patriarcalismo interno y por la denostación cultural externa por parte de la presión de la hegemonía cultural norteamericana, a su manera patriarcal y racista y también por parte del desprecio general que sufren de los mexicanos, en numerosas ocasiones sus propios familiares *del otro lado*. Así las nepantleras son una agencia subjetiva-individual entre mundos opresivos. Pero no el tipo de individuo que se afirma por encima de cualquier identidad de grupo, sino que la afirma, en palabras de Anzaldúa (*op.cit.*), en aquello que me es positivo, y la rechaza en aquello que me es negativo. El enfoque inicial de Anzaldúa en *Borderlands* es sobre los habitantes de la frontera entre

Estados Unidos y México, pero, ya tempranamente, en ese mismo libro, reconoce que vivir desgarrada entre los mundos no es exclusivo del habitante de la frontera y de la chicana en las metrópolis, así como tampoco es solo exclusivo de la experiencia LGBTQ+; resulta, sin embargo, que estas identidades están situadas en donde los puntos de presión externos son prominentes. Al resaltar la agencia ante estos puntos de presión estamos definiendo con Anzaldúa a la nepantlera como una *forma de vida*: La frontera, la *borderland*, es una forma de vida para millones de seres humanos, incluyendo aquellos que no están geográficamente ubicados en alguna frontera nacional. Así, nepantlera es un concepto universal de la posible experiencia humana, una interpretación que me parece, parcialmente y como vimos anteriormente, ya presente en Urrutia. Pero en el caso de Anzaldúa la *agencia* en el concepto mismo es resaltada constantemente, pues, como la mexicana-americana señala, una identidad meramente reactiva no puede ser una forma de vida. En *Light in the Dark* (obra editada por Ana Louis Kitting basada en las notas de la tesis doctoral inacabada de Anzaldúa y publicada póstumamente en el 2015), en una primera instancia el verbo ‘*choose*’, que traduciré por escoger u optar, aparece entre paréntesis al lado del concepto ‘*conditioned*’ u ‘*condicionada*’. Como si quisiera connotar con esta puntuación la posibilidad remota de poder contradecir los condicionamientos que le afecten; condicionamientos sobre todo de su grupo identitario y de los entes sociales fuera de su grupo. Sin embargo, posteriormente en el mismo libro, hace énfasis en la opción del agente subrayando ‘la opción individual’ contra las condiciones fuertes. Así, la nepantlera afirma su libertad sin tener que perder sus raíces, contra una simple, ingenua y falsa dicotomía entre la libertad del individuo y las condiciones de su grupo identitario, en resumen, contra el individualismo hegemónico occidental-norteamericano, que parafraseando al filósofo Aristotélico estadounidense, Alasdair MacIntyre (2007), contradice la relevancia de la comunidad en la construcción de la identidad individual.

La nepantlera es de raíces móviles y, agrega Anzaldúa (2015), de características-identitarias rizomáticas (concepto que menciona tomar de Deleuze y Guattari (1987)), imagen compleja y más rica que el mero traslape de algunas características no necesarias ni suficientes del modelo de teoría de conjunto analítico que Jorge Gracia utiliza

en su trabajo sobre la identidad hispánica. El rizoma o arborización, a diferencia del traslape de miembros de conjuntos, conecta cada punto con todos los demás, ya sea directa o remotamente y tiene la adicional virtud de poder ser entendida de manera cambiante, evolutiva, abierta y general. La carencia o elección de características, doble movimiento del agente y de las condiciones culturales y sociopolíticas de cada una de estas, son acompañadas lógicamente de las carencias y elecciones de otras nepantleras, así generando el entramado complejo de elecciones individuales y no una mera adición lineal. Contrastemos. En la teoría identitaria de Gracia cada individuo puede traslapar con otros individuos en ciertas características históricas que les condicionan y al no ser características esenciales, es decir ni necesarias ni suficientes, algún individuo A podría no compartir ninguna característica con otra B y sin embargo ambas aún podrían ser llamadas hispánicas pues A y B comparten alguna condición histórica con C (no todas claro). Creo ver al menos tres problemas con esta teoría. El primer problema es que las características históricas son condicionantes y ni A ni B ni C ejercen agencia individual. El segundo problema es metodológico: describe la experiencia hispánica en un catálogo de propiedades lo cual limita los grados de generalidad de cada concepto y por lo tanto el entendimiento de como algunos abarcan a otros (una manera de solucionar esto dentro de la misma metodología analítica sería postulando una taxonomía conceptual en lugar de un mero listado arbitrario), el tercer problema es la paradoja epistemológica entre una lista-catálogo abierta, no-exhaustiva, es decir posiblemente infinita y por lo tanto arbitraria, con el hecho de que debe ser finita para ser informativa. Parece que el rizoma activo y complejo aproxima un método más cabal, de descripción de identidad y de propuesta de acción, que el listado de propiedades bajo el paradigma de la teoría de conjuntos que Gracia utiliza, en buena medida por que con este otro método no hay necesariamente exigencias semánticas-informativas como si las hay en la analítica.

Como hemos dicho, Para Anzaldúa la nepantlera afirma su libertad al mismo tiempo que sus raíces. Afirma su agencia al mismo tiempo que su grupo identitario. La lista de características identitarias puede ser infinita y abierta sin que esta sea arbitraria pues recaen sobre la libre elección del individuo y sin que tenga que ser esencialista, pues,

lección del existencialismo sartriano, cada decisión cierra y abre nuevas posibilidades, muchas veces imprevistas. Por ejemplo, Anzaldúa acepta la importancia de la familia en su identidad chicana, pero rechaza la denigración patriarcal de su cultura contra la mujer y contra su sexualidad alternativa. No solo es la inmovilidad social y económica punto de presión estructural para una nación racializada por el poder—donde la misma condición económica es racializada en las narrativas estructurales, por ejemplo, el blanco pobre se queja de vivir como negro, connotando con su queja que al ser blanco debería ser merecedor automático de privilegios—sino también la razón de ser de un llamado al nepantlismo. Las minorías y los pobres no escogen negociar su realidad social, pero como señala Schutte (2003) estamos obligados a ello, lo contrario es equivalente a ser condenado al etnocidio, el terrorismo social y político de varias índoles incluyendo, pero no limitado, a la adscripción racial de privilegios económicos.

Ontología:

La nepantlista, entre dos mundos, es ontológicamente no-dualista sin pronunciar la primacía de ningún monismo, ni fiscalista, ni idealista (Anzaldúa 2015). No es un programa utópico ni de *liberación* sino de encuentro constante (es decir no esencialista) consigo misma y de posible superación de su realidad como superación de ella misma. La nepantlera existe en las contradicciones de los mundos que entrecruza y que la entrecruzan, en ocasiones sintetizables, en otras existencialmente desgarradoras. La identidad nepantlera es de raíces móviles, Anzaldúa proclama ser la tortuga ontológica (1987-2007), lleva consigo su casa, su *habitus* a donde vaya. El enraizamiento permite la flexibilidad, adaptarse a las opresiones intersecadas. Esto es, tener la flexibilidad necesaria para aguantar el huracán sin romperse, o en otra metáfora: vamos haciendo piso (mundo) al caminar en el infierno. Construirse a sí mismo, como el ser que encuentra y recrea realidad, es completa o parcialmente condicionada por lo que encuentra, parcialmente cuando motiva a la agencia a reconocerse al construirse. Los puntos de presión internos no deben ignorarse, al contrario, las contradicciones más acusadas y definitorias de la nepantlera están en ella misma, en una importante me-

dida, no puede ofrecerse a sí misma nuevos horizontes ni quizá resolver las contradicciones de los puntos de presión internos y externos a la cultura si no *dialectiza* primero su propia *casa*. La nepantlera al hacer ontología de si-misma, del *self*, hace ontología sin más. Para Anzaldúa esto es equivalente a generar para sí la llamada 'conciencia nepantlera'.

Epistemologías-prácticas

Sin esta conciencia nepantlera la compartimentalización de saberes y prácticas contradictorias es forzada, y opresiva, por ejemplo una habitante típica, y hasta cierto punto caricaturizada, del Rio Grande Valley (Región fronteriza del sureste de Texas de donde proviene Anzaldúa, que según censo del 2020 cuenta con una población Hispánica de más del 90%), es aún castigada y humillada por hablar español, pero al cruzar la frontera su español es tomado como deficiente e inculto; odia la tiranía patriarcal de su familia pero critica la liberalidad de las *gringas*, en ciertos círculos desprecia a los norteamericanos blancos pero en otros es penosamente obsequiosa en proporción directa a la palidez de la piel de con quien trata, cuando hay fiebre en la familia coloca un huevo debajo de la cama para esta muy de acuerdo con su ministro o sacerdote que reprueba brujerías y chamanismos y con la hegemonía cultural que reprueba cualquier terapia de salud "alternativa" ¿Cómo navegar puntos contradictorios, y más cuando son condicionantes identitarios tan cercanos al individuo que podemos llamar *internos* a su grupo natal? Incoherente sí, pero tampoco se le puede acusar de hipócrita pues subconscientemente responde al mundo con habilidad adaptativa. Ha sabido desactivar (*defuse*) algunos puntos de presión, pero otros permanecen independientes de todo contexto, por ejemplo, su casi inevitable racialización por parte del oficio de gobierno. Esto, entonces, parece condenarla a una vida reaccionaria. Reactiva, condicionada, contradictoria, con horizontes de movilidad social congelados, sufriendo una *quasi* permanente pobreza endémica y marginalización *in situ*, reproduce los puntos de presión que ella sufrió contra las nuevas generaciones y, notablemente con mayor encono contra inmigrantes recientes. Anzaldúa responde en *Borderlands* a ser consciente de la ruptura y de nuestra construcción identitaria reactiva, a ser conscientes del desgarramiento interno. Para parafrasearla, académica y bruja, científica

pero con el ser arraigado en las tradiciones ancestrales , ama a su familia, pero rechaza su patriarcalismo, ama a su gente, pero no tolero al intolerante entre ellos.

La nepantlera navega entre los mundos, adaptada no solo a los mundos sino el tránsito entre ellos asume el sufrimiento de las contradicciones entre ellos (el desgarrre) y de la hegemonía de ciertas prácticas culturales sobre otras. La nepantlera puede aceptar ambas culturas sin que ninguna le sea hegemónica, así desactivando estos llamados puntos de presión internos y externos. No se adapta a la realidad, adapta la realidad a ella en la medida de lo posible sin que esto arroje un egoísmo individualista. La nepantlera es agente de síntesis y de una tercera cultura, de un camino de vida. En ese sentido rechaza las formulaciones dicotómicas binarias, algo que las y los latinx podrían estar equipadas en hacer dada la multiplicidad étnica y racial que nos compone. Anzaldúa, consciente del rechazo que sufrirá por parte de las prácticas institucionalizadas e ¡inclusive de la crítica a estas! Como si cierta crítica creara su propia hegemonía. Así, como ejemplos de lo primero, sufre rechazo por parte de la familia mexicana por su homosexualidad y pansexualidad y rechazo racista por parte del poder norteamericano y texano, como ejemplo de lo segundo, sufre un trato condescendiente por parte de algunas feministas blancas en California, etc. Precisamente por navegar entre rechazos y desasosiegos internos y externos, como nepantlera inaugura un mundo que a su vez gesta otros mundos. No en aislamiento y a lo mucho traslape sino, en lo que podríamos llamar una topografía cultural, en relaciones concéntricas y dialécticas. Así, la reactiva busca un estereotipo denostable para imponerse, pues ella mismo es forzada al papel de denostable, mientras que la nepantlera desactiva la imposición reconociéndose en contradicción entre ambas prácticas, rechazándolas y por lo tanto inaugurando una nueva acción síntesis, un nuevo horizonte, una adaptación del mundo a ella. La nepantlera en acción contra el ser reactivo es una activista política, pues, al menos en los Estados Unidos de los siglos XX y XXI ya construir su propia identidad es una actividad política (y ontológica y epistémica) en si misma. Así, La acción significativa o la acción de verdad política como describe Alain Badiou (2005), es posible en la conciencia de nepantla, es la acción con verdad la que lleva a la síntesis y nunca al-revés. Tal momento

lleva a la acción política, es acción política ella misma. Exigir derechos y reconocimiento es primario en las políticas identitarias en los Estados Unidos, pero no debe satisfacerse con haber encontrado un nicho en el sistema que sigue condenando a la mayoría de las personas en las minorías, y dando la razón de meramente oportunistas a sus oponentes. Por otro lado, adaptarse al juego hegemónico no cancela el racismo, al contrario, en ocasiones lo profundiza. Por ejemplo los asiáticos en los Estados Unidos saben que a pesar de destacarse en el juego económico y educativo mejor que los blancos (las estadísticas al respecto son constantes y los think-tanks los nombran *minoría-modelo*) siguen sufriendo ataques raciales (*hate crimes*) a lo largo y ancho de los Estados Unidos.

¿Política en Nepantla?

Sin ignorar ni obviar la acción política mencionada arriba, la identidad activa de la nepantlera, motivada, constructora de horizontes nuevos, que deviene en lo contrario al sueño americano sin finalidad perennemente insatisfecho y, por lo tanto, en contradicción con su mercadotecnia de confort complaciente, arroja como resultado que la meta, la causa final, no es la asimilación, ni tan solo el mero reconocimiento por parte del poder y los grupos mayoritarios, sino la construcción activa del sí mismo, síntesis del sí mismo, del *self*, simbolizable en la cultura a la que pertenece y a la que añade y aporta algo nuevo con su propia síntesis del sí-mismo. Por ejemplo, la misma noción de raza le es central a la construcción identitaria de muchas chicanas en lo que equivale, según Linda Alcoff (2000), a una reapropiación de la *racialización* hegemónica bajo los propios términos de quien es racializada. Como ejemplo destacado esta la importancia identitaria que la palabra en español *raza* tiene para los chicanos, así, en los Estados Unidos en el uso vernáculo traducida al español, *raza* es una chicana orgullosa de serlo.

Sobre la zozobra de nepantla que parece llevar al “laberinto de la soledad” que describe Octavio Paz (1960-2019) Los mexicanos enfrentan su auto desprecio (malinchismo) de varias maneras, pero es destacable el ‘chingar’ en forma de la lidia del humor semánticamente ambiguo entre uso común y sexualmente adversarial o, en término, el albur. Pero, creemos, esta ‘técnica’ (¿de sublimación?) tiene el problema de

añadir al autodesprecio y al complejo de inferioridad. La nepantlera, ante el desasosiego y zozobra del ‘laberinto de la soledad’ ensaya respuestas que inauguran cultura como prácticas, tradiciones, filosofías, identidades. La nepantlera es consciente de crear mundos al enfrentar las contradicciones internas y entre todos los mundos que navega. Algunas contradicciones serán inherentes e irresolubles, el problema entonces no es de los individuos atravesadas por estas sino de los mundos mismos que perpetúan en su identidad. Resolver una contradicción es precisamente dejar de ser condicionado por ella y por lo tanto dejar de tener que reaccionar en contra. Pero no poder resolverlas lleva a crear otro mundo, abandonando ciertos mundos como inherentemente indignos al humano, así la que se recrea a sí misma dando la espalda a su denigración, recrea la totalidad de la humanidad. Así, menciona Anzaldúa, al intolerante racista no se le puede tolerar ni incluir en la construcción de un nuevo mundo que quiera resolver contradicciones y que quiera encontrar al humano al construirlo, pues, inherentemente, se autoexcluye de la humanidad misma. El fin lógico del reaccionario es la extinción pues pierde razón de ser si no hay contra que reaccionar. La nepantlera es la mestiza consciente de que no solo es mestiza de razas, sino de mundos. Así, es la auténtica ‘raza cósmica’, por retomar el concepto más famoso de José Vasconcelos (1925-1976). Pero en Anzaldúa el concepto no sería escatológico ni utópico como en Vasconcelos, sino vivo y existencial. Entonces, La raza cósmica que la nepantlera descubre y recrea en sí misma parece, entre varias otras cosas, una oportunidad que el humano tiene contra su propio auto aniquilamiento.

Bibliografía:

Alcoff, Linda M., (2000) *Is Latina/o Identity a Racial Identity?*, en Gracia, J. DeGreif, ed., *Hispanics Latinos in the United States: Ethnicity, Race and Rights*, Routledge/Taylor & Francis Books inc.

Anzaldúa, Gloria, (1987-2007) *Borderlands / La Frontera*, 4th edition, Aunt Lute.

(2015), *Light in the Dark/Luz en lo Oscuro*, (posthumous edition by Ana Louis Kitting), Duke U. Press.

- Badiou, Alain, (2005), *La Ética*, Herder.
- Caso, Antonio, (1916-2017), *Existence as Economy and as Charity: An Essay on the Essence of Christianity* en Sanchez, traductores Stehn, Alexander, Rodriguez, Jorge C., ed., *Mexican Philosophy in the 20th Century*, Oxford U. Press.
- Deleuze, Guattari, (1987), *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press.
- Durán, Diego, (1584-1994), *History of the Indies of New Spain*, traductora, Dora Heyden, University of Oklahoma Press.
- Gracia, Jorge. (2003) *What makes Hispanics Latinos Who we Are?*, en Gracia,J., Milan-Zaibert,E. ed., *Latin American Philosophy*, Prometheus.
- Leon-Portilla, Miguél, (1963), *Aztec Thought and Culture*, traductor, Jack Emory Davis , U. of Oklahoma Press
- Maffie, James, (2014), *Aztec Philosophy*, University Press of Colorado.
- Mignolo, Walter (1995), *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor - University of Michigan Press.
- (2000), *Introduction: From Cross Genealogies and Subaltern Knowledge to Nepantla en Nepantla, Views from the South*, Volume 1, Issue 1, Duke University Press.
- MacIntyre, Alasdair, (2007), *After Virtue*, Third Edition, University of Notre Dame Press.
- Paz, Octavio, (1960-2019), *El Laberinto de la Soledad, Posdata y Vuelta al Laberinto de la Soledad*, 6^a edición, FCE.
- Román-Odio, Clara, (2013), *Sacred Iconographies in Chicana Cultural Productions*, Palgrave Macmillan.
- Schutte, Ofelia, (2003), *Negotiating Latina Identities*, en Gracia,J., Milan-Zaibert,E. ed., *Latin American Philosophy*, Prometheus.

- Uranga, Emilio, (1952-2021) traducción e introducción crítica de Sánchez, Carlos, *Emilio Uranga's Analysis of Mexican Being*, Bloomsbury Academic.
- Vasconcelos, José, (1925-1976), *La Raza Cósmica*, 4ta Edición, Espasa-Calpe.
- Whiteside, Wanda, (2022) *Nepantla place on Zoom*, Live Garra Theater, <https://www.livegarratheatre.org/nepantla-place-on-zoom.html>

Filosofía ‘al otro lado’, Extracción Intelectual, y los Deseos Totalizantes de la Filosofía

Emmanuel Carrillo Meza
The University of Memphis
carrillo@memphis.edu

Al ser parte de los marcos epistemológicos dominantes del Occidente, la filosofía académica estadounidense ha mostrado, hasta ahora quizás, poco interés o preocupación por la filosofía mexicana. Esta indiferencia ha alimentado y continúa entreteniéndole debates sobre la posibilidad de la existencia de la filosofía ‘mexicana’. Los marcos epistemológicos a los que me refiero deben su dominio a su desarrollo dentro de estructuras que han sedimentado la preeminencia de la ‘civilización occidental’ de manera central y primaria entre otras. El costo afectivo de esta indiferencia, especialmente dentro de los límites de la filosofía académica estadounidense, ha sido la falta de consideración por el pensamiento filosófico producido en México y por pensadores mexicanos. Sin embargo, para mí, sin duda existe una filosofía mexicana, y su encuentro con la filosofía académica estadounidense ya no representa una cuestión de la posibilidad de que exista la filosofía mexicana, sino de cómo manejamos este encuentro tanto como estudiantes como académicos *al otro lado*. Es decir, y tomando en cuenta este *encuentro* ¿cómo entiende y se involucra la filosofía académica estadounidense, en su posicionamiento al otro lado de la frontera y como parte de un marco epistemológico dominante? Lo que se puede afirmar es que ¡se está trabajando con la filosofía mexicana ‘al otro lado’! Evidencia loable de esto es el lanzamiento y la publicación del primer número de la Revista (Académica) de Filosofía Mexicana durante la primavera 2022. Esta revista busca...

“Transformar la indiferencia en pasión y compromiso, y presentar la filosofía mexicana como lo que creemos que es, es decir, una rica tradición filosófica digna de ser incluida en la historia estándar de Occidente.”¹

Noto que, si bien, estoy de acuerdo en que la filosofía mexicana debe ser reconocida por su riqueza, es precisamente que al reconocer

1 Sánchez & Sánchez, “Editor’s Introduction to the First Issue,” i.

esta riqueza me preocupa cómo avanzamos para incluirla como parte de la historia estándar del Occidente mientras protegemos y mantenemos esta singular riqueza.

Una preocupación principal relacionada con la propuesta de esta inclusión es la forma en que, como académicos estadounidenses, hablamos de extraer la filosofía de tal manera que el valor teórico de lo que se extrae pueda luego ser aplicado o utilizado para diversos propósitos. Mi argumento es que la “extracción”, funciona como un método que solo busca y consume lo que ha determinado como valioso. Además, podría decirse que lo que encontramos teóricamente valioso dentro de esta metodología de extracción, y estructurado por los marcos epistemológicos dominantes del Occidente, está sobre-determinado. En otras palabras, la extracción de valor teórico se realiza mediante una determinación de antemano, en la cual ya hemos determinado lo que representa la inteligibilidad dentro de las tradiciones filosóficas occidentales y, como tal, solo buscamos lo que ya representa la inteligibilidad dentro de esta estructura. De esta manera y paradójicamente, la filosofía mexicana no solo representa aquello que no forma parte del canon filosófico occidental, sino que también y simultáneamente se ve como un conjunto de obras del cual se puede extraer un importante valor teórico si estamos de acuerdo en que la filosofía mexicana puede proveer una crítica desde algún interior del marco occidental. Este método de extracción reanima presuposiciones perniciosas que totalizan lo que significa el ‘hacer’ filosofía cuando se intenta subsumir el pensamiento tradicionalmente marginado mediante sus categorías inteligibles. El desafío y el llamado a la acción para aquellos de nosotros que buscamos involucrarnos con la filosofía mexicana es considerar formas en las que podemos escapar del deseo totalizador de la filosofía académica. Podemos preguntarnos: ¿cómo podemos involucrarnos con la filosofía mexicana de tal manera que evitemos metodologías que sobre-determinen su valor teórico tanto como conjunto de obras ‘fuera’ del canon filosófico occidental, pero que, no obstante, pueden ser consumidas o incluidas en él mediante proyectos extractivistas?

Metodologías Extractivistas

La primera tarea consiste en proporcionar una explicación de la extracción epistémica en la que el valor está sobre-determinado, de esta manera, se puede decir que este método de extracción busca y consume lo que aparece como inteligible para la filosofía académica estadounidense como representante de un marco epistemológico dominante. En su obra “Epistemologías Extractivistas” (2022), Linda Martín Alcoff presenta una explicación útil de las epistemologías extractivistas, que ella define como teniendo cuatro características sobresalientes, enumeradas a continuación.

1. La práctica de clasificar a los conocedores.
2. Negar la necesidad de colaboración entre grupos.
3. Definir los valores como no relacionales y objetivamente determinables.
4. Buscar la apropiación y el control exclusivo sobre elementos intelectuales como los conocimientos y los procesos.²

Si bien cada función representa una característica importante, el enfoque principal de mi análisis estará en las segunda y tercera características, ya que estas son las características de las prácticas extractivistas que más claramente ilustran cómo el sentido de la extracción que intento desarrollar busca y consume lo que está sobre-determinado como valioso.

La explicación de Alcoff se fundamenta en los marcos capitalistas de las economías de mercado que extraen y comercializan los recursos naturales de los dominios colonizados, y de hecho tendemos a pensar acerca de la extracción en términos de recursos naturales. Sin embargo, mi explicación difiere, ya que argumento que podemos extender este concepto a recursos ‘no materiales’ como son los conceptos, métodos y tradiciones. En su explicación, Alcoff indica que las epistemologías extractivistas sustentan las prácticas extractivistas que pretenden determinar objetivamente lo que es valioso. Estas prácticas conceptualizan el objeto de su búsqueda a través de la función de asignarle un valor comercializable o mercantil. Mi explicación no niega que se pueda extraer

² Alcoff, “Extractivist Epistemologies”, 16.

un valor teórico del conjunto de obras que forman parte de la filosofía mexicana y luego comercializarlo en el mercado de ideas. En cambio, quiero llamar la atención y analizar críticamente la metodología de esta extracción y construir mi propia explicación de la extracción epistémica a partir de esto. Argumento que el tipo de extracción en el que me estoy enfocando, y que es empleado por los marcos epistemológicos dominantes, funciona reconociendo y dando valor solo a lo que ya aparece dentro de la totalidad de ideas de la fuerza dominante. Consideremos, entonces, que la filosofía mexicana ha sido moldeada por su relación con dos fuerzas particularmente significativas; su historia colonial española y su ubicación geográfica con respecto a los Estados Unidos. De esta manera, la filosofía mexicana a menudo está circunscrita por estas fuerzas hasta el punto de que se puede entender que está dentro de ellas, sin embargo, y paradójicamente, la falta de inclusión de la filosofía mexicana en el canon occidental de la filosofía la sitúa fuera de esta misma.

De hecho, este es un objetivo declarado de la Revista de Filosofía Mexicana, distinguir la filosofía mexicana como representante de una tradición que critica desde ‘adentro’.

“...representa una crítica de la tradición occidental desde adentro, que sirve como modelo, disponible tanto para los que están adentro como para los que están afuera, para combatir los tipos de marginación y los tipos de silenciamiento que la hegemonía filosófica occidental hace posible.”³

Reconozco el valor de una crítica desde el interior en la medida en que pueda resaltar los problemas ya presentes dentro de los marcos epistemológicos dominantes. Sin embargo, el lenguaje de ‘adentro’ o del ‘interior’ delimita y fosiliza su potencial para servir como crítica, tal vez incluso como modo de praxis decolonial, porque concreta y limita el valor de la filosofía mexicana como simple y solamente una respuesta a las fuerzas dominantes. La crítica potencialmente positiva que resultaría de disolver la relación asimétrica que circunscribe la filosofía mexicana como adentro o afuera de los marcos epistemológicos dominantes del Occidente, se reduce a una relación sobre-determinada

3 Sánchez & Sánchez, “Editor’s Introduction to the First Issue,” i.

y unidireccional en la que la filosofía académica ‘al otro lado’ de la frontera podría continuar dictando las formas en que la filosofía mexicana emerge como reconociblemente inteligible.

Los tipos de objetivos que disuelven estas relaciones asimétricas caen directamente dentro del ámbito de proyectos relacionados con la decolonización. La praxis decolonizadora es un proceso continuo, alérgico a cualquier conceptualización que la representa como un proyecto completo. Aunque la fuerza inicial del evento de la llegada y el intento de conquista española sigue ‘extendiéndose’ hacia el ‘pasado’, nuestras interrelaciones continuas con los Estados Unidos son activas, palpables y constructivas. Mientras escribo este ensayo escucho la radio mexicana, donde toca un anuncio de una escuela de inglés que afirma que los hablantes del inglés en México ganan hasta un treinta por ciento más que sus contrapartes monolingües. Relaciones activas, palpables, constructivas.

Donde creo que hay potencial para errores, como académicos estadounidenses, es en una conceptualización cerrada del objeto de nuestra búsqueda. En otras palabras, podríamos estar tentados a delimitar conceptualmente el valor teórico de la filosofía mexicana como simple y principalmente una respuesta intelectual a los marcos epistemológicos y a las fuerzas dominantes que han dado forma a su desarrollo. Tal como argumenta Alcoff, los proyectos extractivistas están motivados por la presuposición de que ciertos valores comerciables pueden ser conceptualizados universalmente y de esta manera fácilmente identificables como ‘objetos’ propicios para la extracción. Por ejemplo, como defensores de marcos epistémicos dominantes, las universidades en Estados Unidos, y específicamente sus departamentos de filosofía y los filósofos que los componen, pueden muy bien internalizar ciertas presuposiciones con respecto al valor teórico de la filosofía mexicana, a manera que se entienda principalmente como una respuesta a las epistemologías dominantes. Concedo que esto forma parte de la ecuación, sin embargo, también debemos reconocer e intentar iluminar los procesos culturales e intelectuales internos incrustados en la propia filosofía mexicana, y de esta manera, permitir su emergencia como algo reconociblemente diferente más allá de la teoría que solo es reactiva a las fuerzas que intentan circunscribirla. Como un desafío a los proyectos extractivistas,

Alcoff nos insta a reconocer que el proceso mediante el cual se define el valor es una ‘práctica interpretativa para todas las partes’. Argumento que estas prácticas interpretativas deben buscar disolver relaciones asimétricas donde la interpretación de la filosofía mexicana no suceda solo a través de los marcos epistemológicos dominantes, sino que también deben considerar los procesos culturales e intelectuales internos únicos en su práctica continua y que representan una desvinculación de los marcos dominantes.

Habitus, Instituciones, y los Conocedores Situados

Después de haber discutido formas en las que los académicos de Estados Unidos podrían participar y convertirse en agentes de proyectos extractivistas, me gustaría fundamentar esta discusión al iluminar las formas en que el ambiente intelectual y las instituciones académicas en Estados Unidos, como extensiones de su *habitus*, se orientan de tal manera que constituyen un espacio preparado para la creación y el cultivo de proyectos extractivistas. Ahora me enfocaré en la fenomenología crítica de Sara Ahmed en *Queer Phenomenology*. Ahmed intenta explicar la blancura de ciertos espacios al identificarlos como acumulaciones o sedimentaciones de prácticas repetidas a manera de tendencias, esto representa un importante punto de partida para mí, ya que las formas en que estos espacios y las herramientas disponibles dentro de ellos están orientados es desproporcionadamente hacia ciertos cuerpos (cuerpos blancos en el caso de Ahmed) más que hacia otros. Además, si entendemos las instituciones (instituciones académicas en mi caso) como espacios colectivos y públicos del discurso, ¿cómo puede la orientación abrumadoramente blanca de la filosofía académica de Estados Unidos moldear las herramientas intelectuales disponibles para sus filósofos? Así, siguiendo a Ahmed, se vuelve crucial distinguir no solo cómo los espacios adquieren la forma y orientación de las mentes y cuerpos que los habitan, sino también pensar en cómo estas orientaciones moldean las prácticas de aquellos que formamos parte como habitantes o filósofos profesionistas dentro de estos espacios.

El hábito es una forma de herencia, no solo de hábitos particulares a manera de prácticas o tendencias, sino también de las orientaciones

corporales y espaciales que heredamos, las cuales luego informan nuestros procesos de formación de hábitos. Es por eso por lo que al volver a describir los procesos por los cuales los cuerpos se ven canalizados hacia tendencias específicas, Ahmed escribe...

“Podemos volver a describir este proceso en los siguientes términos: la repetición del tender hacia es lo que da lugar a la “cohesión” de la identidad (=tendencias). Por lo tanto, no heredamos nuestras tendencias; en cambio, adquirimos nuestras tendencias a partir de lo que heredamos.”⁴

Indudablemente, la filosofía académica en Estados Unidos, como espacio institucional, está inscrita con tendencias que sobrevaloran no solo a los cuerpos blancos que lo habitan, sino también la orientación que ha sido delineada por estos espacios blancos y que luego se recibe como herencia o ‘tradición’. Por consecuencia, los académicos que no están representados de manera tradicional (es decir de cuerpos que no son blancos) entran en espacios académicos monocromáticos con ideales preconcebidos sobre lo que significa hacer filosofía y lo que significa ser ‘filosófico’. Además, estos espacios habituales aparecen para los académicos como totalidades completamente formadas, impresas con un ‘*origen*’, los griegos, y eventos o lugares puntuados con culminaciones de la tradición intelectual occidental en la filosofía académica estadounidense y europea.

Es muy fácil para los nuevos académicos ingresar a estos espacios y, con el fin de ganar el favor de asesores académicos o profesores de manera que estas relaciones puedan influir en las perspectivas futuras de empleo, evitar cuestionar la herencia y los hábitos que luego internalizamos y repetimos. Citando el trabajo de Pierre Bourdieu, Ahmed vincula estos hábitos con prácticas de tipo a ‘segunda naturaleza’ que se vuelven inconscientes y rutinarias. Las estructuras heredadas, entonces, actualizan las posibilidades de acción de ciertos espacios y cuerpos, pero esta herencia estructural también puede restringir las posibilidades de acciones que no se cohesionan alrededor de la tradición y sus cuerpos predilectos. Para Ahmed, pensar acerca de las ‘instituciones’ como dispositivos de orientación significa que las instituciones pueden

4 Sara Ahmed, *Queer Phenomenology*, 129.

parecer sobre-determinadas y dadas como completas, completamente contextualizadas, una totalidad, que surge de los efectos de,

“...la repetición de decisiones tomadas a lo largo del tiempo, que da forma a la superficie de los espacios institucionales. Las instituciones involucran líneas, que son la acumulación de decisiones pasadas sobre “cómo” asignar recursos, así como “a quién” reclutar.”⁵

El trabajo de los individuos que hacen filosofía mexicana ‘al otro lado’ y como conocedores situados parece tener un doble propósito. Por un lado, debemos evitar la reificación de las instituciones académicas y filosóficas estadounidenses a las que pertenecemos y no entenderlas de manera completamente contextualizadas, es decir, como espacios donde todas las relaciones contextuales son conocidas y se han agotado. Decir que algo podría estar completamente contextualizado porque sus relaciones contextuales se han agotado es aceptar la sedimentación de decisiones pasadas a manera de acumulaciones que niegan la aparición de contextos futuros que luchan contra la sobre-determinación. Como académicos de estas instituciones, no evitar esta reificación significa que la orientación desde la que abordamos la filosofía mexicana podría no capturar adecuadamente la riqueza teórica inherente de la filosofía mexicana simplemente porque aún no forma parte de la historia más amplia del canon occidental, y por lo tanto no es congruente con las creencias heredadas sobre la práctica de la filosofía. De igual manera, en los llamados para la inclusión de la filosofía mexicana dentro de la historia más amplia del paisaje filosófico, también debemos evitar subsumir la filosofía mexicana aplicando los marcos epistémicos heredados que pueden facilitar su aparición en este paisaje como algo ya reconocible dentro del marco filosófico histórico. El no hacer esto último ejemplifica otra instancia en la que se requiere que la filosofía mexicana se encuentre en una relación unidireccional, circunscrita, y subordinada a los marcos epistemológicos dominantes. Además, independientemente, por no mencionar en combinación, estos fracasos socavarían la riqueza única de la orientación filosófica mexicana porque oscurecen la interrelacionalidad tanto con su pasado histórico como con su relación con la filosofía académica en los Estados Unidos, privándola así de la

5 Ibid, 133.

capacidad de hablar y participar en lo que se puede considerar una praxis decolonial.

Conclusión

Continuando con la utilización del término de ‘conocedores situados’ y de los ‘marcos epistemológicos dominantes’ tomados de Murdock (2003), mediante los cuales se puede concebir a los académicos estadounidenses como conocedores situados, es decir, situados dentro de un hábitus epistémico particular (las instituciones académicas estadounidenses) que ejerce su influencia como marco epistemológico dominante, me gustaría ahora resumir mis observaciones. En primer lugar, los proyectos epistémicos funcionan a través de prácticas epistémicas que a su vez funcionan definiendo el valor de lo extraído como objetivamente determinable y no relacional. Percibimos que la filosofía mexicana está impregnada de una orientación teórica única y rica que puede informar las prácticas decoloniales debido a su relación histórica con el colonialismo occidental, y de esta manera, representa la oportunidad de un modelo de crítica lanzado desde el interior de las mismas orientaciones que influyen en ella. Sin embargo, una forma importante en que se entiende típicamente la orientación teórica de la filosofía mexicana es simplemente como una respuesta a las fuerzas constructivas de los marcos epistemológicos dominantes. Como conocedores situados dentro de marcos epistemológicos dominantes, los filósofos que abordan la filosofía mexicana ‘al otro lado’ deben preocuparse por evitar esta caracterización de la filosofía mexicana como siempre estando en desventaja y solo respondiendo a las fuerzas constructivas con las que ha lidiado y sigue lidiando. Ignorar esta preocupación y adoptar esta perspectiva permite una conceptualización fosilizada, desproporcionadamente relacional y objetivada del valor teórico de la filosofía mexicana. Esta perspectiva, desproporcionadamente relacional y objetivada, es lo que más claramente distingue los proyectos extractivistas y aquellos que podrían involucrarse en el tipo de extracción que he tratado de elaborar.

En segundo lugar, intenté fundamentar la discusión anterior afirmando que la filosofía académica de los Estados Unidos es una institución que constituye un espacio propicio para la creación y cultivo de proyec-

tos extractivistas. Esto sucede si, siguiendo el análisis de Ahmed, entendemos las instituciones (en este ensayo, la filosofía académica de los Estados Unidos) como espacios colectivos y públicos que adquieren su orientación y tendencias a partir de los hábitos inscritos en sus estructuras heredadas. Estas estructuras heredadas después aparecen como totalidades completamente formadas, ya que generalmente rastrean esta herencia históricamente, comenzando con los griegos y culminando en las tradiciones estadounidenses y europeas como los supuestos herederos de la tradición intelectual occidental. Por varias razones, pero sobre todo para obtener cierta aceptación y favor con individuos que pueden ser importantes para nuestro avance y colocación laboral en el campo, muchos académicos evitan cuestionar la herencia a veces perniciosa de la tradición intelectual occidental. En su lugar, a menudo internalizamos muchos de los supuestos inherentes a esta tradición intelectual y, por lo tanto, sus hábitos se convierten en una “segunda naturaleza” que se torna inconsciente y rutinaria.

Sostengo que la tarea de los filósofos que trabajan con la filosofía mexicana ‘al otro lado’ es doble; primero, debemos evitar la reificación la filosofía académica de los Estados Unidos como una entidad completamente contextualizada, completa y, como tal, sobre-determinada, para acercarnos y apreciar de manera más abierta y caritativa la riqueza de la filosofía mexicana como un cuerpo de trabajo que aún no se considera parte del canon occidental. En segundo lugar, debemos resistir la caracterización de la filosofía mexicana como parte de los marcos epistemológicos dominantes que han tratado de circunscribirla, mientras que simultáneamente se le considera como un valioso proyecto filosófico que está fuera de estos límites y, por lo tanto, apto para su inclusión o consumo a través del sentido negativo de la extracción que he descrito anteriormente.

Bibliografía

- Ahmed, Sara. “The Orient and Other Others.” *Queer Phenomenology Orientations, Objects, Others*, 129. Duke University Press, 2006.
- Alcoff, Linda Martín. “Extractivist Epistemologies.” *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society* 5, no. 1 (2022). <https://doi.org/10.1080/25729861.2022.2127231>.
- Murdock, Esme G. “Land (Point) Epistemologies: Theorizing the Place of Epistemic Domination.” *Making the Case. Feminist and Critical Race Philosophers Engage Case Studies*, edited by Heidi Grasswick and Nancy Arden McHugh, 211–40. Albany: State University of New York Press, 2021.
- Sánchez, R. E., & Sánchez, C. A. (2022). Editor’s Introduction to the First Issue. *Journal of Mexican Philosophy*, 1(1), i. <https://doi.org/10.6084/m9.figshare.19344479>

Nietzsche y Cantinflas: Una filosofía vitalista que colinda con el cine mexicano

Isaac Clemente Nieto Mendoza¹

Universidad del Atlántico

Oposición es amistad o la *oposición es una amistad verdadera*. Es esta la conclusión a la que llega William Blake cuando se refiere a las distancias que confluyen al encuentro, a las inequidades, las discrepancias que son justas y necesarias, puesto que, de ser lineal la vida, pareciéndonos en todo, el mundo (que de por sí es intolerable con sus 8.000 millones de personas), sería aburrido, absurdo o, tal vez, mucho más absurdo.

En fin. Esto que les vengo a presentar, no sirve para un carajo, como casi todo en filosofía. Y eso no es que yo lo diga, pos fíjese usted en los renombrados estudiosos de la filosofía que concluyen, a propósito del quehacer filosófico: que no tiene utilidad ¡Pero es necesario! Pregúntele a Bertrand Russell y verán. Y como ustedes los mexicanos mantienen el misticismo con/sobre la muerte, les será fácil entablar una conversación con esas almas en pena como la de Russell, como lo hizo alguna vez Rulfo en su única y espléndida novela Pedro Páramo, aunque éste rescatando a pueblerinos, no a intelectuales. En Colombia, Fernando Vallejo (2009) aseveró lo siguiente:

La filosofía sirve para lo que sirve Dios: para un carajo [...] Los filósofos no han hecho más que empantanarse en falsos problemas que ellos mismos se buscaron. ¿Cuál Kant, cuál Anaxímenes, Cuál Heráclito, cuál Heidegger? La filosofía no sirve para nada. Además, ¿qué título le van a dar a esos muchachos cuando se gradúen? ¿Filósofos? El hábito no hace al monje y el filósofo no es un título, es una forma necia de ser. (p. 15)

Por su parte, el profesor Numas Armando Gil (2016) se lo hizo saber a un alcalde que, bajo el fervor del sol cartagenero, afirmaba necesidad de excluir la filosofía de las escuelas, a lo que Numas comentó:

[...] Los jóvenes pobres, señor alcalde, tienen derecho a que se les enseñe la filosofía, aunque ella no sirva para nada útil; les ayudará

¹ Filósofo. Universidad del Atlántico. Magíster en Psicopedagogía por la Universidad Internacional de La Rioja. Correo: icnieto@mail.uniatlantico.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5302-6931>

a salir de la caverna donde se encuentran y le servirá cuando la estudien bien, a salir de la Doxa: quiero decir opinión, ignorancia. Y así podrán gritar a boca llena: Sapere Aude: ya nos atrevemos a pensar por cuenta propia y a valernos por nosotros mismos y estoy seguro de que esos jóvenes pobres le van a gritar; parafraseando a Diógenes el cínico: “No me quites el sol”. (p. 10)

Ahora sí, a lo que vinimos. Comienzo con Nietzsche, el filósofo alemán aquel del que todavía seguimos hablando y sobre el que creemos entender, no más por leer algunos aforismos que impresionan. Y es que de por sí Nietzsche es de esos filósofos odiosos que terminan casándose con una postura y luego pasan a refutarla, pues es su esencia el eterno retorno, el volver, el olvidar, el germinar. Pobre de aquel Schopenhauer o Wagner a los que, después de idolatrar, odió con toda el alma (por favor, ver el Anticristo). Eso ya dice mucho de este filósofo: la necesidad de volver atrás como premisa fundamental del sujeto de acción para la resignificación propia. Y es que, de las lecturas que he realizado de este atormentado, me quedó la idea del superhombre, del *übermensch*, pero también del *humano demasiado humano* (más está última).

Esa concepción del *humano demasiado humano* es excepcional en la medida en que devuelve al hombre a su naturaleza, a su esencia instintiva, animal. Esa es la medida de las cosas para hablar del hombre desde Nietzsche: un hombre que sufre, que goza, que llora, que ríe, que ama y demás... Y esta posición de aceptación de la vida se confunde muchas veces con el estoicismo y no como la premisa de aceptación para la potenciación del hombre. Es aquí donde yo encuentro a Cantinflas, justamente aquí. Todos esos personajes de don Mario Moreno reflejan al *sujeto de acción*, que, acostumbrado a la pena tiene ocasionalmente golpes de fortuna, y sigue existiendo, *embriagado por la vida*. Y, en efecto, para los lectores de Nietzsche, el azar juega un papel importante en toda su concepción filosófica, al igual que el humor: condición humana ya perdida en este saber atiborrado de teorías y postulados. Ustedes que son mexicanos, conocen a ese Cantinflas mejor que yo pues seguro lo ven en alguna plaza de Cuernavaca o en Puebla o en cualquier rincón de México, con sus sinsentidos, pero reconociendo su *naturaleza*; y ese para mí (el Cantinflas de Moreno) el personaje nietzscheano, aunque la filosofía misma de *Dionisos* venga y me lo rechace,

porque Nietzsche odiaba todo lo de componente social, cuestión que es determinante en sus películas.

El Cantinflas que yo conozco y visiono ahora como personaje *a medias* de la filosofía nietzscheana me lo presentó mi abuela: de 90 y tantos años y desmemoriada, como casi todos los viejos a esa edad. La primera película que pude ver fue *No te engañes, corazón* donde éste no era el personaje principal y aparecía con el apodo de *El Canti*. Y ahora que escribo esto, me acuerdo de esa escena del beodo Canti en la que da cuenta de sus aires por disfrutar la vida, haciendo frente a la pobreza y la angustia del pan de cada día. Y es ese personaje justamente el que conecta con el enfermo: la dualidad que les decía, citando al señor Blake, pues, *don Boni* enterado de sus achaques (creo que del corazón o un diagnóstico poco alentador de no sé qué), asume la enfermedad como la oportunidad, precisamente, para el disfrute de la vida y es esto gracias al espíritu *libre* cantinflesco que lo embriaga de *vitalidad*. Yo allí veo entonces la aceptación de la enfermedad, su reconocimiento como oportunidad *de*, cosa que pude ver también luego de leer el texto de Deleuze (2006) sobre Nietzsche que habla de la perspectiva *salud – enfermedad* y, en este sentido, la concepción del término *tragedia* que conservaba el alemán.

En otras películas, el Cantinflas pasa de profesión en profesión: diputado, profesor, sacerdote, doctor..., encontrándose en cada una con obstáculos, diferencias, oposiciones y siempre o casi siempre con la necesidad de la ruptura, de *rumiar* lo aceptado, lo concéntrico y lineal. Y con lo que le gustaban a Nietzsche las vacas, me resulta favorable el parangón entre algunas cosas de estos dos cuando me refiero al rumiar. Ya habíamos comentado la cuestión del *eterno retorno*, que no es cosa de Nietzsche, pues la toma de Heráclito. Este eterno retorno es la vida tal cual es: un ir y venir de dificultades y momentos joviales. También una excusa para la sorpresa, para la transformación. Cantinflas pasa por eso en cada uno de sus personajes. Para los que no son tan jóvenes aquí y se han visto la película *el padrecito*, se darán cuenta por las que tuvo que pasar ese pobre cura, pues ridiculizándose a sí mismo y a los otros, conmina a la ruptura de la tradición tiránica de la ignominia e ignorancia por parte de los autoproclamados *superhombres*.

Y cuando era barbero en *Si yo fuera diputado*, ¿no tuvo también que enfrentarse con valentía (otra virtud nietzscheana) a los maleantes con aires de gobernantes? O cuando fue profesor, ¿no le quemaron la escuela y fue mayor pretexto pa seguir enseñando? Y cuando fue doctor, ¿no le tocó encerrarse -sin ningún consentimiento- en una sala de operación para sacarle un tumor a un niño, en contra de cualquier código ético e hipocrático? No joda, habría que tener cojones para enfrentarse a todas estas cosas que rondaron al amigo Cantinflas. Y así es que le gustan los hombres y mujeres a Nietzsche: frenteros, broncos, instintivos, naturales. Qitemos el sentido social al asunto y veamos esas virtudes nietzscheanas: hacer frente a la vida, el *elogio a la dificultad* (como lo dijo un coterráneo mío, Estanislao Zuleta), *ese santo sí a la vida como venga* y ese ser instintivo, esencial y natural que yo encontré en las lecturas de Nietzsche y que ahora veo en el personaje de Cantinflas.

Ahora, como esto no tiene sentido dentro de la práctica de una ponencia, puesto que más que un análisis profundo es mero ensayo, creo que México ya tuvo su *superhombre* y sigue teniendo algunos otros: algunos elucubradores que divagan en la sociedad sin sentido de un México violento, tal cual y como es mi país, ensangrentado casi a diario. Lo de la transformación nietzscheana es entonces ya otro cuento pues, *lo bueno* y *lo malo* para Nietzsche está preestablecido por la moral, moral tal que no existe ni para mí ni para él, como no existe Dios o el diablo: inventos que, en sumas cuentas, no sirven para nada. Yo a Cantinflas trato de verlo como un *nietzscheano a medias*, pues reúne ciertas virtudes que enlista el alemán, aunque le cuestiono su sentido social y la necesidad de acabar cada película con el personaje saliendo triunfador (siguiendo la línea de las películas hollywoodenses) donde estamos destinados al final feliz, al paraíso de la felicidad. Por lo demás, ese Cantinflas que percibo me resulta *auténtico*, *inventivo*, *natural* y, por sobre todo esto, *rumiante*: un necesitado de la ruptura, un acostumbrado al eterno retorno.

Espero poder visitarlo algún día; pero, como no sé dónde queda Comala (pues es este el lugar de albergue de almas en pena mexicanas que yo elogio) y como Rulfo no nos dice nada al respecto de ese pueblito, me tocará buscarlo en Colombia, en el lugar donde está su esencia: los pueblos olvidados por la sociedad de consumo. Y a Nietzsche, no sabría

dónde encontrarlo, tal vez, en las transformaciones del espíritu de su Zaratustra, o tal vez, mejor no lo busco, pues seguro espera que no lo recuerden.

Referencias

Deleuze, G. (2006). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.

Gil, N. (2016, 15 de noviembre). *Filosofía para los jóvenes*. El Universal. <https://www.eluniversal.com.co/cultural/filosofia-para-los-jovenes-240095-KXEU348424>

Vallejo, F. (24 de septiembre). *Premio honoris causa* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=QPSaEp_RF0k&ab_channel=maestrovallejo

CONFERENCIAS MAGISTRALES

Humanismo mexicano

Alberto Saladino García

Facultad de Humanidades, UAEMex

Presentación

La realización del Primer Congreso Internacional de Filosofía Mexicana constituye un hito al coincidir su apertura con la celebración del sesenta y siete aniversario de la transformación del Instituto Científico y Literario Autónomo del Estado de México (ICLAEM) en Universidad Autónoma del Estado de México (Uaemex), pues es la primera ocasión que conmemoramos con evento académico la fecha de promulgación del decreto de la creación de la máxima casa de cultura de la entidad, el 21 de marzo de 1956, lo cual permite exhibir su génesis juarista.

De paso rememoro que Consejo Universitario sentó las bases de nuestra tradición reflexiva con la profesionalización de las disciplinas humanísticas mediante la creación de las licenciaturas de Filosofía, Historia y Letras Hispánicas, el 8 de marzo de 1965, origen de la Facultad de Humanidades. La primera reforma al plan de estudios de la carrera de filosofía en los años setenta del siglo pasado introdujo cuatro áreas de profundización: Filosofía Latinoamericana, Filosofía Moderna y Contemporánea, Marxismo, y Metafísica; las unidades de aprendizaje del área de Filosofía latinoamericana desde entonces priorizan la enseñanza de temas de filosofía mexicana a través de los cursos de Pensamiento prehispánico, Filosofía de la época colonial, Corrientes filosóficas del México contemporáneo y Filosofía de los pueblos originarios, amén de los cuestiones al respecto incluidos en las asignaturas de Pensamiento latinoamericano del siglo XIX y Filosofía latinoamericana del siglo XX.

En la Uaemex el cultivo de la filosofía mexicana ha trascendido la docencia pues buena cantidad de egresados de la licenciatura se titulan con ensayos, memorias y tesis sobre sus tópicos; asimismo, académicos de la Uaemex y de instituciones del país, de América Latina y de Europa, han publicado artículos, capítulos de libros y libros relativos a diversas cuestiones de filosofía mexicana en revistas y editoriales del

Estado de México¹. En la Uaemex tenemos una tradición cincuentenaria en los ámbitos de la docencia, la investigación y la difusión de la filosofía mexicana; su promoción constituye uno de sus elementos distintivo, lo cual explica y nos llena de orgullo tenerla como sede del Primer Congreso Internacional de Filosofía Mexicana.

El humanismo mexicano se forjó como producto de las respuestas creativas a la problemática enfrentada por nuestra sociedad a lo largo de su proceso histórico, como lo prueba el cultivo de las expresiones y prácticas artísticas, científicas, educativas, filosóficas, políticas, religiosas, técnicas y sociales, a lo largo del tiempo, con profunda tendencia desalienadora y reivindicadora de nuestra dignidad como seres humanos. En su génesis y trayectoria pueden identificarse diversos momentos de su despliegue, claro en cada época hay énfasis en ciertas cuestiones, pero todas confluyen como fuentes indispensables para explicar su conceptualización actual.

Creatividad mesoamericana

El humanismo mexicano tiene antecedentes milenarios. Desde la época mesoamericana pueden detectarse preocupaciones que aprecio como humanistas con base en los estudios y la recuperación de testimonios de acciones, obras y pensamiento de la rica pluralidad étnica. Son impresionantes los testimonios arqueológicos e históricos sobre el interés y preocupación central por el ser humano según lo prueban diversidad de esculturas, de todo tipo y tamaño, entre las cuales destacan cabezas olmecas, caras sonrientes de los totonacas, figuras antropomorfas en su rica y variada cerámica, la exquisites del arte pictórico como los murales de Bonampak y Cacaxtla, las ilustraciones de sus códices, y la acción y pensamiento de gobernantes, como Ce Acatl Topiltzin (895-947), sacerdote tributario del dios Quetzalcóatl y Nezahualcoyotl Acomiztli (1402-1472), gobernante texcocano.

De Ce Ácatl Topiltzin -Uno Caña Nuestro Venerable Señor- se cita como fecha de nacimiento el 13 de mayo del año 895 en Michatlauhco -lugar del pez en la barranca iluminada-, actualmente Amatlán de

¹ Datos estadísticos permiten mostrar que el mayor porcentaje de textos publicados en el Estado de México corresponden a tópicos de filosofía mexicana. Ver el libro virtual en prensa de Alberto Saladino García y José Manuel Sánchez Lara, *Bibliohemerografía filosófica del Estado de México* (Toluca, Facultad de Humanidades de la Uaemex)

Quetzalcóatl, en el estado de Morelos, quien se formó en Xochicalco y en 923 fue electo gobernante de Tula. Algunos estudiosos señalan que desapareció en el año 947, a la edad de 52 años en Huatlalpan, cerca de Coatzacoalcos, en cambio otros lo ubican en el área maya, en especial en Uxmal, con el nombre de Kukulcán.

El trato de deidad se sustenta en la capacidad de su liderazgo para promocionar la abundancia de bienes, en virtud de sus enseñanzas, y por la esmerada ocupación y preocupación del sustento de su pueblo. Se edificó aposentos dignos de su alcurnia en Tula: “Había también un templo que era de su sacerdote llamado *Quetzalcóatl*, mucho más pulido y precioso que las casas suyas, el cual tenía cuatro aposentos...”.² Fue el impulsor del clasicismo entre los toltecas al llevar a su sociedad a un alto nivel de desarrollo material, espiritual e intelectual. Como filósofo le dio saberes y sentido a la vida de este pueblo.

Miguel León-Portilla le construyó un autorretrato donde destaca la insignia humanista:

...en mis obras de arte,
en mis preceptos morales,
en mis hallazgos
estoy reflejando
lo mejor de mí mismo.
En una palabra,
en mi Toltecáyotl
voy plasmando mi imagen,
lo que yo soy
y lo que yo quiero ser.³

En síntesis, Ce Ácatl Topiltzin, el Quetzalcóatl gobernante, representa el amanecer del cultivo del pensamiento filosófico humanista en Mesoamérica como verdadero amante y sintetizador del saber al tomarlo como fundamento para la construcción de la rica y floreciente cultura

2 Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, colección “sepan cuantos” 300, 1979, p. 595.

3 Miguel León Portilla, *La huida de Quetzalcóatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 32.

de su sociedad, por edificar e inspirar la *Toltecáyotl*, fundamento, principio y práctica de la creatividad cultural mesoamericana.

Nezahualcoyotl Acolmiztli nació en Texcoco; apelo a su legado intelectual y liderazgo político para sustentar la alcurnia de filósofo humanista que le adjudico. Informaciones proporcionadas por Fernando de Alba Ixtlixochitl amparan ese reconocimiento, por ejemplo, al recuperar su reino actuó con sensatez frente a guerreros rebeldes –los casos de Iztlacauhtzin, señor de Huexotla, y Motoliniatzin, señor de Coatlichan- a quienes “... los perdonó, y envió decir que se asegurasen y no anduviesen ausentes de su patria, que les daba su fe y palabra de no ofenderles ni hacerles mal...”⁴

De modo que sus acciones públicas como gobernante respaldan su perfil de estadista, avezado legislador, y político de madurez indudable. Su filosofía práctica se visibiliza en los asuntos de moral, en las normas dictadas para respaldar la convivencia y conducción social, y su humanitarismo: “...Era tan misericordioso este rey con los pobres, que de ordinario salía a un mirador que caía a la plaza, a ver la gente miserable que en ella vendía... y viendo que no vendían, no quería sentarse a comer, hasta tanto que sus mayordomos hubiesen ido a comprarles todo cuanto vendían a doblado precio de lo que valía, para darlos a otros...”⁵

Entonces, la acción y pensamiento de dichos gobernantes constituyen el amanecer del humanismo mexicano como filosofía.

Siglo XVI. Tres expresiones de humanismo

Los procesos de conquista y colonización española en América impusieron un nuevo modo de vida, su cultura y la filosofía occidental. Las acciones y reacciones ante la violencia ejercida por los europeos generó entre ellos el debate acerca del carácter humano de los habitantes de los pueblos sojuzgados. Tres posiciones de reivindicación humanista se pueden formular en el siglo de la conquista.

4 Fernando de Alba Ixtlixochitl, *Nezahualcáyotl Acolmiztli*, Selección de textos y prólogo por Edmundo O’Gorman, México, Gobierno del Estado de México, 1972, p. 89.

5 *Ibidem*, p. 149.

1. Reconocimiento como personas

La principal reacción al cuestionamiento de la humanidad de los habitantes de Abya Yala y a la guerra de conquista justificadas por Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) llevó a Bartolomé de Las Casas (1484-1566), levantar la voz y desplegar una relevante defensa de los indios como personas, al propugnar su reconocimiento con todos los atributos de ser humano, a quienes describió: "... indianas gentes, pacíficas, humildes y mansas que a nadie ofenden..."⁶

Por la introducción de los cánones de la filosofía europea, según Leopoldo Zea "... empieza así con una polémica sobre la esencia de lo humano y de la relación que pudiera tener esta esencia con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado".⁷

2. Reconocimiento como seres humanos por propósitos de evangelización

La segunda manifestación de la praxis humanista mexicana tendrá como horizonte garantizar el ejercicio de la cristiandad. A los religiosos se les encomendará la tarea de promover la educación espiritual y la capacitación en oficios, lo cual se amparó en el reconocimiento de los integrantes de los pueblos originarios como seres humanos y, en consecuencia, susceptibles de evangelización. Así la comprensión humana de los habitantes originarios de América contrajo las primeras manifestaciones acerca de la defensa de su dignidad en las labores de Juan de Zumárraga (1468-1548), Pedro de Gante (1478-1572), Juan de Tecto (ca1476-1525), Vasco de Quiroga (1470-1565), Bernardino de Sahagún (1499-1590), etc.

3. Humanismo académico

Rafael Moreno afirma que la naturalización del humanismo mexicano aconteció con la fundación de la Real Universidad de México (1553) al establecer un ciclo de enseñanza para estudiar y comprender "... autores latinos según las indicaciones del Renacimiento, y por eso corres-

6 Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Barcelona, Fontamara, 1974, p. 30.

7 Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, 2ª edición, México, Siglo XXI Editores, colección mínima 30, 1974, p. 13.

ponde a ella, con todas las limitaciones que se quiera, la gloria de haber hecho posible el humanismo mexicano”.⁸ Sus promotores serían los primeros latinistas mexicanos:

... nuestro humanismo tuvo por bandera la dignidad de la persona humana, la igualdad de los hombres, la fe en la fuerza de la razón, lo que dio desde los primeros tiempos un carácter común a nuestro pueblo... Con tales elementos América vino a ser un nuevo mundo con un nuevo tipo de hombre... Por esto no nos resulta vano repetir que el humanismo grecolatino es uno de los elementos vitales de la fisonomía espiritual de México y el fundamento de la cultura mexicana.⁹

Entre los promotores ubica a Pablo Nazareo, Francisco Cervantes de Salazar y Alonso de la Veracruz; Gabriel Méndez Plancarte añadiría a los estudiantes y profesores del Colegio de San Pedro y San Pablo.¹⁰

Rasgo de su concreción es el amor a la vida -lo identifica como humanismo vital- orientado a “... crear un mundo nuevo en el que debía realizarse un paradigma ideal del hombre. Al hombre lo concibieron libre; preconizaron la igualdad sin distinción de raza y defendieron la dignidad de la persona humana”¹¹; señala que el paradigma humano parece haber sido el indígena “... la posibilidad de humanismo mexicano comenzó a realizarse en el momento en que existió la voluntad de realizar un paradigma humano, porque ésta fue la meta suprema del Renacimiento y porque éste fue el ideal del mundo clásico”.¹²

Siglo XVII. Posición desalienadora

Durante la centuria siguiente fueron las labores de intelectuales como Fray Diego Rodríguez (1569-1668), que por sus intereses científicos lo promovió con la fundación de la primera cátedra de astronomía y matemáticas en la Real y Pontificia Universidad de México en el año

8 Rafael Moreno, “Los orígenes del humanismo mexicano”, *Revista Universidad de México*, vol. X, núm. 8, México, UNAM, abril de 1956, p. 2.

9 *Ibidem*, p. 12.

10 Gabriel Méndez Plancarte, *Humanistas mexicanos del siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1946, y Xavier Gómez Robledo, *Humanismo en México en el siglo XVI. El sistema del Colegio de San Pedro y San Pablo*, México, Editorial JUS, 1954.

11 Rafael Moreno, art. cit., p. 10.

12 *Ibidem*, p. 11.

de 1737 y sus estudios académicos en ambas ramas del saber. Constituye un caso excepcional como mentalidad criolla con conocimientos de frontera en el campo de la ciencia y con una praxis que delata ruptura y continuidad para sustentar el conocimiento científico como esfuerzo humano cultivado para contribuir a la mejor comprensión de la realidad con la invocación del uso del recurso de la matemática y de la observación, o sea mediante la investigación metódica como base para obtener resultados convincentes.

Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), inició la revaloración de las culturas prehispánicas y descolló en creatividad intelectual al incentivar el primer debate científico con el jesuita Francisco Eusebio Kino (1645-1719), italiano, astrónomo, explorador, cartógrafo, geógrafo, quien llega de Europa en 1680, justo cuando era visible un cometa el cual generó sentimientos encontrados, entonces otorgó una explicación racional acerca de su naturaleza. Asimismo, tuvo la virtud de valorar la importancia de las investigaciones de sus antecesores como las referencias que hizo de su mentor: "... que el reverendo padre fray Diego Rodríguez del orden de Nuestra Señora de la Merced, excelentísimo matemático y muy igual a cuantos han sido grandes en este siglo, y predecesor mío en la regencia de la real cátedra de matemáticas..."¹³

Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana (1648-1695) al promover el cultivo de los derechos de igualdad de géneros se erigió en el amanecer del humanismo como pensamiento desalienador, cuya consecuencia fue permitirle sustanciar las contribuciones de las mujeres a la historia de la cultura y de este modo clarificar la igualdad intelectual de las mujeres frente a los hombres. Su pensamiento feminista la llevó a equipararse con intelectuales prominentes como Agustín de Hipona, Aristóteles, Séneca, Tomás de Aquino, etcétera. Incluso inquirió al filósofo griego que si hubiera desarrollado labores que la tradición patriarcal asignó como exclusivas de la mujer, su aportes intelectuales serían más y mejores, al suscribir: "Si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito."¹⁴

13 Carlos de Sigüenza y Góngora, *Libra astronómica y filosófica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, p. 181.

14 Sor Juana Inés de la Cruz, "Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz", *Textos. Una antología general*, México, SEP/UNAM, 1982, p. 329.

Siglo XVIII: Movimiento ilustrado de reivindicación humanista

Ante la denigración del hombre americano durante el siglo XVI-II virreinal desplegada por europeos como Georges-Louis Leclerc (1707-1788) -Conde de Buffon-, Cornelio de Pauw (1739-1799), Guillaume-Thomas-François Raynal (1713-1796) y William Robertson (1721-1793), emergió un gran movimiento de reivindicación humanista desde distintos campos de la cultura: la ciencia, la filosofía, la historia, la literatura y la teología, quienes los enfrentaron, como integrantes de la autodenominada “República de las letras” y promotores de la Ilustración: Francisco Javier Alegre, José Antonio Alzate, José Ignacio Bartolache, Francisco Javier Clavijero, Juan Benito Díaz de Gamarra, Juan José de Eguiara y Eguren, Manuel María Gorriño y Arduengo, Antonio de León y Gama y José Mariano Mociño Losada, cuyas premisas las orientaron a recuperar y actualizar la teoría de la justicia, sustanciar pruebas científicas, apelar a los razonamientos e interpretaciones filosóficas y teológicas, con implicaciones consistentes en sentar las bases para impulsar la transición de la dominación metropolitana a la vida independiente con el ideal de forjar al nuevo ser humano.

Siglo XIX: Construcción del nuevo hombre, el mexicano

A principios del siglo XIX, con base en los valores humanistas propalados por la Ilustración, se abonó la lucha independentista y el proyecto de nación; José María Morelos y Pavón, como preludeo al debate de la Constitución de 1814, legó el primer documento público sobre humanismo mexicano: *Sentimientos de la Nación* (1813), cuyos planteamientos permearon las tres cartas magnas decimonónicas (1814, 1824 y 1857). En efecto, planteó la independencia frente a España y el respeto de los derechos humanos con la supresión de la esclavitud, la defensa de la libertad, adjudicar al pueblo la fuente originaria de la soberanía y promover su carácter humanista en el artículo “12.º Que como la buena ley es superior a todo hombre, las que dicte nuestro Congreso deben ser tales, que obliguen a constancia y patriotismo, moderen la opulencia y la indigencia, y de tal suerte se aumente el jornal del pobre, que mejore sus costumbres, aleje la ignorancia, la rapiña y el hurto”¹⁵, o sea plantea la promoción de la óptima vida racional.

15 José María Morelos y Pavón, *Sentimientos de la Nación*, en Ernesto Lemoine (comp.), *Insurgencia y República Federal 1808-1821*, 3ª edición, México, Miguel Ángel Porrúa, 1995, p. 194.

Las constituciones del siglo XIX tuvieron la virtud de posicionar al ser humano como protagonista de la vida pública y para el efecto introdujeron la categoría de ciudadano, que germinó como antípoda y sustituto de súbdito. De este modo, advino el ideal de ser humano fundamentado por la Ilustración como persona libre, cuya conducta la regirían los valores de fraternidad, igualdad, justicia, solidaridad y amor a la patria.

Siglo XX: El humanismo mexicano como corriente filosófica

El humanismo mexicano se procesó como corriente filosófica a lo largo de todo el siglo XX. Inició con acciones y reflexiones de los precursores intelectuales de la Revolución: Ricardo Flores Magón e integrantes del Ateneo de la Juventud -Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y José Vasconcelos-, le dieron continuidad universitarios como Ezquiel A. Chávez y Samuel Ramos; la reforzaron los filósofos transterrados: José Gaos, Juan David García Baca, José M. Gallegos Rocafull, Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, y Adolfo Sánchez Vázquez; a mitad de la centuria, la naturalizaron los integrantes del Grupo Hiperión -Jorge Portilla, Salvador Reyes Nevares, Joaquín Sánchez MacGregor, Emilio Uranga, Luis Villoro, Leopoldo Zea-; coadyuvaron a su enriquecimiento integrantes de diversas posiciones filosóficas al incorporar tópicos con los cuales se vislumbra el pluralismo que hoy vivimos: Rosario Castellanos, forja el feminismo filosófico; Ángel María Garibay, reivindica la literatura mesoamericana; Vicente Lombardo Toledano promueve la senda humanista de la Revolución Mexicana; Alejandro Gómez Arias encabeza la lucha por la autonomía académica para responsabilizar a los universitario el cumplimiento de los fines sociales de sus instituciones; José Revueltas focaliza en el proyecto comunista la realización plena del género humano; Miguel León Portilla reivindica la creatividad filosófica de la cultura nahua; Graciela Hierro institucionaliza los estudios de igualdad de género; José Blanco Regueira promueve el ejercicio riguroso del pensamiento como instrumento para comprender la problemática social; Juan María Parent Jacquemin incardina el estudio académico de los derecho humanos; Ignacio Sosa Álvarez ampara los estudios relativos a la historicidad de las sociedades latinoamericanas, etcétera.

La normalización del humanismo mexicano como corriente filosófica fue un proceso centenario como lo prueba la proliferación de análisis, estudios y reflexiones en torno al tema del ser humano según lo evidencian los libros de José Vasconcelos, *Raza cósmica* (1925); Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) y *Hacia un nuevo humanismo* (1940); Gabriel Méndez Plancarte, *Humanistas del siglo XVIII* (1941); Antonio Caso, *La persona humana y el Estado totalitario* (1941); Gabriel Méndez Plancarte, *Humanistas mexicanos del siglo XVI* (1946); Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950); Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano* (1952); Xavier Gómez Robledo, *Humanismo en México en el siglo XVI. El sistema del Colegio de San Pedro y San Pablo* (1954); Juan David García Baca, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx* (1965); José Gaos, *Del hombre* (1965); Jorge Martínez Contreras, *Sartre la filosofía del hombre* (1980); Varios, *Humanistas novohispanos de Michoacán* (1982-1983); Carlos Herrejón Peredo (ed.), *Humanismo y ciencia en la formación de México* (1984); Leopoldo Zea, *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender* (1993); Rafael Moreno Montes de Oca, *El humanismo mexicano, líneas y tendencias* (1999, comp. Norma Delia Durán).

Así el siglo XX estableció al humanismo mexicano como importante e influyente corriente filosófica de nuestro tiempo. La conceptualización del sintagma humanismo mexicano la inició Rafael Moreno al dosificar su génesis y desarrollo con el artículo “Los orígenes del humanismo mexicano”¹⁶, el cual inicia argumentando la licitud de hablar de humanismo mexicano y conceptualizarlo como la afirmación y formación de la persona.

Perfil del humanismo mexicano del siglo XXI

A principios de milenio se impone la impronta de identificar al humanismo mexicano como una de las filosofías consagradas de nuestro quehacer intelectual, valga semantizar como corriente filosófica que exhibe en su configuración histórica la inclusión de la pluralidad del pensamiento en México. Producto del largo proceso de cultivo de la filosofía en México forjó su núcleo duro: las sociedades mesoamericana

16 *Revista Universidad de México*, vol. X, núm. 8, México, UNAM, abril de 1956.

lo cultivaron como despliegue de las capacidades creativas de sus integrantes en relación con la naturaleza; el siglo XVI al imponerse la filosofía occidental sus pregoneros reivindicaron la dignidad de personas de los pueblos originarios y sentaron académicamente su cultivo con la introducción del clasicismo grecolatino; el siglo XVII enriqueció su perfil con la institucionalización del estudio de la ciencia y al plantear la igualdad de género que sustentaron la emergencia de los primeros signos de liberación; el siglo XVIII, al enfrentar las descalificaciones de la naturaleza y de los habitantes del nuevo mundo con los valores de la Ilustración, incardinó los fundamentos para el acceso a la modernidad; en tanto durante la centuria decimonónica concretó el ideal de nuevo ser humano, el reconocimiento pleno de la ciudadanía y el horizonte soberano del pueblo; y el siglo XX nuestra comunidad intelectual sistematizó el contenido filosófico del humanismo mexicano. Entonces, el perfil teórico de esta corriente de pensamiento en este inicio de milenio edifica sus principios y valores con base en su larga tradición histórica.

Los forjadores del humanismo mexicano se han abocado a “... impulsar la irresistible necesidad de concretar la creatividad, promover la disciplina intelectual, incitar el amor a la vida... auspiciar la concepción integral de hombres y mujeres, por su incesante motivación hacia la perfectibilidad, la moralidad, el desarrollo con base en el trabajo, el respeto a la dignidad, el fomento a la autoestima; trastocar en praxis la posibilidad de cambiar el mundo”.¹⁷

De modo que estamos en posibilidad de esclarecer sus principios. En efecto, el humanismo mexicano como corriente, doctrina, escuela o movimiento filosófico tiene como horizonte esclarecer y afirmar la concepción de toda persona como ser humano, al problematizar sus posibilidades y límites, con lo cual eleva su praxis a una nueva dimensión en el estudio y análisis, al ubicarlo más allá de una filosofía de la contemplación, de trascender el mero análisis, estudio e interpretación de cuestiones, y si bien ni las niega ni excluye, se preocupa por interpelar los problemas de la sociedad mexicana, como discurso comprometido con la dignificación de los seres humanos, toda vez que su teoría y práctica se funda en el ejercicio de la racionalidad para promover el cuidado

¹⁷ Alberto Saladino García, *Humanismo mexicano*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2005, tomo II, p. 10.

y defensa de la naturaleza y, por ende, de la persistencia de la vida sobre la faz de la tierra; para el efecto, fundamenta el despliegue del amor a uno mismo y al otro, al prójimo, al prohijar el sano hábito del autoconocimiento, fundamento *sine qua non* será imposible la persistencia del género humano y el mejoramiento de las relaciones de convivencia entre los integrantes de la sociedad.

Ante el reto que marcan los principios del humanismo mexicano tiene la impronta de trastocarse en filosofía del porvenir mediante la aplicación del pensamiento racional, crítico, e interpelar otras expresiones humanistas para cultivar su posición incluyente, transdisciplinaria, y así mostrar su perfil de filosofía práctica mediante la promoción de la expansión de los valores transculturales o universales: comunitarismo, democracia, dignidad, igualdad, justicia, libertad, paz, solidaridad.

Porque su praxis parte de su inherente reconocimiento de la necesaria unidad entre civilización y diversidad cultural; de reafirmar la secularización sociopolítica y cultural; de amparar la historicidad del ser humano al exaltar sus nexos con el pasado; de concebir al ser humano como un compuesto de cuerpo y mente; de fomentar la creatividad en las más diversas expresiones artísticas, científicas, literarias, tecnológicas.

El humanismo mexicano cuenta con un marco teórico para ofrecer alternativas en la solución de conflictos; para sistematizar planteamientos en el diseño de otros proyectos societarios, que partan de la recuperación de los sentimientos de los pueblos, de su rica espiritualidad y, en consecuencia, promocióne los derechos sociales con base en el reconocimiento de la pluralidad étnica y cultural; enfrentar la corrupción, discriminación, odio étnico, racismo; combatir la deshumanización generada por los ominosos actos de la extrema violencia estructural del modo de producción capitalista; ponderar la revolución digital que promueve la sustitución del ser humano por las máquinas, al recuperar los saldos positivos de los avances científicos y tecnológicos.

Es tiempo reivindicar el humanismo. Su prospectiva positiva y optimista sustenta el reto de contribuir, desde México, a la exigencia de forjar una nueva humanidad, con base en las ideas rectoras de nuestro humanismo, al otorgarles un horizonte mundial que por sus pretensio-

nes comunitarias, democratizadoras, desalienadoras, libertarias, con la divisa de reconocer a todos los seres humanos como iguales, sin desconocer su derecho a la diferencia, cuya impronta, parafraseando a Benito Juárez, en el 217 aniversario de su natalicio, estriba en fomentar entre los individuos como entre las sociedades la conciencia de ser integrantes, en igualdad condiciones y con pleno reconocimiento a la dignidad, de seres humanos.

Por los embates inhumanos y deshumanizantes actuales padecidos a nivel planetario, el humanismo mexicano emerge como una corriente filosófica del sentido común; debemos elevarlo a punto de referencia para concitar a la humanidad a cantar loas a la vida, a estimular y valorar las expresiones de sus proezas culturales.

Gaos en la senda de Samuel Ramos: el programa de 1943

José Luis Mora García

UAM

Preámbulo

No es fácil aportar nada nuevo excepto algún matiz en un tema que ha sido tan estudiado por eminentes investigadores en ambos países. Como un acompañante desde un discreto rincón sirva esta intervención como apoyo y reconocimiento a quienes desde hace años se han propuesto recuperar un largo tiempo de creación filosófica que buscó el lugar que José Gaos denominó como propio de la historiografía del pensamiento, para distinguirlo del plano puramente histórico, es decir, el de los hechos. Sabemos que la historia humana no lo es solamente de hechos sino de acontecimientos, es decir, hechos interpretados, legitimados o no, dotados de sentido y no solo de facticidad, por así decir.

En este proceso hay periodos privilegiados por cuanto se consideran de construcción o reconstrucción colectiva de una realidad social que exige resolver contradicciones reales o aparentes y eso obliga a atenerse tanto a los hechos que van acaeciendo como a los saberes que los explican, justifican u orientan, y ambos planos se desarrollan en flujos que articulan lo propio con lo próximo en el espacio y en el tiempo y con otros modelos más alejados que se buscan o eligen como referencias para la creación de una realidad más beneficiosa que la anterior. En ese juego, muy complejo, es preciso ajustar muchas piezas del engranaje, superar contradicciones reales o aparentes, como decíamos, y fijar metas que o bien se creen recuperables de un tiempo pasado que se considera mejor y que quedó sin realizar, o perturbado por agentes externos o han de crearse como un programa de futuro casi *ex novo*.

A partir de 1910

Me estoy refiriendo para el caso de México al periodo que podemos considerar como de refundación o reconstrucción de la nación a partir de 1910 por buscar una fecha emblemática, tras un largo siglo XIX

en que el pensamiento conservador de raíz novohispana, el nuevo liberalismo de orientación europea o estadounidense y el positivismo final de matriz francesa, principalmente, sin negar elementos evolutivos de Spencer, configuraron las dos últimas décadas del siglo y el comienzo del XX. Mi dependencia del libro de John Reed, *México insurgente* que ha cumplido ya más de un siglo es grande. Termina así, en clave metafórica, tras ver los espectadores la representación del auto *Pastores*:

era divertido imaginar lo que habría sido el Renacimiento mexicano de no haber llegado tarde. Pero las estrechas costas de la Edad Media mexicana ya tocan los grandes mares de la vida moderna (la maquinaria, el pensamiento científico y la teoría política). México tendrá que saltarse por un tiempo su Edad de Oro teatral.¹

Sucedía en plena efervescencia conmemorativa que coincidía, aunque parezca paradójico, con celebraciones de parecido carácter en España y de refundación de buena parte de naciones europeas. El fenómeno del nacionalismo atravesó buena parte de naciones que se habían ido constituyendo en el siglo XIX, que dio lugar a fenómenos políticos de signo opuesto y bien conocidos a punto de estallar la primera gran guerra y en el interregno desde la paz de Versalles hasta la explosión de la segunda. México, con sus problemas, buscaba una estabilidad en la construcción del servidor civil y en esa tarea la filosofía era fundamental. Las historias que de este periodo se han escrito dan cuenta, ustedes las conocen mejor que yo, de todo este proceso que se ha prolongado y seguramente dura en cierta manera. Si Gabriel Vargas se refugia en la palabra “Esbozo”² para su libro sobre la filosofía en México en el siglo XX con un capítulo interesante sobre Ramos, Carlos Pereda se refugia modestamente en la palabra “Apuntes”³ en aras de la claridad de la exposición pero, sobre todo, ofrece detalles de mucho interés en la entrevista a Margarita Vera Cuspinera, autora de un extenso, unas ochenta

1 Reed, John, *México Insurgente*. Tr. Íñigo Jáuregui. Madrid, Gráficas Gracel, 2020, p. 319. Original en inglés, 1914.

2 Vargas, Gabriel, *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX) y otros ensayos*, México, Ideas mexicanas, 2005.

3 Pereda, *La filosofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante*, México, Dirección General de Publicaciones, 2015. “La generación de los refundadores. Caso, Vasconcelos, Ramos. Una conversación con Margarita Vera”, pp. 51-61.

páginas, y muy documentado y reflexivo estudio sobre *La filosofía: su itinerario de la Real y Pontificia Universidad de México a la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México*,⁴ para ofrecer, no solo una crónica sino una reflexión sobre lo que significó la creación que venía gestando Justo Sierra desde algunas décadas atrás con la refundación de una universidad nacional que terminó por concretarse en el año conmemorativo de la independencia. Con ella, la necesaria reflexión acerca de la función imprescindible de la filosofía en línea con lo apuntado, casi un siglo atrás, por Jose María Luis Mora en la sustentación de un régimen republicano. Tomo las palabras del propio artículo de Margarita Vera:

En el sistema republicano —escribía el clérigo mexicano— más que en los otros, es de necesidad absoluta proteger y fomentar la educación [...]”, sin que esto signifique que el gobierno asuma o prohija alguna doctrina. La naciente sociedad, ya liberada políticamente, requiere de un hombre nuevo, emancipado, a su vez, en su conciencia, en el orden del pensamiento. El progreso, la libertad, el cumplimiento de las leyes, las buenas costumbres, en suma, la construcción de un país progresista y de ciudadanos que conozcan sus derechos y obligaciones, exigen una educación distinta a la que se ofrecía en la Real y Pontificia Universidad y en los colegios. Se trata de una educación laica, fundada en las ciencias: Las ciencias solas son las que nos sirven en todas las épocas de la vida, en todas las situaciones en que podemos encontrarnos. La cultura del espíritu suaviza el carácter, reforma las costumbres. La razón ilustrada es la que sirve de freno a las pasiones, y hace amar la virtud. Educación distinta a la que se ofrecía en la Real y Pontificia Universidad y en los colegios. Se trata de una educación laica, fundada en las ciencias: Las ciencias solas -dirá José María Luis Mora- son las que nos sirven en todas las épocas de la vida, en todas las situaciones en que podemos encontrarnos. La cultura del espíritu suaviza el carácter, reforma las costumbres. La razón ilustrada es la que sirve de freno a las pasiones, y hace amar la virtud.⁵

4 *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Universidad Nacional Autónoma de México 2013, pp. 185-266.

5 *Ib.*, p. 204.

Pues en la conversación que mantienen el autor del libro, Carlos Pereda y la propia Margarita Vera, quedan muy claros los objetivos que se propuso aquella generación que se conoce como la del Ateneo, la de los fundadores, Antonio Caso y Vasconcelos, nacidos en los ochenta. Son, según Guillermo Hurtado, autor del capítulo correspondiente a México, “La filosofía en México en el siglo XX”, en el libro coordinado por Margarita Valdés, *Cien años de filosofía en Hispanoamérica(1910-2010)*,⁶ quienes institucionalizan la filosofía en México y quienes, primero, la profesionalizan en la Facultad de Altos Estudios y, luego, en la propia Facultad de Filosofía y Letras. En ese primer proceso, Margarita Vera apunta las semejanzas entre aquellos fundadores: “crítica al positivismo, cierto eclecticismo, defensa de la metafísica, interés por la estética, un humanismo de base cristiana, fuerte preocupación por la educación como instrumento de transformación y México como referencia del quehacer filosófico en un proyecto global. Antonio Caso es autor de un libro cuyo título proponía ya un combate con el positivismo: *La existencia como economía, desinterés y caridad* (1916)⁷ y el titulado *Discursos a la nación mexicana* (1922)⁸ que se asocia con el texto de Fichte, pero se olvida que Pérez Galdós y sus Episodios Nacionales fueron los libros más editados de un extranjero y muy leídos en México como lo fue el propio Victoriano Salado que había publicado ya *Episodios Nacionales Mexicanos* a comienzos del siglo. Esto dicho a propósito de las relaciones entre filosofía y literatura de las cuales luego diremos una palabra.

La generación intermedia

Samuel Ramos, unos quince años más joven, ocuparía una posición intermedia respecto de los nacidos en los comienzos del siglo: García de Mendoza, Oswaldo Robles, O’Gorman, García Máynez y Larroyo

6 México, FCE, 2016.

7 En Caso, Antonio, O.C., v. III, México, UNAM, 1972.

8 O.C., v. IX, 1971.

Mora, José Luis y Ordóñez, Andrés, “La función de la novela en la construcción de la nación: Los Episodios Nacionales de Benito Pérez Galdós” y Vital, Alberto, “El liberalismo conservador en Los Episodios Nacionales mexicanos de Victoriano Salado Álvarez” en Mora, José Luis y Ordóñez, Andrés (coords.), *México y España. El pensamiento humanista: una historia compartida*, Madrid, UAM ediciones, 2012, pp. 91-108 y 109-118

entre otros y se halla, por tanto, por edad, entre unos y otros en la resolución de los problemas que su proyecto debía resolver para progresar. A caballo de ambos grupos se sitúa también Lombardo Toledano. Los tres títulos fundamentales de su obra son ya significativos: *El perfil del hombre y la cultura en México* (1937) con varias ediciones; primera edición de 1934; *Hacia un nuevo humanismo* (1940) y su *Historia de la Filosofía* (1943). A los tres dedicaría José Gaos tres largos estudios, elogioso especialmente con este último, aunque fuera crítico con algunos olvidos y ausencias. Precisamente, en una de las carpetas que sobre José Gaos se guardan en el Archivo de la guerra civil, sito en la ciudad de Salamanca, titulada “Introducción a la filosofía de pensadores contemporáneos de lengua española” sostiene que “Una de las causas, puede que incluso la principal, por las que los hombres de lengua alemana, francesa, inglesa tienen filosofía según se reconoce universalmente y por lo que no la tenemos los hombres de lengua española, según se dice, es que aquellos tienen historia de la filosofía, mientras que nosotros no la tenemos de la nuestra.”

Por lo que concierne a Samuel Ramos debemos a Carmen Rovira la entrada correspondiente en la web “Proyecto Ensayo hispánico” (1997-2015) que construyó José Luis Gómez Martínez en la Universidad de Georgia, sita en Athens a unos cien kilómetros de Atlanta. A esta referencia de Carmen me remito por sintetizar, pues Ramos ha merecido gran atención de los historiadores del XX mexicano como es natural. Traigo aquí solamente estos párrafos a manera de presentación:

La inquietud y el interés que siempre sintió Ramos por el pensamiento filosófico mexicano lo llevaron a proponer y fundar en el año de 1941 la cátedra de historia de la filosofía en México, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, hecho académico de gran significación y proyección al interior de la tradición filosófica mexicana ya existente. Quizá todavía no se ha reconocido suficientemente la importancia y proyección que tuvo en su momento y por siempre, la creación de dicha cátedra.

Por otra parte, la situación política mexicana y la mundial preocuparon siempre a Samuel Ramos. Nunca estuvo de acuerdo con la implantación en México de la educación socialista. Poseedor de una gran sen-

sibilidad le afectó mucho la segunda guerra mundial y todo el conjunto de situaciones que debido a las distintas ideologías se dieron en ella.⁹

Es la generación que Guillermo Hurtado califica como la posate-neista, la que trató de resolver los conflictos que se planteaban entre las filosofías heredadas de las tradiciones europeas y su articulación con las tradiciones propias. Era un momento en que no estaban exentas las propias filosofías europeas de superar sus propios conflictos internos. Fueron, pues estos pensadores y la generación siguiente, la que nace hacia 1922 como es el caso de Villoro y otra más joven a la que pertenecen Ambrosio Velasco, Raúl Alcalá, Mauricio Beuchot, Aguayo, Alejandro Salcedo, nacidos en los cincuenta, quienes ya con sus discípulos conviven primero, y estudian después, a los exiliados españoles, llegados desde Europa con la derrota militar de los valores republicanos y el comienzo de la segunda gran guerra. Si este encuentro supuso un reforzamiento de las líneas emprendidas en ese primer tercio del siglo a favor de recuperar las tradiciones filosóficas mexicanas, el periodo tecnocrático que se extiende desde finales de los setenta y el repunte del positivismo, en esos años, supuso un frenazo que luego recibió una corrección realimentada a mediados de los noventa, aun con limitaciones, con la recuperación de todo lo que este mismo congreso trata de presenta. La propia Margarita Vera, en la entrevista antes mencionada, ofrece un detallado análisis de las muy matizadas relaciones que hubo entre estas generaciones de filósofos o intelectuales mexicanos y los acogidos en el pronto llamado El Colegio de México que tuvo una actividad muy intensa -quizá por esto Carlos Pereda utiliza la expresión “avasallante irrupción” “de la generación de los transterrados”-, en la década de los cuarenta antes de que la Facultad de Filosofía y Letras creara la figura del profesor a tiempo completo. Puede decirse que hubo un reforzamiento mutuo para ayudarse a resolver algunos de esos conflictos a que había llevado la evolución de las filosofías modernas, recibidas, imitadas muchas veces sin filtros mediadores, desde los países de lengua inglesa y alemana. Sin duda, fue uno de los eventos más importantes la creación del Seminario dedicado a “El pensamiento hispanoamericano que comenzó un 30 de marzo de 1943 y que se extendió hasta mediados de junio, en horario vespertino de 16 a 18 horas. Fue,

⁹ <https://www.ensayistas.org/>

pue, hace, pues, justamente 80 años, en la sede del propio Colegio, calle Pánuco 63 en México, siendo el coordinado por José Gaos el segundo, el 13 de abril casi coincidiendo con el aniversario de la proclamación de la República española. En esos seminarios intervinieron el propio Antonio Caso, Alfonso Reyes, Vicente Lombardo Toledano y Agustín Yáñez y en él se abordaron temas de carácter histórico con otros de carácter social o económico.

La tercera generación. El encuentro con los exiliados españoles de 1939 (1940)

Ahí prácticamente va a nacer el grupo Hiperión y una labor desbordante de tesis de maestría y doctorado que con urgencia trataban de ganar el tiempo perdido, principalmente en la construcción de un discurso historiográfico que sirviera para comprender la evolución de lo que acontece en el plano puramente histórico.

Nunca ha sido fácil incorporar a la historia los discursos que tratan de interpretar la propia historia, pero más problemático aún es hacerlo cuando se producen vacíos en este supranivel, o sea, cuando la filosofía y la literatura, pero sobre todo la primera, no encuentran el lugar correcto, aquel que acompaña al ritmo de los acontecimientos.

A esa doble cualidad, imprescindible para que haya filosofía, se refería Zambrano en el artículo publicado en *Las Españas* (1948) “Los problemas de la filosofía española”, como continuidad y vigencia.¹⁰ No es tampoco casual que estuviera en imprenta por estas fechas un libro titulado. *La conquista del tiempo* en el cual un grupo de eminentes especialistas en la historia de México convocados por Gisela Mendoza Jiménez, daban continuidad al esfuerzo de actualización historiográfica. Es, precisamente, el tiempo que Andrés Kozel (2012) ha calificado como el del historicismo mexicano cuyas características serían, *grosso modo*, la apuesta por un enfoque individualizador frente al generalizador de lo humano; el sentido evolutivo de las sociedades humanas; y la necesidad de distanciar la esfera natural de la propiamente histórica. Y estas características estaban aderezadas por un cierto antipositivismo. O’Gormman, Gaos y Zea serían los autores destacados de esta hornada.

10 Recogido por Valender, James y Rojo, Gabriel, *Las Españas. Historia de una revista del exilio (1946-1963)*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 608-614.

Mas este encuentro no fue casual. En verdad nada ocurre por casualidad. Y a muy grandes trazos, la institucionalización de la filosofía en México, vinculada a la refundación de la Universidad Nacional desde 1910, es la que ustedes conocen infinitamente mejor que yo y que solo me he permitido mencionar aquí para ubicar esta intervención con ustedes.

Pues si se observa la trayectoria de quienes llegaron a México a partir de 1939 principalmente, José Gaos por las especiales circunstancias de haber estado ya en Madrid desde 1932 y ser catedrático desde el año siguiente, rector al comienzo de la guerra, cuando la Facultad de Filosofía y Letras de la entonces Universidad Central, casi Nacional, habían adquirido ese carácter de base del conocimiento de la nación.

La reconstrucción había comenzado en los principios del siglo, no muy lejos de la propia fecha de 1910, cuando José Ortega y Gasset se incorpora como catedrático de Metafísica, tras un corto paso por la Normal Central de Maestros, centro privilegiado y fuertemente innovador en materias educativas, una de las funciones neurálgicas que ya hemos visto lo fue de la misma generación mexicana. Y lo hace tras haber pasado ya dos temporadas en Alemania, la segunda en uno de los templos del neokantismo, Marburgo, y comprobar de primera mano el estado en que se hallaba esta línea de la filosofía moderna, tras algunos siglos de rodaje. Pronto haría un tercer viaje. Había ya pronunciado su conferencia “La pedagogía social como programa político” ese mismo año (1910), un alegato a favor de la construcción de España como nación sobre la base de la idea de comunidad donde llegó a afirmar que “la escuela confesional frente a la laica es un principio de anarquía, porque es pedagogía disociadora”.¹¹ A ella siguieron a lo largo de esa década escritos del mismo talante regenerador de la nueva política frente a la vieja política entendiendo esta como la caciquil, la oligárquica y la dominada por la Iglesia como institución.

Cuando Ortega accede a la vida pública, los escritores de la llamada crisis del fin de siglo ya habían hecho su crítica del positivismo. Hace ya años que publiqué “El valor filosófico de la literatura noventayochis-

11 Ortega y Gasset, José, “La pedagogía social como programa político”. Conferencia leída en Bilbao el 12 de marzo de 1910, recogida en O.C., v. I, Madrid, Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983, pp. 503-521.

ta”¹² donde resumía precisamente la función de esa literatura reflexiva desde España con aquellos escritores contemporáneos de la escuela del Ateneo mexicana que hacían una función parecida y eso que el positivismo más duro en España había quedado circunscrito a las ciencias biológicas y, desde un punto de vista filosófico, al ámbito catalán. Desde la Universidad Nacional Mexicana estaban haciendo prácticamente las mismas reflexiones, realizando un ajuste de cuentas con las filosofías modernas dominantes y con la necesidad de ubicar las propias tradiciones en la construcción de la comunidad nacional, sin perder de vista la dimensión internacional con Europa al fondo.

Era verdad que, excepto en Cataluña, en los otros focos donde se cultivaba la filosofía se había conformado una concepción suavizada del positivismo en la cual se buscaba la eficacia pero no se renunciaba al sentido, es decir, se buscaba una armonía -por utilizar uno de los términos propios del krausismo- del desarrollo de una sociedad urbanizada e industrial con el Derecho, la Religión y la Moral tal como se había debatido en el Ateneo de Madrid como bien ha estudiado Tomás Mallo, como lo hicieron mis compañeros Diego Núñez y Fernando Hermida a propósito de Gumersindo de Azcárate quien coordinaba la Sección de Ciencias Morales y Políticas desde posiciones integradas en la I.L.E. y también el grupo que formó la Universidad de Comillas sobre “Krausismo, liberalismo y masonería” donde se formaron Rafael Orden y Antolín Sánchez Cuervo, autor de un estudio sobre el krausismo en México (2004) que seguía a otro de carácter colectivo *El krausismo y su influencia en América Latina* (1989)¹³; en ese núcleo se formó aunque fuera en escorzo el Instituto “Fe y Secularidad” a partir de 1967, año posconciliar, a cuyo seminario de Filosofía Española, dirigido por Teresa Rodríguez de Lecea, asistíamos quincenalmente buena parte del grupo de la Universidad Complutense y Autónoma de Madrid con per-

12 Mora, José Luis, “El valor filosófico de la literatura del 98” en Albares, R./Heredia, A. /Piñero, R. (coords.), *Filosofía hispánica contemporánea: el 98*, Salamanca, Universidad de Salamanca/Fundación Gustavo Bueno, 2013, pp. 33-65. Ponencia presentada en el Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana de la Universidad de Salamanca coincidiendo con la efeméride del 98.

437 Rodríguez de Lecea, Teresa y Koniecki, Dieter, *El krausismo y su influencia en América Latina, Madrid, Fundación Friedrich Ebert/Instituto Fe y Secularidad, 1989*. Sánchez Cuervo, Antolín, *Krausismo en México*, México, UNAM, 2004.

sonas que iban siendo invitadas. Fue este uno de los principales centros en que se comenzó a hablar del exilio pues su coordinadora pasó dos años en México ya hacia los finales del siglo pasado. Nacían así los primeros grupos en España que conectaban con los debates mexicanos de aquella primera parte del siglo XX del que había participado pensadores de ambos países antes del exilio y luego ya una vez acogidos en México. El corte lo había padecido mi generación, la de los nacidos en los cuarenta, no las anteriores a la guerra civil.

Como teníamos ocasión de comprobar, los debates habían sido bastante concomitantes con los que se tenían en México por las fechas de la primera parte del siglo XX y pueden resumirse en la resolución del conflicto entre las orientaciones de carácter mecanicista con aquellas que no renunciaban a dar respuesta a los fines que rigen las vidas humanas; la articulación de la universalidad con la conformación de los Estados; la búsqueda de una objetividad que no fuera la meramente positivista -Fenomenología- y la explicación histórica de la conformación de los grupos humanos. No quiere decir que fueran capaces de resolver por completo las tensiones que estos debates trataban de superar, pero las abordaron. Se dieron cuenta de que la “razón” a estas alturas necesitaba ser apellidada: razón vital o razón histórica fueron los calificativos tempranos que puso Ortega y Gasset.

Y todos estos debates enmarcados en otro más amplio: lo que debía considerarse auténtico e inauténtico.

Sapir, de origen alemán y judío, emigrante a Estados Unidos en 1889 y profesor en Ottawa, Chicago y Yale en sucesivos períodos hasta bien entrado el siglo XX, publicó un artículo en el *Journal of Sociology* con el título “Culture, genuine and spurious”. La fecha es de 1924, pero se sabe, por referencias del propio artículo, que fue redactado en su mayor parte durante la Primera Guerra Mundial.

Se inscribe en el marco del concepto de Cultura (con mayúscula) que comenzó a ser puesto en marcha por Tylor ya hacia 1871 y luego aceptado por Malinowski y Boas. En todos ellos es común denominador la pérdida de vigencia de tres conceptos que habían sido básicos hasta entonces: la unidad psíquica de la humanidad, la unidad de la historia humana y la unidad de la cultura. Esta modificación sustancial en la

interpretación del orden remitía a una serie de preocupaciones que son básicas para entender los noventayochos, el español e incluso los otros europeos y los americanos (del norte y del sur).

Una vez disuelto el modelo de universalidad, quedaban al descubierto los modelos elaborados por la interacción de la biología, la psicología y la geografía, que conformaban lo que se llamaría más tarde una «estructura social», cuya coherencia interna debe estudiarse en su funcionamiento, como diría Radcliffe-Brown. Y, a partir de aquí, el nacía el establecimiento de modelos clasificatorios, de estudios de organización interna, bien a través del lenguaje, la literatura y las artes, como sucede en la teoría de modelos; o bien a través de las estructuras de parentesco, según las analogías biológicas y orgánicas de la teoría estructural-funcional.

A toda clasificación subyace un relativismo cultural que quizá ya estaba latente en el neokantismo de Cassirer y también en Comte y Spencer y que hacia finales-comienzos de siglo (probablemente a consecuencia de los acontecimientos de la época) derivó, contradictoriamente, hacia posiciones etnocentristas. A ello se refería Bidney cuando hablaba de contrastar el *ideal* del relativismo cultural con el relativismo cultural etnocéntrico *real* de la historia. Asistíamos, pues, a una nueva organización y distribución del poder, que es de lo que se habla, en definitiva.

Aparte otras cuestiones que tienen que ver con esto y que están en el origen de la Sociología y Psicología Social de la Educación como proceso de adaptación a la propia cultura, la educación como socialización o endoculturización, tal como se desarrolla desde Durkheim y que modifica en buena parte el viejo ideal universal pedagógico; o las cuestiones que tienen que ver con el cambio cultural, los factores que influyen en el mismo, los procesos y equilibrios, los agentes, las continuidades y discontinuidades, la educación de las masas, las subculturas, el aprecio por la propia cultura y, en definitiva, el orden social como un proceso cognitivo y moral al mismo tiempo, lo que Sapir ponía de manifiesto era, de acuerdo a la nueva distribución plural de las culturas, disuelto el viejo ideal de universalidad, la necesidad de preguntarse qué culturas son auténticas y cuáles inauténticas. Como emigrante y converso al

«nuevo mundo», su apuesta era por la innovación, por la creatividad y por una nueva relación entre culturas al tiempo que se cuestionaba la vieja estructura que podríamos ejemplificar en el modelo caduco que habría significado España: un sistema centralizado y unificador. Lo que él favorecía, a cambio, era una propuesta no basada en la ortodoxia rancia sino “concebible más sobre la base de una conciencia espiritual altamente individualizada”.

Así pues, las culturas auténticas, en opinión de Sapir, son las creadoras, las que se vinculan al futuro y a la diversidad. Las inauténticas serían lo contrario. Aunque el ideal estaría en el llamado «Nuevo Mundo» no deja por ello de criticar la homogeneización creciente que dice observar entre New York, Chicago y San Francisco “donde –señala– es deprimente observar las mismas manifestaciones culturales hasta en sus detalles más ínfimos”. Pero esta crítica, aun siendo importante, no esconde cuáles consideraba que eran los centros de desarrollo de la nueva cultura auténtica.

En definitiva, estábamos en el tiempo en que se debatía el lugar de cada nación ya conformada en el “concierto de las naciones” y la cuestión central era el lugar que se ocupaba en la distribución del poder en el mundo. ¿Era posible salir de este círculo que parecía legitimar científicamente la superioridad de unos sobre otros como había titulado su libro Desmolin, *¿En qué consiste la superioridad de los Anglo-sajones?*, uno de sus títulos más populares. Todos los análisis coincidían en descubrir a unas naciones pragmáticas que comenzaban desde la escuela la formación de hombres aptos y avezados para la darwiniana lucha por la existencia. Y a partir de ahí se analizaban su política, su concepto de patria y su moral laica frente a la católica dominante en los países latinos.¹⁴

¿Qué quedaba a los países no anglosajones para mostrar que formaban parte de esas denominadas culturas auténticas? Pues, sencillamente, revisar en profundidad su propia historia, sus propias circunstancias, revisar, igualmente, la ubicación del hombre respecto de la realidad y, finalmente, revisar las fuentes. Solo así podría romperse el círculo.

¹⁴ La bibliografía sobre este periodo y sobre las cuestiones aquí apuntadas es muy abundante. Valga como resumen el libro de Litvak, Lily, *Latinos y anglosajones: orígenes de una polémica*, Barcelona, Puvill, editor, 1980

Pues a ello se pusieron Antonio Caso, Vasconcelos y Samuel Ramos en México. Cuando este último escriba sus libros *Hacia un nuevo humanismo* (1940)¹⁵ y su *Historia de la Filosofía en México* (1943) estaba indicando que se había producido ya un salto cualitativo. El seminario de 1943 *El pensamiento hispanoamericano*¹⁶ era una propuesta de futuro que ha venido desarrollándose y del cual es heredero este propio congreso y lo que hemos hecho todas estas décadas. José Gaos, que había participado desde bastante temprano en este debate y no solo con españoles sino también con mexicanos, lo que hizo fue darle un nuevo impulso.

Buenos estudiosos tiene México de la obra de José Gaos: sus editores Fernando Salmerón y Antonio Zirión, discípulos como Zea y Carmen Rovira junto a la biografía intelectual que publicó Aurelia Valero en 2015.¹⁷ Aparte de ofrecer casi todas las claves necesarias para entender la obra de José Gaos nos deja Valeria un detalle verdaderamente interesante: “su incapacidad para actuar de modo apropiado en situaciones sorpresivas”. Seguramente sus propuestas filosóficas se entienden desde este dilema de la seguridad/inseguridad que no es solo individual sino social

En España Teresa Rodríguez de Lecea, Agustín Serrano de Haro, Antolín Sánchez Cuervo, Javier Muguerza, Héctor Arévalo quien defendió hace ya diez años una tesis en la Universidad Autónoma sobre *José Gaos y el pensamiento hispanoamericano de lengua española en el marco de la filosofía moderna y contemporánea* en la que estudiaba, sobre todo, el periodo de su vida hasta el exilio y enfatizaba la colaboración con José Fernández Montesinos, contemporáneo de José Gaos, apenas tres años mayor, historiador de la literatura, discípulo de Américo Castro. Ambos enseñaban al alimón la asignatura “Introducción a la Filosofía”. Esta colaboración terminó por ser determinante en la visión de José Gaos. Agustín Serrano presentó en la Universidad de Málaga el

15 México, FCE, 1940. Puede consultarse en www.cervantesvirtual.com

16 Gaos, José, “El pensamiento hispanoamericano”, *Jornadas*, 2, El Colegio de México, 1944. Recogido en *La filosofía de la filosofía*. Antología y presentación de Alejandro Rossi, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 82-123.

17 Valero, Aurelia, José Gaos en México. Una biografía intelectual 1938-1969, México, El Colegio de México, 2015.

pasado mayo de 2022 una ponencia titulada “La Filosofía española que José Gaos transfirió a México” en la que se refería a esta experiencia con las siguientes palabras:

De estos años de la Guerra Civil data su reivindicación de que había existido un genuino pensamiento moderno en lengua española. Tiene un notable interés vincular estos esbozos claros de su filosofía madura con su formalización temprana, ya en 1945, de que en la realidad hispanoamericana prevalecía un pensamiento filosófico del Colegio de expresión literaria y con firme proyección política.¹⁸

Que su reflexión sobre el significado de la obra cervantina fuera tan temprano no es ajeno a esta colaboración con Montesinos si bien sabemos, por la investigación de Héctor Arévalo, que José Gaos leyó el famoso libro de Cervantes ya desde niño en sucesivas ediciones. Era necesario regresar a los orígenes de la Modernidad, revisar la obra de quien había nacido en el Renacimiento y escrito en el Barroco para encontrar claves imprescindibles que ayudaran a comprender la historia frente a la dualidad presentada por la Antropología de aquella primera o segunda horas de comienzos del siglo XX. acerca de lo auténtico y lo inauténtico.

Carmen Rovira en la ponencia presentada en el Congreso de 2009, celebrado en la UNAM, conmemorativo del 70º aniversario del exilio de 1939, “José Gaos: el transferrado. En torno a la filosofía mexicana y las categorías propuestas por José Gaos”¹⁹ subrayó el inmanentismo de la filosofía de Gaos y su atención *a este mundo, esta vida, el más acá* y en relación con esto cuestiones como la *individuación*, la *inserción de lo importado en lo nacional y de lo nacional en lo importado...* Concluía Carmen, precisamente, con una referencia a la relación entre Samuel Ramos y José Gaos:

Me inclino a pensar que Gaos presenta cierta influencia de Ramos en la elaboración de sus categorías: *los elementos asimilables* a los

18 Puede leerse en el enlace de la revista T.S.N. que la publicará en la segunda parte del año 2023. <https://www.youtube.com/playlist?list=PLxYN0SAYCuZs3xBBPMrfbpsKZD2TFqbRX>

19 Recogida en Pavón, Armando, Ramírez, Inés y Velasco, Ambrosio (coords.), *Estudios y testimonios sobre el exilio español en México. Una visión sobre su presencia en las Humanidades*, México, Bonilla Artigas editores y CONACYT, 2016, pp. 241-248.

que se refiere Ramos pasan a ser los considerados en la categoría gaosiana de *importación electiva y aportativa* así como *la selección consciente y metódica de las formas de la cultura europea, capaces de alimentarse en nuestra tierra*, las toma Gaos como guía para formular sus categorías de *importación desde dentro, inserción en lo nacional e importación electiva y aportativa*.²⁰

En verdad, cuando se encontraron en México los pensadores de un lado y otro llevaban mucho tiempo de maduración compartida de estas categorías filosóficas en el marco de una experiencia histórica que, por paradójico que parezca, tuvo bastantes similitudes entre ambos países en esa primera mitad del siglo XX. En ese periodo de reconstrucción nacional desde la conmemoración de la independencia en México, con los efectos duraderos de la rebelión contra Porfirio Díaz, hubo un fuerte renacimiento del sentimiento nacional. Por su parte, en España, tras la derrota de 1898, subió el tono en la conmemoración del centenario de *El Quijote* (1905), la de las guerras napoleónicas de independencia (1808-1908) que no por ello habían dejado de esconder un conflicto civil hasta la conmemoración de los Comuneros en 1921. Todas estas celebraciones en el marco de lo ya indicado, con la fuerte presencia emergente de los Estados Unidos, la crisis de los imperios tradicionales europeos (el austro-húngaro) que llevó a la creación de varias naciones que reorganizó todo el centro europeo y la disolución definitiva del imperio otomano del que surgió Turquía. Lógicamente, acaecía lo mismo con la proyección emergente en las nuevas repúblicas americanas, tras uniones y separaciones a lo largo del XIX y diversos discursos con distintos modelos sobre la civilización *versus* barbarie. Era, pues, imperioso -si esta palabra no tuviera sus connotaciones- revisar los discursos filosóficos en su frontera con las ciencias y la literatura como modelos de legitimación de nuevas realidades políticas. Pudiera ser difícil de entender, mas tan solo aparentemente, que entre España y México -hablar de otros países americanos llevaría a incluir otros matices- que hubiera concomitancia de enfoques y revisiones, pero así fue:

Hubo muchas relaciones, intercambios y sintonía en planteamientos filosófico-culturales. Primero, porque se llevaron a cabo procesos migratorios muy numerosos desde Europa, y más concretamente

20 *Ib.*, p. 248

desde España. Muchos son los estudios que pueden consultarse. Me refiero ahora a dos que se presentaron en el curso impartido entre la UAM madrileña y la UNAM en 2020, publicado dos años después.²¹ Los presentaron Gemma Gordo, profesora de la UAM con muy largas estancias en México: *La emigración española a América (1880-1936)* y Adriana Suárez, miembro del equipo que dirige el CEM de la UNAM en España: *La migración española en México 1880-1910*.²²

Ahí citan bibliografía abundante y fijan una tipología compleja y variada de un fenómeno que supera el tópico de los *gachupines*. Quede ahora simplemente afirmado aquí un fenómeno de enorme importancia para los países porque sobrepasa, con mucho, el ámbito académico para afectar al tejido económico y social y al establecimiento de muchas relaciones personales no fáciles de estudiar.

Y, segundo, por los contactos entre intelectuales. Hay otro estudio de la propia Gemma Gordo, su tesis doctoral²³, presentada ahora hace diez años y que mereció el premio extraordinario de doctorado, en el cual hace un muy detallado estudio de todos los contactos que Miguel de Unamuno tuvo con mexicanos. Toma como punto de partida el libro de Carlos Rama, *Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina. Siglo XIX* (1982) y de él toma este juicio:

Muchos quedarán sorprendidos al saber que la normalización de las tales relaciones no se consiguió sino a principios del siglo XX, cuando ya llevaban noventa años de existencia la mayoría de las nuevas repúblicas americanas de lengua española, pero esa normalización debe mucho a los intentos, éxitos y fracasos del siglo anterior, es decir, de la etapa de 1810 a 1898.

Hemos llegado a la conclusión de que no se pueden incluso entender las actuales características de las culturas hermanas de España y los hispanoamericanos, tan paralelas y, sin embargo, tan distintas, si no tenemos en cuenta, en forma profunda, los problemas que se

21 Mora, José Luis y Ordóñez, Andrés (coords.), *o.c.* V. nota 8.

22 *Ib.*, pp. 139-150 y 151-166.

23 *Miguel de Unamuno y México. Relación y recepción*. Parcialmente inédita. Universidad Autónoma de Madrid, 2015.

plantearon en el siglo XIX. Con más razón, la situación en que se encuentran sus actuales relaciones mutuas culturales.²⁴

Y este otro de Héctor Perea, *La rueda del tiempo. Mexicanos en España*, libro en el cual, nos dice Gemma Gordo, el autor realiza un riguroso estudio sobre los mexicanos que residieron en España y las actividades que aquí realizaron. Sin tener presente estas figuras mexicanas en España, y su labor, no es posible entender el exilio español en México. Como afirma Héctor Perea:

Sin embargo, un fenómeno migratorio que abarcó un espectro de aproximadamente treinta mil individuos, inmerso dentro del complejo movimiento de la historia universal y, en particular, de la hispanoamericana, debía responder a antecedentes de igual magnitud a los manifiestos en los resultados. Ya que México y España, más allá de la conquista y el apoyo cardenista a la República en desgracia, por simple lógica debió seguir teniendo muchos más puntos de contacto a lo largo de sus muy particulares procesos de desarrollo cultural. Contactos que seguramente facilitaron las acciones de solidaridad mexicana y la innegable “riqueza de trabajo y pensamiento” aportados por la emigración española a México. Pero que también, por esa simple lógica, debieron obstaculizar algunos pasos del proceso común que llevó a esa presunta asimilación perfecta.²⁵

Y de José Luis Abellán quien se refiere expresamente al periodo aquí estudiado:

(...) en esa década final del siglo XIX y primera del XX, se produjeron las condiciones para un nuevo acercamiento entre España y América; si entre 1814 y 1824 los países americanos se separaron de España, ahora, tras la plena independencia política, se inició un proceso de aproximación. El surgimiento de un enemigo común invirtió los términos de la relación: lo que fue rechazo se convirtió en simpatía. Surgió así un conocimiento nuevo que tuvo un reflejo en la española generación del 98. Ganivet, que había escrito aquello de “Noli foras ire”, ahora predicaba una “confederación espiritual e intelectual de países iberoamericanos” y Unamuno daba vida al vocablo “hispanidad”. El mismo fenómeno se dio en América Latina: el uruguayo Rodó nos hablaba de una “Magna Patria”, donde

24 Citado en la p. 22 de la tesis doctoral.

25 *Ib.*, p. 23

España estaba incluida, y así lo entendieron los grandes intelectuales iberoamericanos del momento: Henríquez Ureña, Vasconcelos, Alfonso Reyes.²⁶

Sirvan estos tres juicios para cubrir un hueco que la investigación de Gemma llena sobradamente con una enorme labor de archivo y donde pueden encontrar una nómina larga de nombres que viajaron a México y la de quienes tuvieron relación directa, a veces personal o a través de comunicaciones epistolares, con el pensador vasco que vivió desterrado en París y Hendaya unos siete años en los años veinte y eso, paradójicamente, facilitó relaciones, algunas de las cuales venían de antes y otras se proyectan en años posteriores.

Juan Valera, Castelar, Menéndez Pelayo y, sobre todo, Rafael Altamira están entre los más sobresalientes en los finales del XIX o comienzos del XX. Sierra, Icaza, Iduarte, los hermanos Reyes, Guzmán, figuran entre los americanos que viajan a España por citar algunos bien significados. Muy larga es la lista de sus corresponsales españoles residentes en México, de ellos Julio Sesto, autor de *El México de Porfirio* y de quien Gemma afirma que

El amor que Sesto tuvo por México y la dedicación al mismo son dignos de tener en cuenta. En muchos aspectos fue un pionero. Valoró más que muchos pensadores mexicanos la historia, el lenguaje, el paisaje, los artistas... fruto de esas tierras y los inmortalizó en sus obras con una dedicación y delicadeza asombrosas. No hay más que ver las ediciones de las obras de Sesto, cuidadas desde la primera página hasta la última; la mayoría con ilustraciones que dotaban de mayor sentido al texto y trascendían el mero relato literario para llevarnos a una forma de deleitación fruto exclusivo de la fusión de arte y literatura, imagen y palabra.²⁷

No menos larga es la lista que forman mexicanos, algunos tan representativos como Vasconcelos (incluso Unamuno le mostró sus discrepancias por el trato recibido en el texto de *Historia de la Filosofía* del propio Vasconcelos (1937); incluido el propio Plutarco Elías Calles. En fin, la relación es tan extensa como intensa con muchas claves que pueden encontrar en el trabajo de la profesora Gordo.

²⁶ *Ib.*, p. 38.

²⁷ *Ib.*, p. 146.

Las relaciones de carácter personal, de contactos o de redes como hoy gusta decir, favoreció una cercanía institucional mucho más potente y hasta determinante en las relaciones intelectuales y no intelectuales entre ambos países. Sin duda, de las más importantes la que propició el *Centro de Estudios Históricos*, fundado en 1910 en el marco de las actividades de la *Junta para ampliación de Estudios*, lo que favoreció mucho la relación con profesores de otros países, europeos y americanos. El avance en el estudio de la lengua que impulsó Ramón Menéndez Pidal, la metodología, igualmente, del estudio de la historia y, más concretamente, el aprecio por la historia cercana y lejana crearon un marco fundamental en un momento en que la historia, en tanto que historiografía, como luego dirá Gaos, venía a ser un saber fundamental por todo que venimos señalando. La creación de revistas principalmente la *Revista de Filología Española* que permitían el intercambio de conocimientos, la presencia de Ortega y Gasset en la Facultad de Filosofía madrileña, unos años antes de su viaje a Argentina, y los programas vinculados a Hispanoamérica favorecieron mucho el intercambio con la presencia de españoles en América y americanos en España y no solo en Madrid sino en otras ciudades. Algunas de las personalidades mexicanas ya nombradas estuvieron en España por aquellas fechas, como ya se ha indicado, y, como es sabido, lo estuvo Samuel Ramos a mitad de los años veinte cuando Ortega y Gasset había iniciado su época de madurez tras la fundación del periódico *El Sol* que mantenía una sección sobre Hispanoamérica, paralela a la que mantenía el periódico *El Universal*. Gaos por esos años estaba entre el periodo de lectorado en Montpellier y su cátedra en el Instituto de León a unos trescientos kms. de Madrid. No puedo certificar que se conocieran entonces. En España gobernaba Primo de Rivera que impuso un hispanismo conservador “con el cristianismo como punto de unión” que fue mitigado, en lo posible, por la labor de quien era embajador de México en esas fechas Enrique González Martínez, poeta modernista precisamente del grupo del Ateneo y que puso las bases de la simpatía con la cual México miró a la que sería República española.

Mas es cierto que los intelectuales, a uno y otro lado, andaban buscando lo mismo, en un momento clave para México, en la búsqueda de un lugar estable en las relaciones internacionales, concretamente en

la Sociedad de Naciones (por los años en que Sapir había publicado el texto antes citado) que llevó al rechazo inicial, luego corregido con el apoyo de España, aunque no tuviera una gran relevancia internacional. Más adelante, en los años 40, el mexicano Torres Bodet, que sería director de la UNESCO (1948), pronunció una importante conferencia, definitoria de un humanismo de base universal que anticipaba muchas de las ideas que manejamos hoy como base de la construcción de una universalidad transversal y no piramidal y que corregía la deriva que había tomado en España el Régimen franquista.

Fueron, aquellos años veinte, claves para las relaciones que se establecieron, sin las cuales no se entienden los proyectos puestos en marcha en España y América, más concretamente en el propio México. Me refiero, por ejemplo, a la creación del *Instituto Hispano-Mexicano de Intercambio Universitario* que funcionó entre 1925 y 1931 y que permitió que viajaran a México Fernando de los Ríos, el físico Blas Cabrera, el escritor y político socialista Luis Araquistáin o María de Maeztu. A España viajaron Ezequiel A. Chávez, “insigne educador mexicano” como figura en el busto situado en Aguascalientes, sucesor en la Rectoría tras Antonio Caso, Silvio Zavala, historiador de formación que colaboró en los años de la República española con el propio Centro de Estudios Históricos en la sección Hispanoamericana; también el filósofo del Derecho, Eduardo García Máynez, que sería director de la Facultad de Filosofía y Letras, precisamente a comienzos de los cuarenta. Y seguramente otros más.

Mas en este periodo hay una figura muy importante, en mi opinión no suficientemente tenida en cuenta en las relaciones que se fueron estableciendo entre México y España. Me refiero a Genaro Estrada. Ustedes conocerán otros estudios, por mi parte descubrí a quien llegó a ser embajador de México en España justo en los años en que José Gaos se incorpora a la Universidad Central en Madrid y alcanza el puesto de catedrático en la misma, desde enero de 1931 a finales de 1934 gracias al capítulo “La pluma y la acción: la labor diplomática de Genaro Estrada”, que Rosa García Gutiérrez le dedica en el libro coordinado

por Carlos Sola y publicado por FCE, *Los diplomáticos mexicanos y la Segunda República Española (1931-1975)*.²⁸

Es muy lógico que José Gaos y este diplomático con vocación de escritor y buen conocedor de la historia de México se conocieran y se trataran. Su formación intelectual y política cubre todo el periodo posterior a la Revolución mexicana, coincidente con la crisis de la conciencia europea diagnosticada por Spengler y la elaboración de un hispanoamericanismo contra el sajonismo al que nos hemos referido, creado en el marco del positivismo psicologista que, realimentado, paradójicamente, por un neorromanticismo tardío, dio lugar al conocido como espíritu de los pueblos. Ese hispanoamericanismo, señala Rosa García, “argumentaba la comunidad de bienes espirituales, culturales y lingüísticos a ambos lados del Atlántico, remozando y actualizando un recorrido relativamente extenso de reivindicación del latinismo” como lo hicieron Rodó o el propio Rubén Darío. Estos proyectos de carácter cultural fueron el caldo de cultivo del mutuo, casi podríamos llamarlo fervor, que hubo entre ambos países en los años republicanos lo que facilitó la elevación al rango de embajadas la relación entre México y España.

Rosa García da cuenta de la intensa labor editorial impulsada por Genaro Estrada durante los años que regentó la embajada a través de los *Cuadernos Mexicanos de la Embajada* que él mismo creó y que alcanzó la cifra de 12 volúmenes que trataban de dar a conocer la realidad mexicana en España. En esta empresa estuvo la edición del libro de Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* que, al parecer, no llegó a culminarse, pero sí la edición de otros muchos documentos de archivo.

Todo este esfuerzo se comenzó a torcer con el nombramiento de Emiliano Iglesias como embajador español en México por el gobierno conservador de Lerroux, obligando a la dimisión de Álvarez del Vayo en México que había realizado una labor gemela a la de Genaro Estrada. Lo que vino después es bien conocido y ahí se ubica la llegada de los exiliados a México, el triunfo militar en España y la imposición de un concepto de hispanidad que no solo desandaba décadas, sino que per-

28 México, FCE, 2016, pp. 105-137.

vertía en España todo este esfuerzo. Hasta 1977 no se reestablecerían las relaciones diplomáticas cuya efeméride conmemoramos en 2017 en la Universidad Autónoma de Madrid en su 40º aniversario con el Centro de Estudios Mexicanos en España que cumple, este 2023, diez años.

No quiere decirse que no hubiera relaciones durante ese largo periodo del franquismo español, pero fueron personales, aisladas, meritorias y cuyo conocimiento es hoy imprescindible para restaurar adecuadamente la cadena, pero institucionalmente hubo un corte, y bien claro, en el ámbito de la creación filosófica agravado por la orientación dominante en ambos países de carácter tecnocrático avalado por filosofías de corte cientificista metidas en moldes de no fácil caracterización.

Ha debido ser desde los márgenes desde donde se han ido recuperando tradiciones en las que cabe el estudio de las filosofías nacionales que han de encontrar ahora una nueva proyección en un mundo globalizado. Es esta la otra parte de la historia. Lo que quiero decir ahora es que cuando los exiliados llegaron a México había una larga e intensa relación, una labor común compartida sin cuyo conocimiento corremos el riesgo de desenfocar lo hecho. Si en España ha habido el riesgo de confundir toda la historia con los años franquistas, en México el riesgo es tratar el exilio como una burbuja aislada dotada del carisma que proporciona la acogida de quienes habían sido expulsados y, si bien, ese reconocimiento es imprescindible no lo es menos conocer, lo mejor que podamos, todo el periodo anterior para comprender bien por qué hicieron lo que hicieron. La apuesta por la historia era central en la creación filosófica y venía siendo construida de manera compartida porque era imprescindible tal como hemos apuntado hasta aquí.

Sería imposible entrar en muchos detalles aquí. Para las relaciones con España, durante todo este periodo, es útil el volumen colectivo, escrito por una veintena de autores, *España y México. Doscientos años de relaciones (1810-2010)*²⁹ y el coordinado por Mari Carmen Serra Puche, José Francisco Mejía y Carlos Sola, *De la posrevolución mexicana al exilio republicano español*.³⁰ Por mi parte me he referido a es-

29 México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/ Comisión Española de Historia de las Relaciones Internacionales, 2010.

30 Madrid, FCE, 2011.

tas relaciones en el número monográfico “España y México: monarquía y reino. Trescientos años de intercambios transatlánticos”, coordinado por la profesora Alicia Mayer, un artículo titulado *La importancia de las historias nacionales de la filosofía y su dimensión transnacional. Los estudios filosóficos y su mediación en las relaciones hispano-mexicanas del último medio siglo (1975-2021)*.³¹

El programa de 1943

Vayamos, pues, de manera breve, con José Gaos y su programa de 1943 al que antecedió su curso sobre Cervantes. José Gaos (1900-1969) escribe sobre *El Quijote* ya en su periodo mexicano si bien sabemos por el testimonio del P. Mindán que en la *Facultad de la Razón Vital* se daban cursos sobre Filosofía y Literatura en los que participaban catedráticos de ambas disciplinas y concretamente Gaos lo hacía con José F. Montesino (luego eminente galdosista), como ya hemos señalado.³² Así lo recuerdan testimonios que nos han llegado de los alumnos de aquella Facultad. En todo caso sirva este comentario para mostrarnos que nada es gratuito y, menos aún, que nazca si no ha habido la siembra adecuada. El mismo Gaos legitima la impartición de su curso de nueve lecciones sobre el *Quijote*, en la fecha temprana de 1941, tanto por razones que pertenecen al interior del relato mismo de la novela, expresión de **su tiempo** y por ello fuente de conocimiento de ese tiempo... como **del nuestro**, por cuanto

estas ideas eran oriundas de los años de estudiante en Madrid, en las que no hicieron sino confirmarme las posteriores interpretaciones ideológicas del *Quijote*. De aquellas lecciones, -concluye Gaos y es una apreciación de mucho interés para entender cómo se enseñaba la filosofía en aquella Facultad, por cuanto muestra un respeto imprescindible para la construcción misma de la filosofía con el tiempo al que se pertenece- ha sido un resumen, forzado a prescindir de muchos detalles esenciales -no hay en la unión de estas dos

31 TSN. *Transatlantic Studies Network*, año VI, julio-diciembre 2021, Universidad de Málaga, pp. 108-120

32 Mora, José Luis, “Lecturas del *Quijote* en el exilio” en Sánchez Cuervo, Antolín, *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 164-202.

palabras paradoja-; de aquellas lecciones ha sido un resumen esta conferencia. No ha sido, pues, una improvisación de centenario.³³

El tema de su tiempo (y del nuestro) es en Don Quijote el tema de las relaciones entre la **razón y la realidad** que Gaos comenta de una manera que le gusta mucho: lo hace de manera comparada, primero en el ámbito de la literatura, fijando semejanzas y diferencias de Cervantes, principalmente, con Calderón y Shakespeare; después hará lo propio en el plano filosófico trayendo a colación las relaciones con la filosofía de Descartes y Dilthey. Este último en la medida en que Gaos comparte con él que las obras son el mejor conocimiento de nosotros mismos y que **el hombre se conoce por los hechos en la historia**, de ahí la importancia de las creaciones de cada ser humano. Es decir, encuentra en Dilthey la justificación de su dedicación al libro de Cervantes como creación suya y, por decir así, como lectores, nuestra.

Quede exclusivamente, como referencia de un tema que tuvimos ocasión de comentar en unas recientes jornadas en que compartimos ponencia en la ciudad de Huelva (1 y 2 de diciembre de 2022) con el profesor Ambrosio Velasco y tratamos esta cuestión, crucial para entender el puesto de nuestras tradiciones filosóficas a partir del siglo XVII con una ayuda recíproca en la clarificación de esta muy importante tema.

Así pues, cuando el *Centro de Estudios Sociales* propuso la realización de un Seminario colectivo sobre “América Latina compartida” la orientación estaba muy madura, la cátedra de Historia de la Filosofía ya había sido establecida por Samuel Ramos y el transtierro lo era físicamente de José Gaos pero el diálogo era una relación recíproca que se venía compartiendo desde varias décadas atrás de manera creciente y **la historia** era la base de entendimiento. La sesión que coordinó Gaos tuvo lugar, efectivamente, el 13 de abril y estuvo dedicada a “El pensamiento hispanoamericano”. En forma de un decálogo completado con una nota bibliográfica, al que siguieron 13 proposiciones y un diálogo en el que intervinieron Alfonso Caso (este es el nombre que consta en la edición que tengo a mano³⁴ y desconozco si se refiere a Antonio, que

33 Gaos, José, “El Quijote y el tema de su tiempo” en *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, México, Imprenta Universitaria, pp. 474-475.

34 Gaos, José, *La filosofía de la filosofía* ya citada. V. nota 17.

fallecería en 1946, por error, o es Alfonso Caso, el arqueólogo mexicano fallecido en 1970), Ezequiel Chávez, David García Bacca, Mariano Picón, Agustín Yáñez y el propio ponente.

El punto **primero** es crucial pues ahí se sostiene explícitamente que “América Latina es un objeto *histórico*, y un objeto histórico solo puede ser objeto de una actividad de contenido historiográfico”. Es, pues, una realidad construida en el tiempo, pasado, presente y futuro, analizada desde el presente con los otros espacios temporales como referentes, uno ya realizado desde el punto de vista histórico, pero no desde el historiográfico y el otro por realizar en ambos planos que, en buena medida, dependen de la construcción del plano historiográfico del propio pasado, es decir, del pensamiento que lo legitima, principalmente la filosofía con la literatura caminando en el mismo trazado.

Esta propuesta, aparentemente sencilla, aunque no lo sea la forma de escribir del propio Gaos, obligaba, efectivamente, a remitir la filosofía a las circunstancias, a lo que llamamos el contexto histórico, y a la lengua. Tanto las circunstancias como la lengua remiten a un plano nacional en su construcción y a eso alude directamente el tercer “mandamiento” para abrirse al cuarto que considero es central en la propuesta gaosiana y no exento de algunas dificultades que darían para una sesión de seminario pues es ahí donde saltan los problemas de articulación entre la no renuncia a una aproximación fenomenológica que nos conduciría a un punto originario, a un tiempo privilegiado de la historia, y esa otra aproximación histórica propiamente que nos diría cuándo tenemos un “espíritu nacionalista” que él sitúa en la obra de Carlos de Sigüenza y Góngora, el jesuita del XVII como anticipación del pensamiento de la independencia.

Sigüenza sería

el punto de partida de un pensamiento cuyo primordial objeto empieza por ser la América autóctona, **aborigen** -es decir, añado yo, originario del suelo en el que vive- y la colonia en su peculiaridad cultural, nacional, para acabar siendo la independencia política de la misma, y la constitución y reiterada reconstitución de los países independientes, y cuando menos, una filosofía original de estos paí-

ses. El objeto, pues, más inmediato en el espacio y en el tiempo. Hispanoamericano hasta este punto.³⁵

Señalará un poco más adelante que este pensamiento lo es *político*, en el amplio sentido relativo a la comunidad cultural en su integridad que comprende hasta el sentido más estricto. Amplio sentido en el cual lo político es *pedagógico* en un sentido igualmente amplio, el de educativo, formador, creador, de la comunidad cultural, que comprende también hasta el sentido más estricto del término.³⁶

Mas, qué quiere decir Gaos cuando señala que este pensamiento influye

incluso al tradicionalista en este punto del objeto. El tradicionalista no puede dejar de tener por objeto los objetos trascendentes. Mas los tiene por objeto justamente por tener por objeto el del pensamiento que le influye en este punto: la constitución y reconstitución de los países independientes requiere la referencia a los objetos trascendentes.³⁷

¿Qué relación, pues, podemos preguntarnos se establece con otras formas de pensamiento en esta referencia? ¿Es el tradicionalista el transmitido por los españoles que llegaron físicamente a América o el de aquellos cuyo pensamiento llegó a América a través de ediciones? No entiendo del todo qué quiso decir cuando en las conclusiones de este cuarto punto afirmó que “a impedir que sea la del pensamiento de la independencia no es **bastante** el tradicionalista.”³⁸

Sí queda claro -pero no sé si todos hoy compartirían su afirmación: “Pensamiento ya *de* la América Española, propiamente hispanoamericano, por sujeto y objeto, por fondo y forma, y por uno y otra original, por la forma bello, por ambos valioso e importante históricamente.”³⁹

Seguramente estas y otras preguntas más incisivas podrían hacerse ochenta años después de haber sido escritas al encontrarse con la dificultad de explicar el paso en la construcción del pensamiento de un pe-

35 *Ib.*, p. 92.

36 *Ib.*, pp. 92-93.

37 *Ib.*

38 *Ib.*, p. 94.

39 *Ib.*

riodo a otro, en términos exclusivamente historiográficos. Desde luego, el repaso realizado por José Gaos a través de lo que han significado, en este proceso, autores de la América de lengua española de norte a sur, así como de la propia historia de España da muestras de un esfuerzo casi sobrehumano para poder seguir su exposición. Mas sirve para dejar constancia de la importancia de los sujetos y su comprensión de los objetos en esta construcción. Luego se refiere a la *forma* que tiene que ver con la lengua y las formas de expresión, cuestiones muy importantes igualmente.

Con seguridad es en el punto siguiente donde se encuentran algunas respuestas a problemas aquí planteados cuyas raíces Aurelia Valero deja marcadas en su estudio sobre Gaos a propósito de la corrección socialista que hace al liberalismo y que estaba en su formación. La traduce aquí en la afirmación siguiente en relación al tiempo futuro de esta historia:

Los países de lengua española parecen singularmente vocados por su antagonismo a la modernidad a cooperar creadoramente al advenimiento de la nueva comunión. Su antagonismo a la modernidad pudiera haber sido premonitorio, preanunciador.” Su *seguir* la historia de Occidente en la edad contemporánea pudiera ser, más bien que *ir a la zaga, anticipación...* (...) En todo caso, en hacerse órgano tal parece tener el pensamiento de lengua española su actual, urgente, indeclinable misión hacia el futuro.⁴⁰

Pues fue precisamente a este final, con esta alusión al pensamiento religioso, al que se dirigieron sus interlocutores en el diálogo, principalmente Caso y Ezequiel Chávez quien señaló directamente que “para comprender el pensamiento americano es indispensable remontarse a las culturas aborígenes y singularmente al pensamiento autóctono que hay que reconocer en ellas, y al fondo religioso que es el de este pensamiento.”⁴¹ Y aquí se abriría otro debate.

Sea como fuere, este programa de José Gaos era fruto de años de revisión de la que hemos llamado genéricamente “modernidad” que en México había conducido a 1910 y en Europa a 1914 y luego a las ideologías totalitarias y que obligaba a trazar un camino nuevo que fueron

40 *Ib.*, p. 110.

41 *Ib.*, p. 117.

delimitando las generaciones mexicanas y españolas a las que hemos aludido. Gaos, ya en México, se incorporó a un proceso institucionalizado que ya se había iniciado antes de su llegada. Sí comenzaba un periodo que daba lugar a una transición de recuperación del pensamiento mexicano en concreto, hispanoamericano más en general, que continuaron unos pocos, luego semiinterrumpida en buena medida por los vientos tecnocráticos que nos invadieron y que ha sido preciso retomar hasta hoy en que se ha alcanzado un nivel de consolidación más que notable.

Las trece proposiciones que trataban de asegurar la realización de este programa dan cuenta de cómo Gaos, efectivamente, no dejaba nada a la improvisación. Me parecen admirables por su concreción y por su llamada al trabajo en grupo y al desarrollo de una metodología rigurosa. Muchas tienen años de práctica mas no la décima:

El establecimiento de la enseñanza de la historia del pensamiento en lengua española en todos los centros de enseñanza superior de ciencias humanas y la obligación de los alumnos de cursarla.⁴²

Los trabajos recogidos en el v. VI de sus *Obras Completas* que editó Fernando Salmerón dan fe de hasta qué punto Gaos se comprometió con esta “misión”. El trabajo con que se abre el volumen, publicado inicialmente en *Cuadernos Americanos* es bien reconocible en su puesta al día por Carmen Rovira y sus discípulos en el año en que hubiera cumplido un siglo aquella joven que defendía su tesis de maestría unos años después de aquel seminario, dentro del programa trazado entonces y que tan tempranos frutos dio. Los más reconocidos: Victoria Junco (1944), Bernabé Navarro (1948) y Olga Quiroz (1949) y Carmen Rovira (1955). Mas, en verdad, si se accede a la base datos de las tesis de maestría y doctorado defendidas en la UNAM durante esas dos décadas se puede comprobar el enorme impulso que los estudios históricos recibieron. Y si Gaos finaliza este trabajo suyo diciendo “América, el último lugar sobre la tierra para la material utopía humana; y utopía, trascendencia”⁴³ Carmen Rovira no ha dudado en buscar razones histó-

42 *Ib.*, p. 112.

43 Gaos, José, “El pensamiento hispano-americano. Notas para una interpretación histórico-filosófica”, O.C., VI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 107.

ricas para mostrar que se trata de una utopía realizable al tiempo que su vida ha sido testimonio de que realmente es una utopía transformadora.

Samuel Ramos, por su parte, a quien pronto glosó el propio Gaos, entendió que era necesario un nuevo humanismo. La profesora Julieta Lizaola lo ha señalado así:

Por último, cabe mencionar el interés que Samuel Ramos sostiene frente a las consecuencias de la modernidad y el capitalismo en la vida espiritual del hombre contemporáneo. Lo cual le lleva a reafirmar la urgencia de un nuevo humanismo y, dentro de él, la labor de la filosofía como elemento angular. Cabría en estos momentos en que la Secretaría de Educación Pública de Felipe Calderón pretende eliminar la enseñanza y práctica de la filosofía de la enseñanza media, la aplicación en Europa del Plan Bolonia y las amenazas de recortes a los sistemas educativos mundiales no obligan a no olvidar el pensamiento de Samuel Ramos:

En esta crisis mundial que parece envolver una cuestión de vida o muerte para la civilización, podría considerarse inoportuno e ineficaz la meditación y pensamiento... Sin embargo, tras de los acontecimientos reales actúan fuerzas invisibles, factores ideales que solo con las armas del pensamiento se pueden combatir. La filosofía contemporánea a buscado afanosamente el contacto con la realidad y su puesto en la lucha para servir a la vida del hombre y la civilización.⁴⁴

Aún podríamos hacer una última consideración basada en el postrer artículo que Gaos escribió para *Revista de Occidente*, “La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana”, una revisión hacia adentro y hacia afuera de ese largo periodo que transcurre desde comienzos del siglo hasta su llegada a México.

La resumimos a modo de conclusión en este párrafo:

Sin paradoja, porque justo este caso de los republicanos españoles refugiados en México, enseña que hay que sustituir las inexactas, por simplistas, ideas corrientes acerca de la adaptación de los in-

44 Lizaola, Julieta, “Samuel Ramos y el nuevo humanismo”, *Bajo palabra*, II época, 7, 2012, p. 483

diiduos a las sociedades con otras menos simplistas, por más de acuerdo con la complejidad de los hechos sociales e históricos.⁴⁵

De lo que hablaba Gaos, tras cerca de treinta años de convivencia en México, era de eso: de la convivencia humana. Y esa realidad conlleva el conocimiento histórico e historiográfico, por utilizar las categorías gaosianas, orientadas a construir un discurso filosófico que garantice el equilibrio entre comunidad y humanidad. Bastaría leer ahora el reciente discurso pronunciado por el historiador José Álvarez Junco, *Los sujetos de la historia*, al recibir el nombramiento como *Doctor honoris causa* en la UNED española para no caer en ninguna interpretación maniquea de la historia:

Que nuestros libros, por el contrario, sirvan para comprender la complejidad de las tragedias del pasado y para evitar, en lo posible, las causas o situaciones que llevaron a ellas; pero sin proyectarnos como protagonistas de hechos que, además de ser muy complejos, ocurrieron mucho antes de que nacióramos.⁴⁶

45 Gaos, José, “La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana”, *Revista de Occidente*, IV, 58, mayo 1966, pp. 168-178.

46 Babelia, Suplemento del Diario *El País*, 11 de marzo de 2023, pp. 8-9.

Evocaciones de la “conquista”.

revisión un concepto

Verónica Murillo Gallegos

Universidad Autónoma de Zacatecas
veramurillo@gmail.com

Introducción.

La conmemoración de los acontecimientos ocurridos hace medio milenio (1492, 1519, 1521) obliga a la revisión de esos sucesos fundacionales y de nuestra idea de ellos desde distintas perspectivas. Sobre 1521 hay importantes investigaciones históricas en las que se corrigen algunos datos sobre la Conquista¹ y revisiones críticas de los presupuestos que han orientado los distintos estudios sobre este acontecimiento², incluso hay exploraciones que proponen, entre otras cosas, denominar “invasión” a ese hecho histórico y no “conquista”³. Frente a esto, nuestro propósito es explorar otras posibilidades sobre la más usual y presente de las denominaciones en nuestro imaginario, el concepto “conquista”. En este sentido, la pregunta central de esta participación es ¿qué evoca la *conquista*? En atención más a la palabra que usamos para denominarla que al hecho histórico correspondiente, sin que por eso la historia tenga menor importancia.

La palabra “conquista”, el hecho histórico que tras esa palabra resuena, es algo muy complejo para quienes somos herederos de dos siglos de historia que han intentado desprenderse de un pasado en el que “México” era parte de la corona española. Sin embargo, a la necesidad

1 Por ejemplo, Miguel Pastrana Flores, *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, UNAM, México, 2009 y Guillermo Correa Lonche (coord.), *México: 500 años. Descubrimiento, conquista y mestizaje*, INAH, México, 2021.

2 Víctor Rico González, *Hacia un concepto de la Conquista de México*, Instituto de Historia, México, 1953. http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/028/hacia_concepto.html revisa diversos estudios realizados desde el siglo XIX y concluye señalando que el proceso real fue: primero aparece el Nuevo Mundo, después la idea de conquistarlo, y *sólo en último término* la pregunta de si tal cosa es justa o no. Proceso invertido por los estudiosos que analiza: Bustamante, Prescott, Alamán, Mora, Ramírez, Orozco y Berra, Chavero y Sierra.

3 Cfr. El Dossier: “A 500 años de la caída de Tenochtitlán. Colonización y resistencias en América”, en *Intervención y Coyuntura, Revista de teoría y crítica política*, vol. 1, 2021, pp. 47-55, coordinado por Itzá Eudave Eusebio y Diana Roselly Pérez Gerardo. En particular, cabe mencionar el artículo de Mario Ruiz Sotelo, “1521: su continuidad con 1492”.

de una valoración por parte de los historiadores, se debería sumar una reflexión profunda sobre las implicaciones de la palabra “conquista” debido al uso de este término y las imágenes, frases y sentimientos que comúnmente se le asocian; una imagen que se originó en un acontecimiento, que se ha ido conformando con el tiempo y que ha moldeado nuestra cultura con tal determinación que es necesario cuestionar y replantear algunas de sus implicaciones. Y es que desde el siglo mismo del asedio a Tenochtitlan y hasta nuestros días, los discursos sobre la conquista han generado los más disímiles pronunciamientos que van desde la defensa a ultranza de los indígenas hasta la justificación de la guerra y el dominio, en lo cual podemos ver cómo las ideas, toda una tradición o varias tradiciones, se conjuntan de formas diversas en los distintos autores: desde el humanismo renacentista de Sepúlveda, tan diferente a la defensa del indígena emprendida por Bartolomé de las Casas, pasando por la hispanofilia del siglo XIX y el indigenismo del siglo XX hasta la soledad y las máscaras de Octavio Paz podemos ver cómo se ha conformado una imagen de la conquista que en sus rasgos generales perdura en la sociedad. Realizaremos aquí tres acercamientos a este concepto tomando en cada caso un incentivo teórico particular que nos lleve a explorar connotaciones diferentes de la palabra conquista y la imagen que tenemos de ella.

1. Escuchar la palabra: *conquista*.

La primera revisión de la *conquista* está inspirada por Gadamer, de quien cito una frase muy iluminadora para nuestro propósito:

Siempre se lo he dicho a mis estudiantes, que tienen que desarrollar el oído para las implicaciones de las palabras que usan. Para el que quiere hacer filosofía eso es tan importante como es la percepción de la pureza de un tono para el músico. Pues, en el fondo, la filosofía tiene que contar con el lenguaje no como un sistema arbitrario de señales.... Los «signos» que utilizamos son palabras, no sólo designaciones de algo que conocemos y etiquetamos. Nos cuentan cosas que sólo el lenguaje sabe⁴.

Cuando hablamos de la conquista, encontramos de antemano varias cosas: por un lado, a partir de la palabra “conquista” se sitúa un sujeto

⁴ Hans Georg Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, Ed. Trotta, Madrid, 2002, p. 201-202.

de la acción. El sujeto es el conquistador, el “español” es el agente y, además, es el enunciante: es él quien cuenta desde su propia experiencia lo que sucedió, él es el conquistador que realiza la proeza, la parte activa que se impone al adversario y a todos obstáculos que se presentan ante una empresa descrita desde el principio de manera positiva⁵. El problema es que, desde este lugar de enunciación, desde el yo-conquistador, se perfiló a su contraparte, “el indio”, como si fuera un ser pasivo, el objeto de la conquista, como alguien cuyo valor depende de su parecido con lo que no es –cristiano y súbdito de la Corona– y que debe demostrar su valía convirtiéndose en lo que no era: cristiano y civilizado como el conquistador.

Por necesidad, todos tratamos de entender a ese otro extraño desde lo que nos es familiar y desde los propios intereses⁶; así encontramos a Cortés hablando de los atuendos amoriscados de los indígenas y a los indígenas de los venados que eran montados por los extranjeros. Pero esa necesidad inicial se vuelve parcial cuando predomina el solo discurso del conquistador, quien además impone lo religioso como criterio de verdad y de otredad. Notemos que las crónicas antiguas podían mirar con curiosidad y no necesariamente con desprecio bastante de las cosas de los pueblos originarios, pero cuando algo tenía implicaciones religiosas surgía inmediatamente aversión e intolerancia. Esto explica que muy pronto el indígena fuera valorado conforme a la facilidad que mostraba para convertirse en cristiano: su inteligencia era reconocida en función de que se dejara (con)vencer por “la fuerza de la verdad evangélica”, mientras que por su resistencia a abandonar sus devociones ancestrales ameritaba ser calificado como salvaje o bárbaro, o bien se le consideraba de poca “lumbre natural” si no era capaz de responder en concordancia con la doctrina cristiana y los valores españoles. Baste recordar, por ejemplo, cuando Mendieta se refiere a esa “simplicidad” que tenían los indígenas de tener en más estima las plumas que el oro, o bien que el propio Bartolomé de las Casas considerara que la conversión del indígena debía efectuarse por medio de la persuasión, lo que

5 Esto es interpretado por Lydia Fossa, *Narrativas problemáticas. Los inkas bajo la pluma española*, Instituto de Estudios Peruanos – Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, 2006, como la historia de España en América y no como historia de América.

6 Es orientador el análisis de Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, 1982.

en efecto confirma que reconoce en los indígenas la racionalidad suficiente para comprender las enseñanzas de los misioneros pero también la convicción de que al final, por eso mismo, caerían convencidos ante la verdad evangélica; en otras palabras: en ningún momento se plantea la posibilidad de que un español, y menos un evangelizador, terminara convencido por los discursos indígenas ni, mucho menos, les pasaba por la cabeza que las devociones de los indígenas fueran válidas.

Porque esta historia nos ha sido contada por el conquistador y no por el indígena (aunque también a eso ayuda nuestro analfabetismo ante el discurso del conquistado), éste siempre ocupa la parte baja de esta relación casi sin darnos cuenta. Incluso en la academia nos son más conocidos –y por ello nos suenan más naturales– los discursos que hablan de las ventajas de los conquistadores en la guerra, de la grandeza de los misioneros que estudiaron lenguas autóctonas y aprendemos así a admirar a quienes defendían a los indígenas⁷. Los testimonios pasaron poco a poco de un discurso bélico de hazañas realizadas por el arrojador del conquistador ante la ferocidad de los grandes guerreros indígenas, como lo vemos por ejemplo en las *Cartas de relación*, a otro discurso donde predomina el interés (no dudo que de buena intención en muchas ocasiones) por “mejorar al indígena” ya sea dándole la verdadera religión (la cristiana), quitándole sus “errores” (su cosmovisión original) y “favoreciéndolo” mediante la enseñanza de los oficios traídos de Europa, alfabetizándolo (enseñándolo a escribir de una manera legible para el conquistador), dándole civilización (occidentalizándolo: ya con el cristianismo, ya con el progreso).

En cualquier caso –como *conquista* o como *evangelización* de los pueblos originarios–, el ser activo es el “conquistador” y el indígena sigue mostrándose como un ser pasivo: hay así un sujeto de la historia, el conquistador, el misionero, el que escribe la historia y la protagoniza; hay también un objeto sobre el que recaen todas las acciones, el que padece la guerra de conquista, el dominio político y económico, la evangelización, incluso la defensa; visto esto negativamente como la

7 Temas relevantes en el imaginario colectivo y puestos en cuestión por historiadores; así Antonio Rubial, en Guillermo Correa Lonche (coord.), op. cit., nos habla del sequito de indígenas que acompañaban a los misioneros en sus labores y Miguel Pastrana Flores, op. cit., cuestiona la extendida idea de que los indígenas creyeron que los españoles eran dioses.

desgracia de la aniquilación de las civilizaciones prehispánicas o bien de manera bondadosa, como la conquista que hizo mejores a los nativo-americanos porque con ello pudieron salir de las “tinieblas” de su gentilidad hacia la luz de la fe, del salvajismo a la civilización o bien del subdesarrollo al progreso.

Esto se observa además en la transición del objeto del discurso: al principio los indígenas tenían nombres y cierta diferenciación entre ellos, eran los tlaxcaltecas o los mexicas, los de Culhua o de Texcoco, Xicohtencatl y Moctezuma... después son simplemente *los indios*. Así se construyó la conocida dicotomía, indígenas—españoles, que simplifica la historia, que no reconoce la complejidad de aquellos primeros acontecimientos (como la alianza de los españoles con los tlaxcaltecas), que orienta a los discursos en una sola dirección: desde la mirada del sujeto (conquistador o defensor del indígena) se configura un objeto (“el indio”, salvaje o víctima), a veces en un sentido hispanizante o al contrario, indigenista, pero siempre en una línea que marca un recorrido ideológico desde un sujeto que hace hacia uno que padece. Incluso la defensa que hicieron los misioneros nos pinta la imagen del indígena que se queda sin moverse hasta que se le ordena otra cosa (Motolinía), el indio que es como una tabula rasa para escribir en ella lo que sea, bueno o malo (Mendieta), y en la cual el “pobre indio” queda como un menor de edad necesitado de la tutela y protección. La defensa es hecha también desde lo que el conquistador o el misionero consideran que se debe dar a *los indios*, discurso hecho desde la caridad cristiana o la ética y la política de la época, pero no desde el indígena, quien no fue, ni ha sido, consultado sobre lo que quiere o necesita; siempre es “otro” quien habla por él.

Notemos que incluso los derechos indígenas se consideran desde un locus de enunciación que quita al “objeto” del discurso —al nativo de estas tierras— su vitalidad humana, esa que se manifiesta, ciertamente, en su padecimiento, pero también en su reacción ante los hechos, en su resistencia, en su recibir tanto como en la necesidad de reelaborar para sí y desde sí mismo eso que le viene del exterior. En otras palabras, los estudios más difundidos sobre estos acontecimientos siempre se refieren a la inteligencia del indígena que aprendía fácilmente a leer y escribir o que era capaz de adoptar la doctrina cristiana, pero casi nunca reparan

en el papel activo que también tuvieron dentro del proceso mismo de conquista y conformación de una nueva sociedad. Pese a su derrota, es pertinente preguntar de qué manera recibieron los indígenas todo aquello que les trajo la conquista, ¿Cómo lo reelaboraron para integrarlo a su cultura? ¿Cuáles fueron los mecanismos de evasión, resistencia y adaptación que debieron utilizar para coexistir con ese invasor extranjero? Un día alguien me preguntaba qué pensaba yo de la afirmación de Robert Ricard de que la evangelización de los indígenas había fracasado, algo que, por supuesto, la devoción cristiana en las comunidades indígenas parece contradecir... lo que pensé entonces fue que el fracaso se debía a que, precisamente, los indígenas no llegaron a ser el cristiano que los misioneros soñaron formar: pronto éstos abandonaron la meta de crear un clero indígena, pronto comenzaron a cuestionarse por qué todo el empeño que ellos ponían en explicar la doctrina cristiana y en desmentir las creencias prehispánicas no terminaban por hacer que los indígenas abandonaran sus antiguos ídolos y costumbres, también se lamentaron muy pronto del arraigo de cultos sospechosos, cristianos en apariencia e idolátricos en su esencia. Prueba de que los pueblos originarios no son pasivos.

2. Uno conquista y otro es conquistado.

El segundo incentivo de revisión proviene de la obra de Carlos Lenkendorf⁸, quien dice que, en la lengua tojolabal, una frase es incompleta si solamente se dice “yo te dije”, pues siempre debe decirse algo como “yo dije - tú escuchaste” “se lo daremos – nosotros daremos, ustedes recibirán” o “me vio – yo tuve la experiencia de su ver (o de que él me viera)” y otras semejantes. Frases que, según el autor, reflejan un mundo donde predomina el nosotros, donde no hay objetos sino solo sujetos, de ahí que la acción sea por ambas partes: “alguien dice” pero también, al mismo tiempo y por eso mismo, “alguien escucha”.

Aunque predomina el discurso del conquistador y mucho se ha hablado de mestizaje a través de nuestra historia, por lo general un mexicano promedio se refiere al conquistador, al español de entonces, como “ellos” y a los indígenas como un “nosotros”. Por supuesto, esto es herencia del criollismo que quiso ver en los “antiguos mexicanos” a sus

8 Carlos Lenkendorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*, Siglo XXI, México, 1996.

gloriosos ancestros más que en la vieja España de sus padres y abuelos; pero también esto es producto de un extrañamiento curioso que hace imposible considerarlos juntos y como un pasado común de lo que hay ahora. Es decir, en lugar de reconocer nuestra ascendencia de aquellos dos en conjunto, tendemos a identificarnos con uno de ellos y a considerar ajeno al otro: el conquistador frecuentemente es el *otro*, aunque el idioma materno de la mayoría de los mexicanos o nuestra educación sean herencia suya... correlativamente, con frecuencia se habla de *nosotros*, refiriéndonos a los indígenas, aunque la gran mayoría ni siquiera seamos capaces de entender alguna lengua indígena ni sepamos gran cosa de las culturas originarias.

Tendríamos que plantear entonces la *conquista* no como una relación sujeto-objeto, sino como un evento donde hay dos que se relacionan, entre los que existe una correlación porque ambos son sujetos: uno realiza la acción de decir y el otro la de escuchar, sin una de ellas, todo carece de sentido. No hay conquistador sin conquistado y viceversa, porque una conquista es difícil, porque el conquistado se resiste a serlo. Este enfoque va más allá de la sola consideración de ese evento histórico, se trata de tener en cuenta las aportaciones tanto del sujeto conquistador como las del sujeto conquistado, apunta también a la complejidad misma de la interacción entre ambos, la cual fue gradual y para nada uniforme. Situarnos de antemano en uno de esos dos grupos, en una sola parte de la frase “yo conquisté” o “yo fui conquistado” nos llevará necesariamente a una visión parcial y, como hasta ahora, nos dejará en una simplificación del evento y de nosotros mismos como producto histórico de aquello.

En este sentido, lo que antes designábamos como resistencia del indígena o como la reelaboración que los indígenas debieron realizar de las enseñanzas de los conquistadores para apropiárselas, se nos muestra como producto precisamente de que alguien dijo algo a alguien que escuchó... y respondió. El conquistador se impuso al conquistado, no sin dificultades hay que recordarlo. El conquistado también asumió tal imposición de diferentes maneras; para empezar filtrado por los idiomas, en atención a diferentes objetivos y en contextos diversos de interacción. Quizá esto sea más claro en la *conquista espiritual*, cuando los misioneros se empeñan por adoctrinar a los indígenas, aprenden sus

lenguas, traducen la doctrina y echan mano de muchos recursos para hacerse entender, pero tienen enfrente a un sujeto que también piensa y entiende, que recibe todo aquello de cierta manera o de la manera en que puede recibirla por la forma en que le es presentada. Los misioneros buscaron expresar la doctrina cristiana en lenguas indígenas, en idiomas cuyas estructuras son muy diferentes del latín o del castellano y cuyo contenido es ajeno al del evangelio, por lo que debieron buscar formas para expresarse: así el *mictlan* nahua, que era el lugar de los muertos, frío y situado hacia el norte adonde iban los que morían de muchas maneras, se convirtió por voluntad del misionero en el infierno cristiano, lugar de fuego a donde iban los que habían tenido una mala conducta en vida. Con este ejemplo, podríamos decir que ¿“yo dije *mictlan* y tú entendiste *infierno*” o viceversa? definitivamente, no lo creo. Más bien “yo dije *mictlan* y quise decir infierno”, una enunciación parcial en tanto que ignora al que escucha, en tanto que pretende imponer un nuevo significado a la palabra ajena. Aquí se ubica la base de la resistencia indígena, la de sus palabras cuyo significado antiguo persiste pese a la voluntad del conquistador, lo cual resulta en la reelaboración que debió hacerse para que los temas cristianos pudieran ser asimilados en una devoción que parecía cristiana pero que no podía ser como la quería el evangelizador. En el fondo es un malentendido, como los hay frecuentemente entre quienes intentan sostener un diálogo; sólo que, en este caso, el no atender a quien escucha, el pretender que quien escucha es una tabula rasa para escribir en ella lo que se quiera, o bien considerar que el receptor es un menor de edad que requiere de dirección, obstaculiza el diálogo dado que se difumina al interlocutor y queda solamente quien dice, quien a sí mismo se pronuncia y pretende imponerse al que escucha, cerrándose así la posibilidad de comprensión mutua. Nuestra imagen de conquista, por lo tanto, no debería borrar la capacidad de agencia del conquistado.

3. El “exterior” de la conquista.

El tercer acercamiento está inspirado en las memorias de José Vasconcelos, en sus recuerdos de aquellos días de niñez cuando debía cruzar a diario la frontera para asistir a la escuela en Eagle Pass, en cuyas lecciones le llama la atención que

...era singular que aquellos norteamericanos, tan celosos del privilegio de su casta blanca, tratándose de México siempre simpatizaban con los indios, nunca con los españoles. La tesis del español bárbaro y el indio noble no sólo se daba en las escuelas de México; también en las yankees. No sospechaba, por supuesto, entonces, que nuestros propios textos no eran otra cosa que una paráfrasis de textos yankees y un instrumento de penetración de la nueva influencia”⁹.

Esto sitúa a la conquista en medio de muchos flancos, de los que mencionaremos algunos: por un lado, la influencia de la historia de la conquista de Prescott, que estudia Víctor Rico González¹⁰; pero antes debemos apuntar a una de las bases de la llamada *leyenda negra*, por supuesto la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas, obra fundamental usada como instrumento ideológico por las naciones europeas para desprestigiar la empresa española a la vez que para justificar la propia labor colonialista en la temprana modernidad. Esta obra es todavía leída en Estados Unidos en la traducción inglesa de John Philips de 1656 (que originalmente apareció en Inglaterra con el título *Tears of the Indians*, y con grabados de Theodore de Bry), edición que suple la carta de fray Bartolomé al entonces príncipe Felipe por otra dirigida a *All true english men*¹¹. Una imagen de la conquista que transitó del dominico castellano a la traducción de 1656 en Inglaterra y de ahí a Estados Unidos para después ser importada, seguramente con otros discursos, a México. Esto obliga a reconocer el tránsito de textos e ideologías que en su circulación acarrearán elementos de lugares insospechados y conflictos hasta cierto punto ajenos. El problema no es la circulación de ideas, sino que las traducciones de esta obra de Las Casas terminaron tomándose como si fueran versión fiel del original, cuando cada traducción fue deliberadamente modificada y reorientada a objetivos muy ajenos a los del ilustre dominico, además de que la *Brevísima historia* no es propiamente el testimonio de un historiador –como se entiende actualmente esta profesión– sino el de un

9 José Vasconcelos, *Ulises criollo*, México, Porrúa, p. 28.

10 Víctor Rico González, op. Cit.

11 Ver Svitlana Maksymenko, *La construcción de la propaganda antihispánica en la traducción al inglés de la Brevísima relación de la destrucción de las indias de Bartolomé de las Casas: 1656*, Tesis de Doctorado en Estudios Novohispanos, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2022.

propagandista con intereses bien definidos¹². Reconozcamos entonces que algunas imágenes de *La Conquista* vienen filtrados y alimentados por información que no proviene de los pueblos originarios ni de los conquistadores hispánicos, por lo menos no de manera directa¹³.

En otro sentido, esta situación también nos obliga a comparar las distintas empresas colonialistas. No sólo la inglesa y la española, ésta entendida como *conquista* y la otra como *colonización*¹⁴, sino las campañas emprendidas por holandeses, portugueses y franceses. Porque si bien ninguna de ellas careció de violencia ni se abstuvo del dominio político y económico, cierto es que cada una tuvo particularidades que hacen hoy diferente a Hispanoamérica de Norteamérica y de Brasil. Es necesario incluso averiguar por qué a los españoles les dio por definir su empresa como “conquista”, aunque luego en su expansión hacia occidente y hacia el septentrión quisieron cambiar dicha palabra por “pacificación”, mientras que los ingleses optaron por definirse como “colonos”. Sin una valoración de este tipo, no es extraño que la esclavitud indígena nos venga a la mente en los mismos términos en los que las películas nos presentan la esclavitud de los africanos en Norteamérica, o que algunos estudios hablen del “amo blanco” para referirse a los frailes que tenían indígenas a su cargo¹⁵ o que, en sentido inverso, el mismo José Vasconcelos se opusiera, en sus inicios como ministro de educación, a la “innovadora” propuesta de los estadounidenses para el

12 Tesis de Marieke Delahaye, *Viaje de exploración hacia la lengua de la historiografía: las Crónicas de Indias en su trayectoria europea*, Thesis van Doctor in de Taal- en Letterkunde: Vertaalwetenschap, Faculteit Letteren, Katholieke Universiteit Leuven, 2012.

13 Recordemos otra vez a Vasconcelos, *El desastre*, cuando a propósito del monumento a Bartolomé de las Casas que mandó erigir en el edificio de San Pedro y San Pablo, dice “De haber sabido yo entonces un poco más de historia patria, dedico el monumento a Pedro de Gante o a Vasco de Quiroga, los educadores eximios. En lo de Las Casas ha habido ya demasiada influencia antiespañola, o sea antimexicana”. En José Vasconcelos, *Hombre, educador y candidato*, UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario, p. 201.

14 Cfr. Roberto Valdeon, *Translation and the Spanish Empire in the Americas*, John Bejamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2014, primer capítulo.

15 Me refiero a una consulta con jóvenes que estaban traduciendo del inglés al español un estudio sobre los *Cantares mexicanos*; una de las dudas que me plantearon era la de si *white master* era algún término técnico, cuando con esta frase el autor del estudio había querido referirse a los misioneros en su relación con los indígenas. Tuve que aclarar que los evangelizadores, por lo menos los del siglo XVI, no se refieren a los indígenas como sus esclavos ni, mucho menos, se hacían llamar “amos”, además de que el color de piel no parece importar mucho en el siglo de la conquista.

departamento de educación indígena. El autor del *Ulises criollo* sabía muy bien que se trataba de realidades distintas¹⁶.

Palabras finales.

Si bien nuestra intención no ha sido buscar las palabras más exactas para designar el acontecimiento histórico de 1521, tampoco es la de conservar todo intacto. La conquista como imagen, como recuerdo, amerita una revisión exhaustiva que amplíe sus posibilidades de significado para el imaginario colectivo, explorando primero las implicaciones poco señaladas que se encuentran en el propio concepto tanto como en el acontecimiento histórico, reconociendo en él un diálogo de malentendidos si se quiere, pero una conversación entre sujetos que lucharon por imponerse y entenderse, por conservarse y continuar, por borrar y conservar a la vez. Y en todo esto se debe reconocer un contexto, un traslado de ideas y de imágenes que rebasan con mucho la dicotomía español-indio y que quizá en su origen vienen del exterior del evento llamado *conquista*, aunque hoy ya sean parte de nuestra imagen de ella. El locus de enunciación no es, por lo tanto, solamente el del conquistador, hay discursos callados, como los de los pueblos originarios, pero también hay ecos de una historia más amplia que rebasa los límites de España y de México. Y todas esas voces son, a final de cuentas, producidas por sujetos, todos ellos parte activa de un acontecimiento y de una memoria que deben ser revisados para comprender la conquista.

16 Vasconcelos, *La tormenta*, en José Vasconcelos, *Hombre, educador...*, pp. 194-195, responde a los estadounidenses que “los educadores del dieciséis, después de ensayar la creación de Institutos para indios, resolvieron que era mejor educar juntos a indios y españoles. Y eso evitó que entre nosotros aparecieran problemas terribles como el del negro en Estados Unidos. Por otra parte, les dije: Si hacemos reservación, como en Estados Unidos, quien va a distinguir al que es indio del que no lo es? Todos nosotros tendríamos que meternos en una reservación. Por fortuna aquí dejamos de ser indios desde que nos bautizan”.

Rosa Elena Pérez de la Cruz y su contribución a la filosofía mexicana

Por Julio Minaya Santos

Profesor Titular Universidad Autónoma de Santo Domingo

1. Introducción

El trabajo aborda los aportes realizados por Rosa Elena Pérez de la Cruz al estudio y divulgación de la filosofía en México, en especial sus trabajos incluidos en compilaciones elaboradas bajo la coordinación de María del Carmen Rovira y Gaspar, con los auspicios de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y otras entidades. También, los siete textos publicados por la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex), a los que se agregan decenas de escritos en forma de artículos, capítulos de libros o conferencias dictadas en congresos nacionales e internacionales. Mención aparte merecen sus dos obras editadas por la UNAM sobre tres pensadores-filósofos dominicanos: Antonio Sánchez Valverde, Andrés López de Medrano y Andrés Avelino.

Rosa Elena Pérez de la Cruz ingresa a México a inicios de la década de los setenta del siglo XX. Llegó con una maleta repleta de sueños, el principal de los cuales era convertirse en filósofa. Lo logró con creces, por el apoyo decisivo que le dispensaron personas muy generosas como María del Carmen Rovira Gaspar, Leopoldo Zea, Alberto Saladino García, Joaquín Sánchez Macgrégor, entre otros. En la presente exposición se pretende realizar una primera aproximación a la contribución de Rosa Elena Pérez de la Cruz al conocimiento y divulgación de las ideas filosóficas en México.

2. Pinceladas biográficas de Rosa Elena Pérez de la Cruz

En Yamasá, municipio de nombre precolombino situado a 53 kilómetros de la ciudad de Santo Domingo, República Dominicana, nació Rosa Elena Pérez de la Cruz el 18 de agosto de 1949. A mitad de sus estudios secundarios se traslada a la ciudad Capital para emprender estudios de magisterio en la Escuela Normal “Evaristo Mejía”, donde se graduó a los veinte años. Apenas iniciada su experiencia magisterial en República Dominicana obtiene una beca para cursar la carrera de filo-

sofía en territorio mexicano, lo cual se constituyó en el impulso inicial para escalar todos los peldaños de la educación superior en el país de acogida: licenciatura, maestría, doctorado.

De enorme significación para su itinerario académico y profesional fue conocer a dos figuras relevantes del pensamiento filosófico mexicano que, tras ponderar su dedicación y talento se establecieron en palancas de su exitoso ascenso profesional e intelectual. Me refiero a Leopoldo Zea, quien dirigió su tesis Doctoral, y a María del Carmen Rovira Gaspar, quien la involucra en un ambicioso proyecto de investigación que culminaría con la publicación de tres tomos sobre las ideas filosóficas mexicanas durante el siglo XIX e inicios del XX.

Pérez de la Cruz agotó una dilatada carrera docente universitaria que inicia en 1977 en la Universidad La Salle. Luego ingresa en la Escuela Nacional Preparatoria donde labora por espacio de 24 años. Por último, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM ejerce como docente e investigadora de 1994 a 2007, alcanzando la categoría de Profesora Titular. En 2005 fue galardonada con el Premio “Sor Juana Inés de la Cruz”, distinción entregada por la UNAM a mujeres sobresalientes en el campo de la investigación y la docencia.

Rosa Elena visitaba con frecuencia su tierra natal, donde provechaba para compartir conocimientos e inquietudes con sus colegas. Pero un fatídico accidente de tránsito le sesgó la vida el 21 de junio del año 2010. Su irreparable partida sumió en el luto al quehacer filosófico en su patria nativa y en su patria adoptiva.

3. Áreas de la contribución de Pérez de la Cruz a la filosofía mexicana

En primer plano se tiene el conjunto de escritos publicados en obras de compendio, en publicaciones periódicas o capítulos incorporados en libros colectivos. También, los trabajos inéditos que abarcan desde ponencias en congresos, simposios o seminarios, hasta los tres informes de tesis presentados (de licenciatura, maestría y doctorado). En segundo lugar, figuran sus actividades dentro del área de investigación y promoción filosóficas, tanto las realizaciones iniciadas por cuenta propia, como los trabajos efectuados a través de equipos y proyectos respaldados por instituciones prestigiosas. En un tercer plano se ubican

los aportes realizados en su extensa labor de enseñanza desplegada en varios centros educativos de la Ciudad de México. Y el cuarto ámbito lo define su función dentro del esquema de administración académica, pues, aparte de los proyectos de investigación en que estuvo laborando con la doctora Carmen Rovira, fungió como secretaria Académica de la Coordinación de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, de 1994 a 1995, periodo en que coordinó la filósofa hispano-mexicana. En estas cuatro áreas se concentra su legado teórico y práctico en lo que respecta a la filosofía mexicana. Pero antes del abordaje de esta cuestión, resulta oportuno dirigir una mirada breve al conjunto de su producción bibliográfica.

4. Escritos filosóficos de Rosa Elena Pérez de la Cruz

Los esfuerzos de recuperación bibliográfica y documental emprendidos por Alberto Saladino García y el autor de este trabajo, con el respaldo institucional de la Asociación Filosófica de México (AFM) y la Asociación Dominicana de Filosofía (ADOFIL), han arrojado un inventario de lo que hasta el momento constituye la literatura filosófica producida por la autora, la que consta de 44 títulos. Entre estos figuran libros, informes de Tesis, artículos, capítulos de libros y otros tipos de documentos. Tras la pesquisa se han cuantificado y clasificado los siguientes trabajos: dos libros; tres tesis; siete artículos; siete ensayos; doce capítulos publicados en obras colectivas o de recopilación y trece conferencias o ponencias. Cabe anotar que una cantidad apreciable de estos escritos permanecen inéditos.

5. Contribución de Rosa Elena Pérez de la Cruz a la filosofía mexicana

5.1 Aportes al acervo bibliográfico de la filosofía en México

Dentro de los 44 títulos o trabajos que conforman la producción filosófica de Rosa Elena Pérez de la Cruz, 15 están destinados al tratamiento teórico de temas o pensadores-filósofos de México, como se detalla a continuación: a) Seis estudios en torno a filósofos mexicanos incluidos en la obra de tres tomos: *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglos XIX y principios del XX* (1997), coordinada por la doctora María del Carmen Rovira Gaspar; b) Tres trabajos publicados por gestiones del doctor Alberto Saladino García

en la Universidad Autónoma del Estado de México; c) Seis escritos publicados en órganos teóricos de la UNAM, el CIALC y la Escuela Nacional Preparatoria.

5.2 Escritos vinculados a Rovira Gaspar. Labor investigadora, recopiladora y difusora

Entre las decenas de trabajos que conforman los volúmenes de la obra colectiva coordinada por Rovira Gaspar, figuran las síntesis que elaboró Pérez de la Cruz acerca de seis intelectuales-filósofos mexicanos: Rafael Abogado, José Ma. De Jesús Díez de Sollano Dávalos, Agustín De La Rosa, Jesús Ceballos Dosamantes, José Vasconcelos y Vicente Lombardo Toledano. Los profesionales de la filosofía mexicana integrados en este magno proyecto de investigación y edición fueron ocho, entre ellos personalidades que, como en el caso de la autora analizada, fueron discípulos y colaboradores destacados de Carmen Rovira, como: Xochitl López Molina, Emma Luz Aceves Gómez, José Arturo Almaguer, Rosa Krause, Carlos Lepe y otros. El hecho de que Carmen Rovira incluyera dentro de ese selecto grupo a Rosa Elena Pérez de la Cruz reviste una gran distinción para la filósofa dominico-mexicana.

Del total de páginas dedicadas al estudio de pensadores mexicanos, 77 corresponden a los seis textos preparados por Pérez de la Cruz. Por supuesto, con la publicación más tarde de una obra complementaria con fragmentos seleccionados por ella de los seis intelectuales, su labor en ese aspecto se extendió.

5.3 Seis filósofos-pensadores mexicanos estudiados por Rosa Elena Pérez de la Cruz

En reiteradas ocasiones escuché a Rosa Elena Pérez externar su profundo interés por conocer los procesos histórico-sociales, políticos y la filosofía del siglo XIX, tanto a nivel global como de México y República Dominicana. Precisamente, al periodo decimonónico pertenece la mayor parte de los autores cuyas ideas sintetizó en la obra mencionada. Nos referimos, en primer lugar, a Rafael Abogado, presbítero y pensador escolástico fallecido en 1828, quien enfrentó el espíritu atea de los liberales y consideró a Rousseau como uno de los mayores enemigos de Jesucristo. A este pensador escolástico, Pérez de la Cruz le dedicó un estudio de seis páginas.

La investigación de estos autores sustentadores de la escolástica mexicana en el periodo decimonónico o de la posindependencia, deviene en una necesidad puesto que no es posible (Rovira Gaspar, 1998, p. 14), “explicar y comprender el pensamiento liberal mexicano sin considerar la producción de la escolástica, también mexicana, que se da en relación con él como oposición y crítica, y que añade un tono característico y polémico a la filosofía de este periodo”.

De esta misma época es José Ma. De Jesús Díez de Sollano y Dávalos, quien, además de Sacerdote y obispo fue rector universitario, científico y filósofo. Escribió un compendio de Lógica y un ensayo sobre la tolerancia religiosa donde refuta a Voltaire y otros pensadores. Vivió la época convulsa e inestable de la posindependencia mexicana y militó vehementemente en contra de los liberales. Pérez lo considera un insigne pensador decimonónico¹, colocándolo entre los representantes principales de la escolástica moderna. A este autor le dedica un análisis de 15 páginas.

Otro de los pensadores-filósofos analizados fue Agustín De La Rosa, quien vivió los primeros siete años del siglo XX y dio continuidad a las líneas teóricas trazadas por los religiosos que le antecedieron. La filósofa asigna 11 páginas a su síntesis. El siguiente autor examinado es Jesús Ceballos Dosamantes, fallecido en 1916, con quien finaliza la lista de intelectuales religiosos, pues con Ceballos Dosamantes nos situamos ya ante un laico que se atreve a disentir frente a las corrientes filosóficas de la tradición y del momento, convirtiéndose en una especie de libre pensador que coquetea tanto con el positivismo como con el evolucionismo. En opinión de la filósofa, Ceballos Dosamantes intentó realizar una síntesis entre el positivismo reinante y la postura metafísica, como forma de armonizar lo natural y lo divino. Por otra parte, fue un abanderado de la idea-fuerza del *progreso*, tan característica del periodo decimonónico. Defensor acérrimo de la teoría evolucionista, Ceballos Dosamantes postuló la Ley del Progreso como la causa eficiente del universo. La autora dedicó 13 páginas al abordaje de este filósofo.

1 La importancia que revistió este científico y pensador escolástico para la autora, la motivó a pronunciar una ponencia en el IV Congreso de SOLAR, celebrado en la Universidad de Cuyo, Mendoza, Argentina, en 1993, con el título: “El pensamiento político de Díez de Sollano”. Pero también la conferencia: “El concepto de tolerancia en Díez de Sollano y Dávalos”, dentro del VIII Congreso Nacional de Filosofía realizado en Aguascalientes en 1995.

Los restantes autores abordados por la autora pertenecen ya al siglo XX y resultan, por tanto, más conocidos. Se trata de José Vasconcelos y Vicente Lombardo Toledano. En torno al primero consagra 26 páginas a dilucidar su pensamiento, centrándose en tres aspectos de su pensar filosófico: la idea de Estado, la idea de hispanidad sustentada en su obra *La Raza Cósmica*, donde construye una utopía para los pueblos latinoamericanos, y la cuestión epistemológica, en que propone una nueva modalidad de conocimiento². Sus reflexiones sobre estos temas ejercieron una extraordinaria influencia en el orbe hispanoamericano. A Vasconcelos lo invitó el gobierno dominicano en 1925 para dictar varias conferencias en torno a sus novedosas reflexiones filosóficas, y en especial acerca de los componentes teóricos y pedagógicos fundamentales de su imponente obra educativa en México. Pero si su gira por el país antillano se coronó de éxitos, igual suerte no corrió el renombrado filósofo al prologar en 1937 la obra *Meditaciones Morales*, escrita con fines educativos por María Martínez, esposa del dictador Rafael Leónidas Trujillo Molina.

El último de los seis pensadores examinados fue el destacado político, sindicalista y filósofo marxista Vicente Lombardo Toledano. Las páginas dedicadas al pensador fueron seis y en ellas se pone de relieve su trayectoria de intelectual comprometido con las causas del pueblo mexicano, favoreciendo una revolución de corte socialista. A este influyente pensador se debe, en gran medida, la difusión del marxismo dentro de los sectores populares de la sociedad mexicana, en especial los trabajadores. La admiración de la autora por Lombardo Toledano le motivó a escribir el artículo “Significación histórica de la Revolución mexicana en Lombardo Toledano” (s/f).

5.4 Trabajo posterior sobre dichos autores y valoración global de Rovira Gaspar

El accionar investigativo y recopilador de la autora junto a la doctora Rovira no se contrajo a los 6 trabajos de síntesis anteriormente indicados que, al decir de Rovira Gaspar (2021), son “excelentes artículos de

2 Pérez de la Cruz profundizó, por considerarlas muy significativa, las reflexiones de Vasconcelos en punto a teoría del conocimiento. Esto explica su conferencia “La filosofía de Vasconcelos: un nuevo modo de conocimiento”, en el contexto de las Primeras Jornadas de Filosofía Mexicana: “La Filosofía Mexicana: Retos y perspectivas”, UNAM, México, 2007.

investigación que hizo Pérez de la Cruz para las obras colectivas”; pues aparte de los estudios sobre dichos autores, ella también “seleccionó y publicó fragmentos de obras representativas del pensamiento de los personajes antes mencionados, con la intención de ofrecer a los lectores la fuente directa de los análisis que antes había realizado” (Ib.).

Estos trabajos de Pérez de la Cruz, que no son los únicos como se verá más adelante, le permiten ingresar al grupo selecto de autores(as) responsables de desarrollar la historiografía filosófica mexicana. Arduos esfuerzos cuya meta final consiste (Pérez de la Cruz, 2000, p. 112), en “encontrar la hebra, el hilo conductor, que nos permita avanzar y entender nuestro presente concreto, pues la mirada a un pasado filosófico tendrá que ser también autoconocimiento y autocrítica filosóficos”.

En esto coincidía con Carmen Rovira. De ahí que se haya mostrado tan complacida en las actividades de investigación y de publicación que compartió con la filósofa dominico-mexicana:

Rememorar estos momentos de colaboración e intercambio intelectual, tanto en los pasillos de la Facultad, como en proyectos de investigación y publicación, en el cargo administrativo que desempeñamos y los días que compartimos cubículo en la Torre de Humanidades I de nuestra FFyL, han resultado en un grato recuerdo de la doctora Rosa Elena Pérez de la Cruz. (2021).

5.5 Escritos relacionados con Alberto Saladino García y la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex)

Alberto Saladino García es, junto con Carmen María Rovira Gaspar, el filósofo mexicano que más colaboró con la divulgación de las ideas filosóficas de Rosa Elena, tanto a nivel de México como en sentido global. Esta labor la realizó principalmente desde su alma Máster: la Universidad Autónoma del Estado de México. Otros filósofos e intelectuales que se distinguieron por su apoyo fueron Leopoldo Zea, quien le dirigió su tesis Doctoral sobre dos filósofos dominicanos, de la cual emanó un libro publicado por la UNAM, y Adalberto Santana, quien la motivaba a escribir artículos para órganos de difusión de entidades adheridas a la UNAM.

Como decano de la Facultad de Humanidades de la UAEMex y director del CIALC, el filósofo Saladino García hizo gestiones para que

Rosa Elena publicara artículos en la revista *Pensamiento* y en el anuario *Pensamiento Novohispano* de la Facultad de Humanidades de dicha universidad; pero, además, propuso que varios de sus escritos se incluyeran como capítulos en obras publicadas por la UAEMex y otras instituciones como la UNAM, el CIALC, la UNESCO y el Fondo de Cultura Económica.

Sumaron seis los trabajos publicados por la UAEMex a Pérez de la Cruz, tres de los cuales tratan tópicos del pensamiento filosófico mexicano. El primero de ellos fue “El sueño hispanoamericano de Henríquez Ureña, un reto ante la crisis de hoy”. La publicación de este texto, según declara Saladino García (2017), “Fue el inicio de una permanente colaboración de Rosa Elena Pérez de la Cruz con la institución (...), la cual persistiría por doce años. La UAEMex se erigió en un foro abierto de sus propuestas de colaboración”. Otros de sus aportes teóricos vinculados al pensamiento mexicano fueron: “El concepto de hombre en el pensamiento de Pedro Henríquez Ureña” y “La condición humana en la obra de Joaquín Sánchez Mácgregor”.

5.6 Relevancia latinoamericana de los escritos filosóficos de Rosa Elena Pérez de la Cruz

Más allá de repercutir en el estudio y difusión del pensamiento filosófico en México y su país de origen, las aportaciones teóricas de Pérez de la Cruz revisten importancia también a nivel latinoamericano. Puede afirmarse que la autora supo distribuir sus energías intelectuales para dejar un legado de provecho compartido entre México y la República Dominicana. Y al actuar así colaboró también con la filosofía latinoamericana. De ahí que la filósofa (Saladino García, 2010), “Figura con derecho propio en la nómina de autores que han contribuido notablemente al enriquecimiento de la bibliografía sobre la historia de las ideas filosóficas en América Latina (...)”. Y Leopoldo Zea, al prologar la primera obra de la autora (Pérez de la Cruz, 2000, p. 12), refiere que se está ante un importante trabajo para completar el cuadro histórico de la problemática a que dio origen el llamado encuentro de dos mundos. Por demás, la autora tiene conciencia del valor de sus múltiples estudios, pues, a su entender coadyuban “a la comprensión de la historia de las ideas en América Latina y el Caribe” (Pérez de la Cruz, 2007, p. 2).

En la filósofa, por otra parte, se advierten importantes componentes de orden teórico y metodológico, empleados al momento de adentrarse en la vida y el pensamiento de tres autores del Santo Domingo colonial. “Contribuyó en el aspecto metodológico en lo que atañe a la historia de la filosofía latinoamericana: ello se advierte al revisar los criterios teóricos en el proceso de clarificación de los procedimientos con los cuales hizo su reconstrucción del filosofar en República Dominicana” (Saladino García, 2010).

Pero el hecho de que sus preocupaciones fundamentales radicarán en el estudio y divulgación de las ideas filosóficas mexicanas y dominicanas no fue óbice para eludir investigaciones y reflexiones sobre temáticas y autores de otras latitudes, puesto que Pérez de la Cruz (Rovira Gaspar, 2021), “se distinguió siempre por su interés en la filosofía en general”. En efecto, su tesis de licenciatura fue acerca de la ontología y el ateísmo en Sartre, mientras que la de maestría versó en torno a los componentes implicados en una teoría de la enseñanza de la filosofía. Sin contar muchos de sus escritos destinados a dilucidar temas como: la hermenéutica propuesta por Hans-Georg Gadamer en *Verdad y Método*, la filosofía intercultural de Raimon Panikkar o la postura de Franz Hinkelammert sobre la razón utópica. Lo cierto es que Pérez de la Cruz se mantuvo en apertura constante, tomando conceptos y categorías de diversas corrientes filosóficas en procura de orientar su vida y su accionar dentro de un mundo cambiante, lleno de riesgos y de muchas interrogantes sin respuestas.

6. Relevancia de la labor investigadora y apuesta por editar sus escritos

Nuestra filósofa formó parte del Sistema Nacional de Investigadores. De sus líneas y proyectos de investigación emanaron dos libros sobre pensadores dominicanos, más los trabajos de análisis y recopilación sobre ideas filosóficas en México. Disfrutar de varias estancias investigadoras, tanto en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC), como en el Centro Internacional de Estudios Pedagógicos de París y otra en la Universidad Autónoma de Santo Domingo, favoreció notablemente su producción filosófica, la cual, en el caso mexicano exhibe resultados fehacientes.

Concuero con los señalamientos de Alberto Saladino García en que:

la obra de Rosa Elena Pérez de la Cruz incardinó en la cultura mexicana al vincularse con su comunidad humanística porque formó parte y colaboró con instituciones académicas de gran trascendencia como la Escuela Nacional Preparatoria, la Facultad de Filosofía y Letras y el CIALC de la UNAM, pero lo mismo al intervenir en eventos en otras universidades, entre ellas, la UAEMex, la cual se benefició de su vigorosa vida intelectual. (2017)

Por considerar relevante su producción teórica, gran parte inédita, la AFM y ADOFIL han formulado una propuesta al Archivo General de la Nación en República Dominicana, para lograr su edición. El proyecto editorial ha sido acogido con beneplácito y se espera editar las *Obras Reunidas de Rosa Elena Pérez de la Cruz*, trabajos que iniciarán con la publicación de un primer tomo integrado por sus tesis de Licenciatura y Maestría. De este modo, el trabajo editorial de los textos de la filósofa que tuvo a bien iniciar México a través de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), tendrá su culminación en República Dominicana con la mediación del Archivo General de la Nación (AGN). Manera formidable de tributar reconocimiento a Rosa Elena Pérez de la Cruz por parte de sus dos patrias: la adoptiva y la nativa.

Bibliografía

Pérez de la Cruz, Rosa Elena (2007). *El pensamiento ético de Andrés Avelino*, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.

..... (2000). *Historia de las ideas filosóficas en Santo Domingo durante el siglo XVIII*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Rovira Gaspar, María del Carmen (2021). “Rosa Elena Pérez de la Cruz. Remembranza”. [Correo electrónico].

Rovira Gaspar, María del Carmen (Comp.), (1998). *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, T. I, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Saladino García, Alberto (2018, 13 de noviembre). *Rememoraciones: Textos de Rosa Elena Pérez de la Cruz publicados por la Universidad Autónoma del Estado de México*. Ponencia en el IX Congreso Internacional de Filosofía, Aguascalientes, México.

..... (2010, 18 agosto). *Rosa Elena Pérez de la Cruz, embajadora de la filosofía dominicana*, Homenaje Póstumo, CIALC, Ciudad de México, México.

Zea, Leopoldo (2000). “Prólogo”, en Pérez de la Cruz, R. E., *Historia de las ideas filosóficas en Santo Domingo durante el siglo XVIII*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MESAS ESPECIALES

Mesa Seminario de Historia de las Ideas, CIACL, UNAM

Una reflexión sobre la construcción narrativa de la historia

Alejandro Francisco Gutiérrez Carmona

Adscripción: Universidad Autónoma de Zacatecas, estancia posdoctoral con apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT)

Línea de investigación: Historias e historiadores de la filosofía mexicana

Formato de participación: presencial

Resumen: La intención de este trabajo es reflexionar sobre la construcción narrativa que expresa un relato histórico. Para observar la importancia de la narrativa histórica se deberá hacer un acercamiento de algunos autores que han propuesto teorías que tienen que ver con el análisis de la narrativa en un relato histórico. Nuestra reflexión se apoyará en tres autores Hayden White¹, Paul Ricoeur² y Dominick LaCapra³. Ellos han servido de base teórica para poder abordar un relato histórico. Han dado las herramientas necesarias para entender ¿qué es una narrativa?, ¿cuál es el sentido de un relato histórico? y ¿cuál es la importancia del mundo de la escritura?

Palabras clave: historia, historiografía, narrativa, relato histórico

Para Roger Chartier, la historia es entendida como una escritura que siempre está construida a partir de figuras retóricas y de estructuras narrativas que también son las de ficción⁴. Reduce la historia a una escritura que expresa un determinado tipo de conocimiento, en este estudio no se pretende estar o no de acuerdo en sí la historia es un relato de ficción o no, ya que consideramos que la historia expresa un tipo

1 Hayden White, *La ficción de la narrativa. Ensayos sobre historia, literatura y teoría 1957-2007*. Editorial, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2011.

2 Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*. Tomo 1, Editorial Siglo XXI, México, 2009.

3 Dominick LaCapra, "Repensar la historia intelectual y leer textos" en Elías José Palti, "*Giro Lingüístico*" e *historia intelectual*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1998.

4 Roger Chartier, *La historia o la lectura del tiempo*, editorial gedisa, Barcelona, 2007.

de conocimiento a partir de operaciones bien definidas en torno a un sustento epistemológico y metodológico que la hace diferente al relato literario. Desde el renacimiento, la historia ha sabido elaborar las técnicas eruditas que permiten separar lo verdadero de lo falso. De ahí su firme conclusión: reconocer las dimensiones retórica o narrativa de la escritura de la historia no implica de ningún modo negarle su condición de un conocimiento verdadero, construido a partir de pruebas y controles: el conocimiento, (incluso el conocimiento histórico)⁵.

Se ha demostrado también que, a diferencia de otros relatos, la escritura de la historia está desdoblada, hojeada, fragmentada: “se plantea como historiográfico el discurso que “comprende” a su otro- la crónica, el archivo, el documento-. Es decir, el que se organiza foliado, en el cual una mitad, continua, se apoya sobre otra sin saberlo. Por las “citas”, por las referencias, por las notas y por todo el aparato de remisiones permanentes a un primer lenguaje, el discurso se establece como saber del otro⁶.

Las diversas operaciones en el relato histórico son tarea del historiador, ya que él hace el recorte y procesamiento de las fuentes con las que respalda su investigación, la movilización de sus técnicas de análisis específicas, construcción de hipótesis y procedimientos de verificación. Las reglas y controles inscriben la historia en un régimen de saber compartido, definido por criterios de prueba dotados de una validez universal⁷.

Compartiendo la opinión de Michel de Certeau, la historia es un discurso que produce enunciados “científicos”, si se define con este término la posibilidad de establecer un conjunto de reglas que permitan “controlar” operaciones proporcionadas a la producción de objetos determinados⁸.

La historia produce el conocimiento del pasado desde diversos tipos de operaciones que la diseñan, pero es importante mencionar que es siempre relato, aun cuando pretende evacuar lo narrativo y su modo de

5 *Ibid*, p. 23.

6 *Ibid*, p. 26.

7 *Ibid*, p. 28.

8 *Ibid*, p. 27.

comprensión siga siendo tributario de los procedimientos y operaciones que aseguran la intriga de las acciones representadas⁹. La inteligibilidad histórica sólo se mide con la vara de la credibilidad que ofrece el relato. Aquello que llamamos explicación no es más que el relato tiene para organizar una intriga comprensible¹⁰.

Consecuentemente explicar algo en historia no es más que develar una intriga. Sin embargo, la proposición que relaciona narración y explicación puede tener otro sentido, si elabora los datos de la intriga como rasgos o índices que autorizan la reconstrucción, nunca sin incertidumbre, pero siempre sometido a control de las realidades que lo produjeron. El conocimiento histórico se inscribe así en un paradigma del conocimiento que no es el de las leyes pertenecientes a la matemática ni tampoco el de los únicos relatos verosímiles. La intriga debe entenderse como una operación de conocimiento que no pertenece al orden de la retórica sino que plantea como central la posible inteligibilidad del fenómeno histórico, en su realidad borrada, a partir del cruce de sus huellas accesibles¹¹.

Un concepto relevante en historia es el de “realidad” aplicado al pasado es lo difícil de problematizar en la actualidad. Las aporías o ingenuidades, como las nombra Ricoeur, de los historiadores en la materia se aferran sin duda a la confusión perpetua entre una discusión metodológica, tan vieja como la historia, sobre el valor y la significación de los rastros que autorizan un conocimiento mediato, indirecto de los fenómenos que los produjeron, y una interrogación epistemológica que los historiadores por lo general evitan, quizá porque paralizaría su práctica, sobre el status mismo de la correspondencia proclamada, reivindicada entre los discursos, sus relatos y la realidad que pretenden reconstruir y tomar comprensible¹². De esta forma, el conocimiento histórico escapa a estas variaciones o a estas singularidades ya que su “verdad” está garantizada por operaciones controladas, verificables y renovables.

9 Roger Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, editorial, gedisa, España, 1995.

10 *Ibid*, p. 75.

11 *Ibid*,

12 *Ibid*, pp. 76-77.

La reconstrucción del conocimiento histórico es una representación narrativa que está rodeada de controles para alcanzar una “objetividad” y poder decir que el conocimiento histórico es científico, pero estos controles (metodología, proceso de la investigación, escritura, etc.) también son subjetivos, por ello es que la historia también es una ficción narrativa, pero con un móvil distinto al de la literatura. El intermediario del relato histórico es sin duda el historiador, él es quien dirige el barco narrativo de Clío.

El historiador se convierte en un sujeto enunciante que narra los acontecimientos del pasado, de él depende el orden que le quiera dar a su narrativa, la recaudación de sus fuentes primarias, la trama que quiera escribir con respecto a los acontecimientos que él considere relevantes y su forma de escribir para sus lectores. Al hablar del historiador tendremos que apoyarnos en el concepto de autor de la obra teorizado por Michel Foucault, para él el autor no es exactamente ni el propietario ni el responsable de sus textos; no es su productor ni su inventor¹³. Una recomendación relevante en Foucault para analizar un texto, es que hay que analizar una obra en su estructura, en su arquitectura, en su forma intrínseca y en el juego de sus relaciones internas¹⁴.

Foucault emplea un concepto para analizar al autor y su obra, que es el de la función-autor, para él la función-autor es característica del modo de existencia, de circulación y de funcionamiento de ciertos discursos en el interior de una sociedad. La función-autor no es una forma espontánea como la atribución de un discurso a un individuo, es el resultado de una operación compleja que construye un determinado ser de razón que llamamos autor. El autor, en este sentido, es lo que permite explicar tanto la presencia de algunos acontecimientos en una obra, como sus transformaciones, sus deformaciones, sus diversas modificaciones (a través de la biografía del autor, el descubrimiento de su perspectiva individual, el análisis de su pertenencia social o de su posición de clase, la actualización de su proyecto fundamental). El autor es asimismo el principio de una determinada unidad de escritura¹⁵.

13 Michael Foucault, ¿Qué es un autor?, Cuadernos de Plata, Buenos Aires, 2003, p. 6.

14 *Ibid*, p. 14.

15 *Ibid*, p. 27.

El autor es un determinado foco de expresión que bajo formas más o menos acabadas se manifiesta igualmente y con el mismo valor en obras, en borradores, en cartas, en fragmentos, etc. El texto lleva siempre en sí mismo un determinado número de signos que remiten al autor¹⁶.

La narrativa histórica

En su obra *Metahistoria*. Hayden White realiza un análisis de la existencia histórica para observar la función concreta de los historiadores. El autor considera que las posibilidades de la escritura histórica radican en una naturaleza tropológica a fin de establecer la unidad de lo que él denomina “conocimiento histórico”. Observa que hay en la escritura de la historia una distinción entre los niveles manifiestos y latentes. El primer nivel consiste en las cuestiones epistemológicas, estéticas y éticas, y el nivel latente o “estructural profundo” el cual consiste en cuatro tropos básicos o maestros: la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía¹⁷. Estas son las funciones discursivas de las que se vale el relato histórico. Al mismo tiempo el filósofo de la historia distingue cuatro modos de construcción de la trama (romántico, trágico, cómico o satírico), de igual forma, cuatro modos de argumentación (formista, mecanicista, organicista y contextualista) y cuatro modos de implicación ideológica (anarquista, radical, conservadora y liberal). La combinación de todos los elementos antes mencionados lo denominará como un “estilo historiográfico”.

Entendemos, como comenta White, que uno no puede historizar sin narrativizar, porque sólo por medio de la narrativización una serie de acontecimientos se convierte en una secuencia, dividida en periodos y representada como un proceso a través del cual se puede decir que cambia la sustancia de las cosas mientras sus identidades se mantienen inalteradas¹⁸.

Los hechos “no dictan” nada en absoluto, sino que están sujetos a las elecciones, las inclinaciones y los prejuicios del historiador, que

16 *Ibid*, p. 28.

17 Hayden White, *La ficción de la narrativa. Ensayos sobre historia, literatura y relato 1957-2007*, Editorial, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2011, p. 29.

18 *Ibid*, p. 34.

son inevitablemente morales y estéticos y no simplemente epistémicos. De acuerdo a lo comentado por White, el historiador hace una representación del pasado por medio de diversos mecanismos que le permiten acceder a él, la academia –por ejemplo- es una plataforma de suma importancia porque proporciona un sistema para que el historiador lo adopte y vaya al archivo a realizar su representación del pasado. La sociedad es otra de las plataformas que moldean al historiador, ya que no será la misma escritura de la insurgencia de un historiador que se formó en la academia en los años 80s que un historiador que se formó en la academia en el 2010. También depende el ámbito institucional – en este caso la universidad- en la que se formó académicamente el historiador. En sentido estricto, el historiador es un sujeto enunciante que es parte de una temporalidad que configura su consciencia y la plasma en su escritura. Ahora es relevante hacer mención del cómo se construye una trama en historia, para White, el construir la trama de los acontecimientos significa organizarlos y disponerlos según un tipo de historia reconocible, lo cual implica limitarse a los posibles tipos de historia de que dispone una cultura determinada¹⁹, pero White también agrega que el historiador usa modos ficcionales para representar acontecimientos reales. Es interesante la propuesta ya que no hay un acercamiento fidedigno con el pasado. El historiador elabora su escritura con dosis de ficciones que le ayudan a la construcción de su narrativa.

Observa el autor que existe también un relativismo histórico, ya que puede darse el caso de un historiador de mala fe que a conciencia distorsiona los hechos para apoyar un determinado programa ideológico y en un segundo momento la cuestión de la adecuación de ciertos tipos de relato para la representación de un determinado conjunto de acontecimientos.

Básicamente todo depende del historiador, en esta relación historiador-pasado, se muestra toda una serie de mecanismos que están sujetos a un sistema de elaboración que desembocará en la escritura final de un acontecimiento histórico. Entonces, interpretar los hechos para White es ficcionalizarlos. Los hechos dejan de ser “hechos” una vez que se los interpreta o se construye con ellos una trama, es decir,

¹⁹ *Ibid*, p. 35.

una vez que se los transforma en discurso histórico²⁰. White menciona que todas las historias son ficcionales en el sentido de que son esquemas imaginarios (estructuras convencionales de significado) hayan o no tenido lugar los acontecimientos a los que se refieren.

Ahora bien, que se dice en relación a una ficcionalización del pasado realizado por un historiador formado en la academia. La academia misma funciona como una institución, en este caso, es una plataforma que configura la conciencia del historiador. El historiador de profesión está sujeto a una estructura que lo determina en todo momento al realizar su práctica académica. Desde las materias que rigen un plan de estudios, hasta la influencia por el asesor de su tesis, y de sus intereses por cualquiera de las características del pasado que considere relevantes, por ejemplo, la historia de las mujeres, la historia urbana, la historia cultural, la historia económica, etc.²¹ De esta forma, los temas que empiecen a figurar en la academia son los temas que han sido los que han tenido mejor recepción en la sociedad. Si hoy en día reina la historia cultural, por ejemplo, es que se han priorizado los estudios culturales en el siglo XXI para abordar todo tipo de problemas sociales que han surgido.

La interpretación del historiador de profesión configura toda su explicación del pasado a partir de su narrativa; que una interpretación sea buena o mala no puede depender sólo de la combinación de los hechos, depende de la coherencia de la interpretación, lo cual significa la utilización de los hechos de manera que la construcción resulte bien hecha: “las historias no son verdaderas o falsas, sino más bien más o menos inteligibles, coherentes, consistentes, convincentes y así sucesivamente.

Así, Hayden White elabora un esquema para entender el entramado de la configuración narrativa de un relato histórico, un concepto que le es de gran utilidad es el de la narrativa histórica donde su significado literal y su uso focalizan la atención no en el “relato” que se narra como una “ficción” sino en la confiabilidad de los acontecimientos de la persona que lo cuenta. El término “narrativa” denota una versión de

20 *Ibid*, p. 38.

21 *Ibid*, p. 239.

algo conocido o cognoscible, o que fue conocido alguna vez y luego olvidado y por lo tanto puede ser traído nuevamente a la memoria a través de los medios de expresión apropiados.

Para recalcar un matiz entre el relato histórico y los relatos literarios, White menciona que en las historias, a diferencia de las novelas, los acontecimientos que constituyen la línea narrativa no son (o no se supone que sean) productos de la imaginación del historiador, sino que tienen que estar confirmados por pruebas, o al menos se supone que debe poder deducirse su verosimilitud a partir de lo que consta explícitamente en los documentos²². Es decir que en historia debe de existir un respaldo testimonial, mientras que en las novelas no necesariamente se requiere de éste. White considera que el historiador produce ficciones que las expresa a través de su narrativa, pero esta ficción está constituida por una serie de factores que se pueden observar cuando se realiza un análisis narrativo.

Otro autor que ha teorizado la escritura de la historia es Paul Ricoeur, filósofo francés que propone que un relato está necesariamente sujeto a una temporalidad, de esta forma, menciona que la temporalización del relato, que incluye su tradicionalidad, está sujeto a la dialéctica entre los efectos del pasado y su recepción en el presente. Para Ricoeur la historia no puede ser predictiva, pues sus explicaciones son intrínsecamente incompletas y se formulan mediante enunciados narrativos cuya certeza depende, a su vez, de las distintas interpretaciones que pueden ofrecerse de la acción humana²³. Los acontecimientos para Ricoeur sólo se pueden narrar y las estructuras sólo se pueden describir. La narración que trama el historiador es para Ricoeur la herramienta cognitiva que le permite explicar la acción humana, hacerla coherente y plausible, es decir, comprender su sentido²⁴. Ricoeur a diferencia de White aborda también el tema del tiempo, y menciona que éste resulta humano en la medida en que se expresa de forma narrativa; a su vez, el relato significativo en la medida en que describe los rasgos de la experiencia temporal²⁵. El mundo es proyectado en la narrativa o sea en lo

22 *Ibid*, p. 242.

23 Paul Ricoeur, *Historia y narratividad*, Editorial Paidós, España, 1999, p. 13.

24 *Ibid*, p. 14.

25 *Ibid*, p. 15.

textual para Ricoeur. De esta forma, adopta el término heideggeriano de *dasein* menciona que sólo existe al proyectarse hacia las posibilidades narrativas configuradas por la totalidad de la trama²⁶. Ricoeur incorpora a su estudio el elemento del intérprete como el lector que puede hacer de una obra una nueva concepción textual. El filósofo hablará del genio del intérprete, al acto de leer, se desarrolla dentro del “horizonte de espera” de una comunidad de intérpretes regulada por un dispositivo normativo que se contextualiza de continuo acuerdo con las circunstancias culturales.

Consciente de este enfoque, la concepción del acto de leer que postula, no quedó anclada en el placer estético surgido de la satisfacción de los intereses y de los prejuicios contemporáneos del receptor, sino que trata de poner de manifiesto el horizonte histórico que condicionó la génesis y el surgimiento de la obra, leer requiere, en cada caso, conocer cuáles fueron los espacios que posibilitaron en su día la circulación y la transformación de los textos y de los objetos del saber, cuál fue la dinámica de las tradiciones científicas e intelectuales que organizaron y archivaron el corpus del que disponemos en la actualidad, cuál fue la estructuración progresiva de los ámbitos disciplinares que dieron lugar a ese conocimiento, qué modelos epistemológicos eran empleados a qué vinculación existía entre la totalización del saber y el poder económico-político de la época²⁷.

Ricoeur se plantea la siguiente pregunta y da respuesta a la misma, ¿qué es, por tanto, una historia (story) y en qué consiste seguir una historia? Una historia describe una serie de acciones y de experiencias llevadas a cabo por algunos personajes reales o imaginarios. Dichos personajes son representados en situaciones que cambian, es más, reaccionan al cambiar éstas. A su vez, esos cambios ponen de relieve aspectos ocultos de la situación y de los personajes, y dan lugar a una prueba o a un desafío que reclama un pensamiento, una acción o ambos. La respuesta que se dé a dicha prueba supondrá la conclusión de la historia²⁸.

26 *Ibid*, p. 17.

27 *Ibid*, p. 21.

28 *Ibid*, p. 92.

Para Paul Ricoeur, tanto el relato de ficción como el relato histórico poseen una unidad estructural y constituyen lo que él llama un juego de lenguaje. El historiador al iniciar un juego de lenguaje no sólo se limita a contar una historia, sino que transforma en una historia un conjunto de acontecimientos considerados como un todo. Proporcionando también la explicación mediante argumentos formales, el historiador trata de hacer explícito la explicación del pasado mediante los acontecimientos seleccionados por él. La historia para el filósofo francés es un artefacto literario, y al mismo tiempo, una representación de la realidad. Consiste en un artefacto literario en la medida en que, al igual que los textos de literatura, tiende a asumir el estatuto de un sistema autosuficiente de símbolos. Pero consiste también en una representación de la realidad, en la medida en que pretende que el mundo que describe es desde luego el punto de vista de la realidad, “el mundo de la obra” equivaldrá a los acontecimientos efectivos del mundo “real”²⁹.

El peso que le da al historiador es trascendental ya que de él depende la reconstrucción del pasado, el historiador es un elemento más del conjunto de objetos que estudia, él trata de conservar aquellos rasgos del pasado que parecen no olvidarse, lo que es memorable, en el sentido estricto de la palabra, lo más digno de ser conservado en nuestra memoria son los valores que han regido las acciones individuales, la vida de las instituciones y las luchas sociales del pasado. Gracias al trabajo objetivo del historiador, estos valores entran a formar parte del tesoro común de la humanidad, pero este modo de recuperar el pasado olvidado requiere como contrapartida que el historiador sea capaz de mantenerse distante respecto a su propia condición de practicar la época o las puestas de sus propias pasiones³⁰. Es por ello que el responsable de la trama es el historiador que la organiza y la construye a partir de sus métodos y de sus elecciones con respecto a las fuentes primarias con las que cuenta, por mi parte considero que el historiador está inmerso dentro de una cultura que lo impulsa tanto metodológicamente como epistemológicamente en la elaboración de su narrativa.

29 *Ibid*, pp. 138-139.

30 *Ibid*, p. 154.

Dominick LaCapra, por su parte, hace un análisis sobre lo que es un texto y las consideraciones para que éste se pueda dar. Para él, el diálogo entre el pasado y el presente es un diálogo que exige una sutil interacción entre proximidad y distancia en la relación del historiador con el objeto de estudio. Esta relación dialógica entre el historiador o el texto histórico y el “objeto” de estudio plantea la cuestión del papel de la selección, el juicio, la estilización, la ironía, la parodia, la autoparodia y la polémica en el uso que el historiador hace del lenguaje; en síntesis, la cuestión de cómo el uso del lenguaje por parte del historiador se dirime a través de factores críticos que no pueden reducirse a la predicación fáctica o la aserción autoral directa sobre la “realidad histórica”³¹.

El historiador, para LaCapra, está informado o “influido” por los métodos y concepciones de otros historiadores o hablantes. Con esta idea se piensa que el hablante está configurado por una serie de prácticas que retoma en la cultura, en este caso, para ser más específicos: en la academia. Para un análisis narrativo LaCapra se enfoca en el análisis del texto y la pregunta esencial es la siguiente: ¿qué se quiere decir con el término texto? En un principio puede verse como un uso situado del lenguaje lo que está adentro y lo que está afuera de los textos se vuelve problemática, y nada se ve como lisa y llanamente interior o exterior en ellos. Para el historiador, la reconstrucción misma de un “contexto” o una “realidad” se produce sobre la base de restos “textualizados” del pasado. La posición del historiador no es única, por cuanto todas las definiciones de la realidad están comprometidas en procesos textuales. LaCapra les da una importancia considerable a los procesos de la organización textual que, en el caso de la historia, son restos textualizados del pasado con los que trabaja el hablante, en este caso, el historiador. El problema más general consiste en ver de qué manera la noción de textualidad hace explícita la cuestión de las relaciones entre los usos del lenguaje, las otras prácticas significantes y los diversos modos de la actividad humana vinculadas con procesos de significación. El tema más distintivo de la historiografía es el de la relación entre la reconstrucción documental y el diálogo con el pasado³². LaCapra retoma a

31 Dominick LaCapra, “Repensar la historia intelectual y leer textos” en Elías José Palti, “Giro lingüístico e historia intelectual” Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1998, p.240.

32 *Ibid*, p. 242.

Heidegger sobre lo que se refiere como “pensar lo impensado” y lo que llamaba Derrida como la “deconstrucción”. El “ser-obra” complementa la realidad empírica con agregados y sustracciones. Implica por lo tanto dimensiones del texto no reductibles a lo documentario, que incluyen de manera preponderante los papeles del compromiso, la interpretación y la imaginación, tres de los elementos claves para cualquier hablante.

El “documento” como la “obra” son textos que implican una interacción entre los componentes documentarios y de ser-obra que debería examinarse en una historiografía crítica. A menudo, las dimensiones del documento que hacen de él un texto de cierta clase, con su propia historicidad y relaciones con los procesos sociopolíticos (por ejemplo, las relaciones de poder), se traslucen cuando se lo usa lisa y llanamente como una cacería de hechos en la reconstrucción del pasado³³. El diálogo entre ser-obra implica el intento del intérprete de pensar más en profundidad lo que está en discusión en un texto o una “realidad” pasada, y en el proceso el mismo cuestionador es cuestionado por otro³⁴.

Para LaCapra la configuración textual tiene su base en lo que él llama los seis “contextos” para la consideración de las intenciones, motivaciones, sociedad, cultura, el corpus y la estructura (o conceptos análogos). Dentro de la relación entre las intenciones del autor y el texto LaCapra menciona que la intención o intenciones del autor pueden ser inciertas o radicalmente ambivalentes en buena parte el autor puede descubrir sus intenciones en el acto mismo de escribir o hablar y la “lectura” de éstas plantea problemas análogos a los implicados en la lectura de textos, las intenciones del autor tienen el estatus de aspectos del texto (por ejemplo, cuando está incluidos en el prefacio) o bien de interpretaciones de éste que el comentarista, sin duda, debe tomar en cuenta, pero cuya relación con el funcionamiento del texto es susceptible de ser discutida, una interpretación está motivada por suposiciones morales, legales y científicas excesivamente estrechas³⁵.

La relación entre la vida del autor y el texto, reside en la inspiración de la creencia de que puede haber entre la vida y el texto rela-

33 *Ibid*, p. 246.

34 *Ibid*, p. 247.

35 *Ibid*, p. 254.

ciones que van más allá e incluso contradicen las intenciones del autor. La tentación, es ver el texto como una señal o un síntoma del proceso vital, aun cuando la comprensión resultante de su relación se mantiene en el nivel de la sugerencia y no se elabora hasta convertida en una teoría causal o interpretativa acabada, la escritura es un modo de vida crucial. Por momentos, es posible que esté más dispuesto a defender los escritos que otras dimensiones de la vida. LaCapra lleva al texto la existencia misma del hablante que refleja un síntoma lingüístico en sus investigaciones, pero plantea que hay un problema general en el intento de relacionar vida y textos, la cual es alcanzar una comprensión del “texto”, y de la relación entre estas prácticas significantes, que sea lo suficientemente matizada para hacerles justicia.

Dentro de la relación entre la sociedad y el texto, LaCapra menciona a Foucault quien elaboró una noción de práctica discursiva que señala la interacción entre instituciones y formas de discurso. Un texto puede ejemplificar prácticas discursivas que señala la interacción entre instituciones y formas de discurso. Un texto puede ejemplificar prácticas discursivas o modos de discurso de una manera relativamente directa. La interpretación marxista vio con frecuencia una relación similar entre ideología y texto, y si bien la noción foucaultiana de práctica discursiva es más general que la de la ideología como falsa conciencia, se basa en una comprensión de la relación comparable al tipo marxista más ortodoxo³⁶.

Así, el texto se considera como el “lugar” de intersección de la tradición prolongada y la época específica y produce variaciones en ambas, cualquier texto llega a nosotros cargado y hasta abrumado de interpretaciones con las cuales estamos conscientes o inconscientemente en deuda, o sea que se trabaja con una interpretación selectiva. La actividad de relacionar la serie existente de interpretaciones, usos y abusos de un texto o un corpus con una lectura que uno trata de hacer lo mejor posible, es esencial para una historiografía crítica³⁷.

Una relación más general que menciona LaCapra, es la relación entre la cultura y el texto, en este sentido, la reconstrucción de los diálogos

36 *Ibid.*, p. 259.

37 *Ibid.*, p. 264.

con los muertos debería combinarse autoconscientemente con el intento interpretativo de entablar un intercambio con ellos que en sí mismo sea dialógico, sólo en la medida en que reconozca activamente las dificultades de comunicación a lo largo del tiempo y la importancia de entender lo más plenamente posible lo que el otro trata de decir. LaCapra menciona que hay tipos de textos y para hacer la distinción menciona que, con frecuencia, tomar como punto central la comunidad de discurso conduce al historiador a limitar la investigación a figuras menores o aspectos muy restringidos y fuera de situación del pensamiento de una gran figura (por ejemplo, el elitismo de Nietzsche, el utopismo de Marx o el biologismo de Freud). Las últimas obras mencionadas son el reflejo cultural de una sociedad que se unifica mediante la genialidad del autor o como lo denomina LaCapra el intelectual “creativo”. El autor en este sentido no es el soberano de su obra, pero sí es el intermediario de una cultura que suele reflejar una nueva teoría o un sistema de pensamiento.

La relación entre el texto y el corpus de un escritor es fundamental para entender el orden discursivo de un texto, en este sentido, LaCapra cita a Joyce como un autor que realiza un montaje técnico y que asume proporciones panorámicas en su capacidad de juntar e injertar varios usos de discurso. Esto le permite a LaCapra estudiar la relación entre modos de discurso y los textos. Muchos teóricos han sostenido que la escritura y la lectura están informadas por estructuras o convenciones que deberían ser un foco primordial, si no exclusivo, de interés crítico. LaCapra hace mención de que hay que distinguir la historia respecto de la literatura con el argumento de que la primera se consagra al ámbito de los hechos en tanto la segunda se mueve en el de la ficción.

Es cierto que el historiador no puede inventar sus hechos o referencias mientras que el escritor “literario” sí puede hacerlo, y en este aspecto este último tiene un mayor margen de libertad para explorar relaciones. Pero en otros niveles los historiadores retoman a las ficciones heurísticas, elementos contra fácticos y moldes para orientar su investigación de los hechos, y la cuestión que trate de plantear es sí aquellos, en su intercambio con el pasado, están limitados a la transmisión y el análisis de esos hechos. A la inversa, la literatura toma préstamos de un repertorio fáctico de múltiples formas, y el trasplante de lo documenta-

rio tiene un efecto de transporte que invalida los intentos de ver la literatura en términos de una mera suspensión de la referencia a la “realidad” o a la trascendencia de lo empírico en lo puramente imaginario³⁸.

Ante todos los elementos mencionados que proporcionan los autores que hemos tomado: Hayden White, Paul Ricoeur y Dominick LaCapra sobre el análisis narrativo del relato histórico, hemos considerado que hay varios elementos fundamentales para poder acceder a realizar un análisis narrativo sobre un relato histórico. A partir de las diversas reflexiones proporcionadas por dichos autores, consideramos de suma importancia desarrollar algunos elementos sustanciales para poder hacer una deconstrucción textual de una narrativa histórica.

Bibliografía

Chartier, Roger *La historia o la lectura del tiempo*, editorial gedisa, Barcelona, 2007.

_____, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, editorial, gedisa, España, 1995.

Foucault, Michel *¿Qué es un autor?*, Cuadernos de Plata, Buenos Aires, 2003.

LaCapra, Dominick “Repensar la historia intelectual y leer textos” en Elías José Palti, *“Giro Lingüístico” e historia intelectual*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1998.

Ricoeur, Paul *Tiempo y narración, configuración del tiempo en el relato histórico*, Tomo 1, Editorial Siglo XXI, México, 2009.

_____, *Del texto a la acción Ensayos de hermenéutica II*, F.C.E, México, 2010, p. 16.

_____, *Historia y narratividad*, Editorial, Paidós, I.C.E, Universidad Autónoma de Barcelona, 1999.

38 *Ibid*, p. 278.

White, Hayden *La ficción de la narrativa. Ensayos sobre historia, literatura y teoría 1957-2007*. Editorial, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2011.

_____, *El contenido de la forma Narrativa, discurso y representación histórica*. Edit. Paidós, Barcelona, 1992.

La teología de la liberación en Samuel Ruiz y la insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)

Juan Monroy García

Facultad de Humanidades, UAEM

Introducción

Samuel Ruiz García fue nombrado obispo de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, en el año de 1959. Esta diócesis se caracteriza, por su extrema pobreza y por tener una población mayoritariamente indígena. Así como de fuertes contrastes sociales, con unas cuantas familias en la opulencia y, por otra parte, amplios sectores de población pauperizada. Durante sus primeros años de arzobispado, estableció un sistema de ayuda para la población indígena marginada.

El obispo afirmó que, durante los primeros años de su magisterio, predicó de igual manera para los diversos grupos sociales, tratando de unificar a la sociedad chiapaneca, evitando la discriminación y tratando de atenuar las diferencias sociales, sin embargo, rápidamente se convenció, que la oligarquía en el poder, difícilmente daría alguna concesión, que beneficiara a los indígenas o los grupos marginados.

Pablo Romo Cedano, relata los primeros años del episcopado, de Samuel Ruiz, su interés por conocer la realidad de las comunidades, que conformaban la diócesis de San Cristóbal de las Casas.

El obispo impulsó, diversos organismos de beneficio social, para la comunidad, entre ellas, la organización denominada, Desarrollo Económico y Social de Los Mexicanos Indígenas, Asociación Civil (DESMI, A.C.), tuvo sus orígenes en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, a partir del 12 de junio de 1969, como un organismo sin fines de lucro, laico y autónomo, fue fundado a iniciativa del obispo de San Cristóbal, así como un grupo de laicos, interesados en la labor social, en beneficio de los indígenas. Los trabajos se iniciaron con la apertura o mejoramiento de carreteras y transporte, con la idea de cambiar el entorno de las comunidades marginadas. Fueron fundadas también cooperativas agrícolas y ganaderas, asimismo se impartieron talleres de carpintería, así

como, otros oficios. Fueron implementados dispensarios médicos, de igual forma se introdujo agua potable y alcantarillado, al mismo tiempo, de otros servicios para las comunidades de población preponderantemente indígena, que habían sido marginadas durante décadas.

Hacia finales de los setenta y principios de los años ochenta, fueron atendidas sobre todo las áreas de salud, educación y trabajo solidario, impulsando conjuntamente, la economía familiar de los grupos explotados y marginados, se establecieron relaciones sociales de apoyo mutuo, fomentando las cooperativas y la agricultura ecológica.

Dentro de su concepción teológica, el obispo Samuel Ruiz consideró a la mujer, como elemento fundamental del proceso de evangelización, para tales fines creo la Coordinación Diocesana de Mujeres; la religiosa Eva Soto García reconoció, esta cualidad de la diócesis de san Cristóbal de las Casas.

Por otra parte, el obispo reconoció que los catequistas indígenas, que habían sido formados inicialmente en castellano, trasmitían sus enseñanzas usando sus lenguas maternas. De esa manera, Samuel Ruiz comprendió que era necesario aprender dichas lenguas.

Al mismo tiempo, el obispo adecuó la liturgia al contexto de la cultura y religiosidad ancestral de los pueblos originarios. Samuel Ruiz también se cercioro, que la oligarquía chiapaneca oponía fuerte resistencia, al reconocimiento de los derechos y libertades, de los indígenas, del mismo modo, dicha oligarquía impidió en todo momento, romper las cadenas de explotación y opresión, que sufrían los trabajadores del campo, por parte de los caciques de la región.

El obispo de San Cristóbal, del mismo modo, reconoció la religiosidad milenaria, de las civilizaciones prehispánicas, así como la necesidad de conocer mejor, los aportes culturales de los pueblos originarios.

El obispo igualmente subrayó, que su trabajo pastoral procuró siempre, respetar las tradiciones culturales y religiosas, de los grupos indígenas, acorde con los principios y recomendaciones del Concilio Vaticano II.

El obispo Samuel Ruiz, participó directamente en el Concilio Vaticano II, de tal manera que, los postulados primordiales, fueron aplicados dentro de su apostolado, así como las enseñanzas del Papa Juan XXIII,

Dentro de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en Medellín, Colombia, el obispo Samuel Ruiz, presentó una ponencia, donde destacó que, en América Latina, existían dos mundos religiosos, uno occidentalizado, así como, otro subdesarrollado, identificado este último, con las comunidades de los pueblos originarios; asimismo con la mayoría de la población del subcontinente.

El obispo de San Cristóbal de las Casas, en ese momento, explicó enfático, la necesidad de la labor evangelizadora de la Iglesia, entre los indígenas, en su propio idioma, del mismo modo que, respetando su cultura y su concepción del mundo.

Como parte importante, el Obispo Samuel Ruiz, destacó el abandono de la Iglesia católica latinoamericana, en relación a las culturas, de los pueblos originarios, asimismo no haber puesto cuidado, en la conservación de estas culturas.

Samuel Ruiz propuso frecuentemente, reivindicar y valorar la pluralidad cultural del país, sobre todo, en el caso específico de Chiapas, cuestionó abiertamente, la posible existencia de una cultura nacional, así como los valores de dicha cultura, ambas imposiciones, desde el poder del Estado. Por otra parte, Samuel Ruiz buscó, también la asesoría de científicos sociales, como historiadores, antropólogos o sociólogos, para un conocimiento más exacto, de las culturas de los pueblos originarios, así como la conservación de las mismas.

Sobre el trabajo interdisciplinario, con los científicos sociales, el obispo destacó la importancia, de la fundación del Centro de Investigaciones Históricas, vinculado estrechamente al trabajo evangélico, de la diócesis.

Teología indígena

El obispo de San Cristóbal de las Casas, desde principios de la década de los años setenta, inició un trabajo colegiado, con los obispos de las diócesis de la región Pacífico Sur, que, a través de los años, se consolidó, denominándose, precisamente, Pastoral del Pacífico Sur, donde

participaban los obispos de Oaxaca, Tehuantepec, Puerto Escondido, Tuxtepec, Tuxtla Gutiérrez, Tapachula, San Cristóbal de las Casas, Prelado de Huautla, Prelatura Mixe. Estas diócesis, comulgaron con los principios eclesiológicos, de la Teología de la Liberación, ofreciendo labor pastoral, con y para los pobres.

Samuel Ruiz García, junto con los demás obispos de la región, constituyó un gran equipo de reflexión y labor evangelizadora, en favor de los indígenas, como producto de este trabajo pastoral, fueron redactadas 18 cartas pastorales, así como varias homilias específicas, entre las que podemos destacar: (1977), *Nuestro compromiso cristiano con los indígenas y campesinos de la región Pacífico Sur*, (1977), *Grave situación de los indígenas*, (1980), *Justicia para los indígenas*, (1982), *Refugiados guatemaltecos en Chiapas*, (1982), *Vivir cristianamente el compromiso político*, (1984), *Narcotráfico: preocupación de los obispos del Sur*, (1985), *Evangelio y bienes temporales*, (1987), *Reconciliación y denuncia de explotación*, (1990), *Alcoholismo, preocupación pastoral*.

Las cartas pastorales y las homilias, fueron producto de una elaboración colectiva, de reflexiones, pensamientos y acciones, desde la cotidianidad del pueblo creyente, documentos elaborados, con el pueblo y para beneficio del propio pueblo, el trabajo pastoral, bajo esta perspectiva, poseía una metodología denominada, *tijuanej*, que significa, sacar lo que hay dentro, practica dialógica para llegar a la verdad, similar a la mayéutica socrática.

La Teología Indígena¹ está vinculada y reconoce su origen, a partir de la Teología de la Liberación, asumiendo la opción preferencial por los pobres, como punto de partida. La Teología Indígena germinó y se extendió con gran vigor, por los territorios ocupados por los pueblos originarios, encontró vínculos importantes con la sabiduría ancestral y la religiosidad de los pueblos originarios. Es una teología que dignifica al indígena, su cultura, sus costumbres, su historia, permitiendo tomar

¹ Teología Indígena, es una corriente teológica, que tiene la peculiaridad de rescatar el pensamiento y la religiosidad, de los pueblos originarios de América Latina o Abya Yala, que por siglos han sido perseguidos y reprimidos, cuya religiosidad se integra a la teología y creencias religiosas actuales. Esta corriente teológica surge con identidad propia, a principios de la década de los noventa, del siglo pasado, a partir de los movimientos de crítica y protesta, contra las celebraciones de los quinientos años, del descubrimiento de América. Algunos miembros de la Teología Indígena, la consideran como una variante de la Teología de la Liberación.

conciencia de su opresión y marginación, con la consecuente necesidad, de emprender su propia liberación.

El obispo Samuel Ruiz, también explicó la transición de una pastoral indigenista, a una pastoral indígena, resaltando las características de esta última. El trabajo partió de una pastoral indigenista, llevada a cabo por clérigos y seglares no indígenas, pero a favor de los indígenas, transitando hacia una pastoral indígena, ejecutada por los propios indígenas, con valores, costumbres y sabiduría de los pueblos originarios, que fue implementada a partir de la década de los setenta, en la región Pacífico Sur.

El obispo hace notar que, dentro de la concepción indígena, la fe religiosa está vinculada con su actuación política y social, es una visión compleja e integral de la vida en comunidad, pensando siempre en el bien común.

Samuel Ruiz reveló con precisión, como se despojaba a los indígenas de sus tierras, teniendo que desplazarse, a fundar nuevos pueblos en la selva, tratando de subsistir. Así lo manifestó con frecuencia:

El obispo destacó, como los pueblos originarios, tomaban las decisiones trascendentales para su comunidad, en forma colectiva, en asamblea pública, buscando siempre el bien común.

El religioso, también señaló con toda precisión, la manera como se justificaba la discriminación y explotación del indígena, a través de una ideología bien estructurada, que manejaban los mestizos y criollos, que trataba de imponerse, como una ideología habitual del país.

Concepción religiosa de los pueblos originarios

El obispo Samuel Ruiz también tuvo la iniciativa, de recuperar la religiosidad de las culturas originarias, destacando el contenido profundamente humanista, haciendo notar el sacrificio mutuo, entre los dioses y el propio ser humano.

La concepción del mundo, entre los indígenas es integral y sistémica, comprende aspectos económicos, sociales, políticos, culturales y religiosos. Su forma de comprender la vida es global y compleja, donde

se involucran diversos elementos, en un mismo escenario y en un solo acto. Todo ello, se complementa con su noción del tiempo y el espacio.

Dentro de la concepción del mundo, de los pueblos originarios, existía un Dios dual, hombre y mujer, masculino y femenino, creador de todo lo que existe, origen de la vida y también de la muerte.

El obispo Samuel Ruiz, percibe que existe un fundamento prehispánico en la religiosidad de los pueblos originarios, que fue complementada con el arribo del catolicismo. El obispo también comprendió, el error del proceso de evangelización y los equívocos, de la jerarquía católica, cuando afirma:

El obispo de San Cristóbal, también se pronunció, contra la violencia de los conquistadores españoles, en contra de los indígenas, durante tres siglos de coloniaje. Igualmente, condenó la explotación y marginación, de que fueron objeto los pueblos originarios, durante estos trecientos años de avasallamiento. De igual manera denunció, que después de que el país obtuvo su independencia, las condiciones sociopolíticas y económicas, de estos pueblos, no cambió substancialmente. Que persistía la explotación y marginación, de forma sistemática, aunado al despojo de sus tierras.

Por otra parte, el obispo se pronunció en favor de la autonomía, de los pueblos originarios, cuando aseveró, que todo se les impone, de manera violenta y forzada: organización, gobierno, cultura, lengua y religión. Impidiendo la posibilidad de autodeterminación, y disfrute pleno de sus libertades individuales y colectivas. Aseveró, que los grupos indígenas seguían siendo marginados, explotados sus recursos naturales, así como su fuerza de trabajo.

El obispo abunda, refiriéndose a los documentos emanados de Puebla, donde se subraya la opción preferencial por los pobres, los oprimidos, los explotados. El religioso también, tenía claridad que, al poner en práctica, esta opción preferencial por los pobres, causaba molestia y enojo, entre los terratenientes y caciques de la región, causantes precisamente de la pobreza y marginación:

En la Nueva Primavera, diócesis de San Cristóbal de las Casas, el 9 de marzo de 1994, dos meses después, del levantamiento armado del

EZLN, se desarrolló un taller de reflexión, al que fueron convocados, tanto indígenas como, agentes de la pastoral, con el fin de discutir, la situación que privaba en la región, con población mayoritariamente indígena. El trabajo pastoral, de la diócesis de San Cristóbal, logró crear una conciencia histórica, en los pueblos originarios, consiguiendo, al mismo tiempo, construir colectivamente un proyecto de liberación, donde se expresaron las siguientes conclusiones:

El obispo Samuel Ruiz buscó de igual forma, otras alternativas pacíficas, tratando de solucionar la exclusión y explotación del indígena, dirigiéndose a través de sus homilias, a quienes detentaban el poder económico y político, para que tomaran conciencia, de su responsabilidad social, con los oprimidos y explotados, en particular con los indígenas, no obstante, sus exhortos lograron, muy poco éxito. Los terratenientes y empresarios de la región, hicieron caso omiso, prefirieron seguir obteniendo ganancias cuantiosas, a costa de explotar, la mano de obra barata de los pueblos originarios.

Samuel Ruiz exigió, el respeto de los derechos humanos de los indígenas, también demandó, que dejaran de explotarlos y excluirlos. El religioso, fue permanentemente un defensor de los derechos humanos, de los pueblos originarios, asimismo crítico enérgicamente la explotación y despojo, de que eran objeto dichos pueblos.

Defensa de los derechos humanos.

Como corolario, Samuel Ruiz subrayó la importancia, del respeto a los derechos humanos de los pueblos originarios, haciendo hincapié, en el valor incalculable, al haber impulsado, la fundación del Centro de Derechos Humanos, Fray Bartolomé de las Casas, como una organización civil, que empezó sus funciones a partir de 1989. Por otra parte, el obispo también mencionó, que, con el respeto a los derechos humanos, estaban vinculados, los derechos y la soberanía de la nación mexicana.

A partir de la fundación, del Centro de Derechos Humanos “Fray Bartolomé de Las Casas”, surgieron varios centros de derechos humanos, dentro del territorio diocesano, de San Cristóbal de las Casas, como parte de la labor integral, de las mismas parroquias. Así fue como, nacieron las sedes, de derechos humanos en: Amatan, Bachajon, Comitán, Las Margaritas, Ocosingo y Palenque.

La diócesis de San Cristóbal apoyó, a los grupos más necesitados, en particular, a los indígenas a través de cooperativas.

En dicha diócesis también existió, una preocupación por la salud de sus habitantes, organizó dispensarios médicos, farmacias comunitarias y hospitales, como el de San Carlos, fundado en 1969, ubicado en el municipio de Altamirano, precisamente a la entrada de la selva chiapaneca, servicios de salud, fundamentales para las comunidades más pobres y alejadas. Este proyecto religioso, fue reforzado por las agrupaciones laicas, como la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, corporación constituida, en septiembre de 1985, que apoyo en forma decidida, la herbolaria y la medicina tradicional, de los pueblos originarios, como una alternativa de salud, ante la privatización de los servicios médicos y hospitalarios.

La tenencia de la tierra de los pueblos originarios

El obispo Samuel Ruiz planteo, con absoluta certeza, la necesidad de una reforma agraria efectiva en Chiapas, haciendo notar el problema de la tenencia de la tierra, concentrada en unas cuantas familias, que se apropiaron de grandes extensiones de tierra, a través de engaños y artimañas, despojando a sus legítimos dueños, los indígenas de la región. La dieciséis ofreció, asesoría y apoyo jurídico, por medio de los agentes de la pastoral, con el fin de defender, los derechos agrarios de los indígenas, así como de los campesinos pauperizados.

El religioso advierte, que su forma de pensar y actuar, produciría reacciones encontradas, con quienes comparten sus puntos de vista, que intentan cambiar la situación, y los que pretenden mantener sus privilegios, económicos y políticos, a costa de la explotación, de la mano de obra de los indígenas, pisoteando los derechos humanos, de los pueblos originarios.

Pablo Romo Cedano nos da testimonio, del apoyo de la diócesis, a las comunidades indígenas, en su lucha por la tierra, Pablo Romo al mismo tiempo adicionó, que era muy importante, que los indígenas conocieran, la ley agraria, en su idioma, para tener los argumentos necesarios, al momento de defender sus tierras.

Tomando como basa las palabras de Juan Pablo II, pronunciadas en Latacunga, Ecuador, el 31 de enero de 1985. Samuel Ruiz manifestó, una vez más, su pensamiento en favor de la autonomía de los pueblos originarios, declaró que debían respetarse, sus formas de convivencia humana, organización social, así como, sus propias formas de gobierno.

El obispo de San Cristóbal de las Casas, revela las características, peculiares de la diócesis, donde se expresan diversas formas de exclusión, en contra del indígena, provocando su resentimiento y rebelión, en contra de las formas de opresión milenarias, en el estado de Chiapas.

El religioso retomó los ideales de Fray Bartolomé de las Casas, con el fin de argumentar la existencia, de una sola raza humana, sin distinción o exclusión, además abogó, por el respeto a la libertad religiosa.

El obispo Samuel Ruiz estaba consciente, de la discriminación existente en su diócesis, que ejercían sistemáticamente los mestizos, en contra de los indígenas, repercutiendo también sobre sacerdotes y religiosas, que defendían las causas de dichos indígenas.

Comentarios finales.

Samuel Ruiz, a partir de su arribo a la diócesis, de San Cristóbal de las Casas, observo la explotación y marginación, de los indígenas, así como la concentración, del poder económico y político, en una oligarquía local, unas cuantas familias, que poseían grandes extensiones de tierra, que explotaban a peones acasillados, a cambio de miserables salarios. Las mismas familias, que detentaban el poder político, gobernando con despotismo y violencia, actuaban con frecuencia, con fuerza desmedida, en contra de las comunidades indígenas.

Esta realidad contrastante, de concentración de riqueza y, por otra parte, amplias masas pauperizadas, fue la fuente de inspiración, del obispo de San Cristóbal, que generó un pensamiento crítico y propositivo, fundamentado en las ideas y argumentos, de la teología de la liberación, así como en la teología indígena. Sus encíclicas y homilias, denunciaron con frecuencia, la explotación y marginación, de los pueblos originarios.

Los integrantes de las comunidades de base y las asociaciones, fundadas en la diócesis de San Cristóbal, ofrecieron asesoría legal, a los

pueblos originarios, para evitar ser despojados de sus tierras. De esta manera, impedir mayor explotación y marginación, de los indígenas. Samuel Ruiz, a través de la evangelización, adquirió conciencia de la pobreza y marginación, de los indígenas, permitiendo a su vez, a los pueblos originarios, tomar conciencia de su explotación y despojo ancestral. Así como la urgente necesidad, de conservar su identidad cultural.

La diócesis de San Cristóbal, identificó con certeza, los orígenes de la violencia en la región, haciendo conciencia, en las comunidades indígenas, a través de cursos y talleres. Aseverando, que se debía, a las estructuras económicas, a las formas y relaciones de producción, así como a los modelos, de circulación y consumo de la sociedad; originando como consecuencia una violencia institucionalizada. Haciendo notar, que dicha violencia estructural, era producto de factores, irracionales e inconscientes, ya que existe, autonomía y fetichismo, en los procesos productivo y de distribución. Por otra parte, está también, la violencia establecida e institucionalizada, bajo un orden instituido racionalmente, que apuntala las estructuras económicas de explotación. Donde intervine, el sistema político, el aparato jurídico, la religión, las reglas morales, así como el sistema educativo; el aparato estatal en general y sus organismos de regulación, económica, social y política. Esta violencia institucionalizada, también se manifiesta, a nivel internacional, a través de los centros de poder económico, como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Dando como consecuencia, el autoritarismo, el cacicazgo, los privilegios, de las élites económicas y políticas, así como la organización, de las fuerzas represivas.

Acorde con la división internacional del trabajo, a México se le asignó, desde hace mucho tiempo, el papel, de productor de materias primas y consumidor de manufacturas, al igual que a los demás, países de América Latina. A partir de la imposición del modelo neoliberal, a México se le atribuyó, al mismo tiempo, producir postres, flores, del mismo modo, que aceptar maquiladoras, en su territorio. Impidiendo así, el desarrollo tecnológico propio, asegurando, además, la subordinación en dicho rubro. Por lo que seguimos importando, la mayoría de las manufacturas, mientras que el precio, de las materias primas, sigue siendo bajo, en comparación, con los productos industriales, que

nos llegan del exterior; de tal manera que, siempre ha significado, una fuga considerable de divisas de nuestro país, en beneficio de los países industrializados.

A esta situación, hay que agregar el desplazamiento, de grandes masas de desempleados, que emigran hacia los Estados Unidos, fuerza de trabajo mexicana, que es sobre explotada, al movilizarse en busca de subsistencia.

El neoliberalismo ha traído consigo, una acelerada polarización estructural de la economía, centrando su dinamismo, en el sector que tiende a la rápida modernización, así como de fuerte monopolización, arrastrando a su paso, otros sectores de la economía, los tradicionales, como la agricultura, la ganadería y la minería, excluyendo al mismo tiempo, a amplias masas de la sociedad, como los campesinos y los indígenas.

Estas masas desempleadas y marginadas, fueron lanzadas a la economía informal. Además, el neoliberalismo trajo consigo, el empobrecimiento de amplios sectores de clase media, así como trabajadores, cuya actividad estaba desligada, del capital monopólico o del poder político estatal, que ha favorecido a la economía globalizada. El levantamiento armado zapatista de 1994, fue la respuesta a la injusticia social, que han sufrido las comunidades indígenas, por largas décadas.

Bibliografía

Bravo, Carlos, (Compilador), (1994), *Chiapas: El Evangelio de los pobres. Iglesia, justicia y verdad*, Espasa Calpe, México.

Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, A. C., (1998), *Chiapas, la guerra en curso*, México.

Hurtado López, Juan Manuel, (2016), *Don Samuel profeta y pastor*, Asociación Teológica Ecuménica Mexicana, México.

Ruíz García, Samuel, (1999), *Mi trabajo pastoral en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas. Principio Teológicos*, Ediciones Paulinas, México.

Santiago, Jorge, (2016), *La pasión de servir al pueblo. Entrevista a Jtatic Samuel*, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Luis Villoro, hacia una propuesta disruptiva de la democracia radical frente a la democracia representativa.

Luis Manuel Veloz Montaña
FFyL/UNAM

La democracia representativa liberal garantiza la igualdad ante la ley de todo ciudadano, protege su libertad personal y al mismo tiempo provoca la exclusión de un gran número de las decisiones colectivas. Y la exclusión es la marca de la injusticia.

Luis Villoro

Para el último tercio del siglo XX el sistema de gobierno democrático alcanzó, luego de un largo trayecto de sucesos violentos acaecidos tanto en Europa como en América Latina, una aprobación prácticamente universal. La democracia entonces se convirtió pronto en un recurso con el cual, la cúpula de poderes (tanto de izquierda, centro o de derecha) apeló como si fuera el guion perfecto para justificar cualquier proyecto político, fuera o no democrático.

Bajo este marco, y por las mismas circunstancias, es que el concepto de democracia se presenta de hecho, como un problema. Un problema que contempla dos líneas capitales: una teórica y otra práctica. O bien: cómo se piensa y se articula la democracia como elemento ético-normativo, y por otro, cómo se ejecuta realmente en un escenario político: su *praxis*. Esto supone que la democracia en tanto modelo de gobierno no es unívoco, más bien, tiene matices o grados como le llama Luis Villoro,¹ que la hacen diferenciable¹¹¹ de una y otra democracia, tanto así, que David Held en *Modelos de democracia*² analiza distintos modelos de democracias que tienen vigencia en la era moderna. Sin embargo, y para el fin que buscamos en este breve escrito, en lo subsiguiente nos vamos a concentrar concretamente en dos modelos: el hegemónico, y el disruptivo. Llamo hegemónico a la democracia liberal representativa, y por otro, el disruptivo, a la democracia radical o comunitaria.

1 Cfr., Luis Villoro, *El poder y el valor*, FCE, México, 1996, p. 333

2 Cfr., David Held, *Modelos de democracia*, ed. Alianza, Madrid, 1987, p. 86

Nuestra intención, por supuesto, es tomar como punto de partida la obra filosófico-política de nuestro filósofo mexicano Luis Villoro, para confrontar los dos modelos de democracia antes citados con el objeto de subrayar los fines opuestos en los que se sustentan. Si por un lado prevalece la individualidad, por el otro, será la comunidad, claro está, con sus respectivos apéndices. Dicho lo anterior, demos paso a lo siguiente partiendo en primera instancia de la exposición, *grosso modo*, del modelo democrático representativo.

La democracia representativa, esbozo de una crítica al sistema formal

Para comenzar, pensamos que una forma metodológica que es útil para distinguir con mayor claridad dos objetos que se juzgan iguales, es por su contraste. En el caso de la democracia, esta no es la excepción.

Así pues, vale la pena situarnos en lo que de suyo presupone el concepto democracia. Porque si bien es cierto que su origen en la tradición occidental es antiquísimo, en la modernidad cambia o se modifica su contenido. En efecto, la democracia como forma de gobierno puede ubicarse históricamente en el siglo V a. C. en la Grecia de Pericles. Su etimología está compuesta de dos vocablos, *demos* y *Kratos*. Los cuales, en un sentido literal pueden traducirse como pueblo y poder, lo que da por correlación lingüística: el poder del pueblo.

Como algunos saben, en la Grecia antigua la democracia era directa debido a que la comunidad (ciudad-Estado) era reducida en cuanto a territorio y habitantes, nada comparable con los Estados modernos. Sin embargo, la posibilidad de llevar a cabo una democracia directa no estaba exenta contradicciones, ya que la democracia antigua o directa pese a la noble causa ética que persiguió (*una convivencia entre la asamblea de ciudadanos y el consejo de notables en vista del bien común*), excluyó de la decisión política a mujeres, niños y por supuesto, a los esclavos. Sólo los hombres libres tenían facultades para ser partícipes de las disposiciones de la ciudad.

En la era moderna, aquella democracia se tornó prácticamente imposible para llevarse a la práctica en comunidades amplias, en los grandes Estados. De modo tal que la disposición participativa debió asumirse desde otra posibilidad, que hizo de la democracia un proceso no directo,

sino representativo. En la Francia del siglo XVIII, Rousseau, teniendo en consideración la realidad histórica de este tipo de democracia, hizo acopio de la crítica para develar, lo que a su juicio, condujo a que la democracia representativa terminara por anular la capacidad de sustentar la voluntad general, y por lo mismo, la libertad, esto, porque no se decidía con la participación ciudadana por el bien de la comunidad y sus asuntos esenciales, sino sólo por aquellos individuos que llevarían el timón para tomar las decisiones: los representantes. Y como tal, el cambio es evidente, del voto directo se da paso al indirecto. Ante esta nueva forma de concebir la democracia, escribió Rousseau lo siguiente:

Los diputados del pueblo no son, por tanto, ni pueden ser sus representantes, no son más que sus delegados; no pueden concluir nada definitivamente. Toda ley que el pueblo en persona no haya ratificado es nula; no es una ley. El pueblo inglés se piensa libre; se equivoca mucho; sólo lo es durante la elección de los miembros del Parlamento; en cuanto han sido elegidos, es esclavo, no es nada.³

La dura crítica de Rousseau determina con transparencia el ideal ético-normativo del poder del pueblo, en tanto que sólo éste es quien, acentuó el filósofo, posee el derecho de ratificar las decisiones de sus representantes, lo que al final no se cumple. Asimismo, y por obvias razones, se ha de entender que se concibe al pueblo en un sentido abstracto, como una entidad o entelequia en apariencia homogénea despojada de sus diferencias. Lo cual tampoco es así. Esta es otra de las principales dificultades a las que se enfrentará la democracia en la era moderna: territorio amplio y la heterogeneidad socio-cultural de la población.

Teniendo en consideración lo anterior, entre otros asuntos por supuesto, Luis Villoro publica en el año 1996, un libro donde realiza una propuesta que consideramos fundamental en lo que respecta a la filosofía política contemporánea, nos referimos a su libro: *El poder y el valor; fundamentos de una ética-política*, en él, Villoro regresa a los problemas cardinales de la filosofía política siguiendo el hilo conductor que atraviesa sus distintos escenarios: la ética. Así pues, la lectura de los clásicos, tanto de Rousseau, Maquiavelo y Hobbes (entre otros), así con sus amplias reflexiones sobre la historia y la realidad política del

3 Jean Jacques Rousseau, *Del contrato social*, ed. Alianza, Madrid, 1980, p. 98

siglo XX, llevó a Villoro a proyectar un análisis sucinto de conceptos como: valor, libertad, igualdad, justicia, poder, asociación política, democracia, etc. Con respecto a la democracia, que es el tema que aquí nos convoca, Villoro da cuenta desde un principio no sólo de la complejidad del concepto, sino, ante todo, de su práctica, pues, como observó, la democracia es frágil cuando se manipula a intereses particulares y no comunales.

Esto nos lleva a lo siguiente con respecto al análisis que plantea Villoro en torno a la democracia representativa. Como ya hemos dicho, la democracia representativa da un cambio en cuanto a la manera de intervenir en los asuntos políticos. En este caso, Villoro, gran lector de los filósofos clásicos, así como de la teoría del contrato social de Hobbes, Locke y Rousseau, va a ubicar la democracia representativa en lo que llama: una asociación (política) para libertad, que tiene su origen en el siglo XVIII, en el seno mismo de las revoluciones políticas tanto de Francia como de Estados Unidos.

En cuanto a este tipo de asociación, Villoro distingue dos formas principales en las cuales se expresa: la liberal, cuya ideología política comprende al liberalismo, y el igualitario. La democracia liberal representativa por supuesto corresponde al esquema clásico del liberalismo de Locke y posteriormente de Mill, y en el siglo XX, estará sujeta la versión filosófico-política de John Rawls plasmada en su *Teoría de la justicia*. En este caso, cabe advertir que, en su origen y como otros teóricos tales como Norberto Bobbio o Max Weber han pronunciado, el liberalismo no contempla en su proyecto político a la democracia, pues el objetivo fundamental del liberalismo consistió ante todo en reducir únicamente la intervención del Estado en lo que presupone la libertad política de los ciudadanos, y así garantizar lo que conocemos como libertad negativa, es decir: los derechos civiles o la libertad individual bajo el marco de la ley, y todo lo que eso implica, como: libertad de tránsito, de asociación, de expresión, de creencias, etc.

Bajo este plano teórico se presenta un fenómeno interesante, pues lo que asienta Luis Villoro es que el modelo de asociación para la libertad, si bien es verdad que en su origen es disruptivo, en su proceso no alcanzará sus últimas consecuencias. Así pues, si el modelo liberal

alienta una acción individual y privada, el voto en este tipo de democracia, como sabemos, consigue su máxima expresión con el voto secreto. Cuyo fin consiste únicamente en la designación de los representantes por medio del voto cuantificado: un voto, un número. En este punto, la democracia representativa se ve privada del horizonte ético (del bien común) para convertirse sólo en un instrumento con el cual se afianza una competencia que se impone, en efecto, en todos los sectores de la sociedad. Escribe Villoro:

La democracia sería simplemente un sistema de gobierno en el que una multiplicidad de grupos con intereses encontrados aceptan reglas de convivencia. Subsiste la competencia entre todos, pero ésta se somete a un acuerdo negociado. Todos aceptan las reglas de la democracia en la medida en que convengan a su propósito de derrotar al oponente sin exponerse al riesgo de una lucha a muerte.⁴

La democracia representativa en tanto medio o instrumento para acceder al poder, lejos de su horizonte ético, se presenta pues, únicamente como un esquema procedimental que permite una competencia entre candidatos o caudillos con el sustento de las instituciones del Estado y en concordancia con una burocracia sólida, lo que además se puede perfectamente reducir a reglas mínimas, independientemente de su contexto político, tal como lo describe Norberto Bobbio en *El futuro de la democracia*. Ante esta noción de democracia como instrumento o medio para acceder al poder, despojada de su razón ética de origen, donde se suplanta al pueblo por un sistema de partidos y por ende, por una élite, Villoro escribe lo siguiente en un libro titulado: *Tres retos de la sociedad por venir*, dice ahí:

El bien personal reemplaza como guía a un bien colectivo. A la cooperación sucede la competencia, a la competencia la aceptación de los exitosos y el descarte de quienes no pueden hacer valer con la misma fuerza sus derechos. De allí la paradoja: la prioridad de los derechos individuales sobre el bien común asegura la libertad, como principio que protege a todos los miembros de la sociedad, pero a la vez conduce a la exclusión real de muchos. Provoca entonces la desigualdad social y económica.⁵

4 Luis Villoro, *El poder y valor*, ed. FCE. México, 1996, p. 334

5 Luis Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir*, ed. Siglo XXI, México, 2009, p 34

Ahora bien, a partir de esta percepción y crítica a la democracia, en cuyo caso se contemplan consecuencias importantes sobre su ejecución, tales como la dirigencia vertical de un grupo partidista, y no el poder horizontal y desde abajo del pueblo real-concreto, lo que, como atiende Villoro detona lo que podemos denominar la inclusión-excluyente de la democracia, la pregunta de si es posible dar un salto a otro modelo que no niegue en su totalidad a la democracia existente, sino más bien que la radicalice, que la eleve a un punto tal donde se perciba su carga sustancial y ética, parecería pues, la opción o alternativa necesaria en un horizonte de cambios políticos y económicos acordes a nuestra circunstancia.

Sobre esta posible alternativa damos pie a lo siguiente: la democracia radical o comunitaria.

La democracia radical: un horizonte ético del poder político.

Para finales del siglo XX en México, en 1994, se da un suceso que cambió el horizonte político de aquel entonces. Nos referimos por supuesto al levantamiento armado en Chiapas, bajo la bandera del EZLN. Como bien sabemos, Villoro no sólo tuvo una afinidad desde el principio con el levantamiento armado, sino que también fue un interlocutor del subcomandante Marcos. Por lo tanto, no es casualidad que a partir de aquella experiencia Villoro haya puesto en marcha una serie de reflexiones filosóficas, influenciadas por el choque armado y el ideal ético que lo sustenta, que nutren a una obra filosófico-política que tiene vigencia en este nuestro tiempo.

Y es aquí, justo en esta coyuntura, donde Villoro vuelve al replanteamiento de una alternativa razonable para la política contemporánea. En ese sentido, es como llegamos a la democracia radical. Vamos a tomar una pausa para aclarar el tono disruptivo de la democracia radical, pues, como el adjetivo lo indica, radical hace mención, en efecto, a la raíz. Nuevamente lo que convoca este giro conceptual es el retorno a un origen (de la democracia) del que por supuesto, y como también se dijo, es inoperante en la modernidad y la realidad política de los grandes Estados. Entonces, ¿por qué recurrir a la democracia radical? Como anunciamos poco antes, Villoro plantea que la asociación para la libertad conlleva dos expresiones de ella, la liberal y la igualitaria. Hemos

hablado ya de la liberal, ahora corresponde dar pie a la igualitaria y su íntima relación con la democracia radical o comunitaria, y por supuesto, con un conjunto de nociones éticas que contrastan notablemente con la democracia liberal representativa o, con el modelo hegemónico de gobierno.

De entrada, cabe señalar que el modelo igualitario de la asociación política en la que piensa Villoro no niega la libertad individual, es decir, el modelo igualitario no suplanta de ninguna manera los derechos individuales o las garantías que un individuo tiene en el marco de un estado de derecho. Es más, no se puede replantear el modelo igualitario de asociación sin la condición previa de las libertades políticas conseguidas en las luchas sociales a lo largo de los años. Sin embargo, el modelo igualitario pretende ir más allá del modelo liberal.

Así pues, gran parte del modelo igualitario tiene como meta hacer efectivas las libertades individuales, pero también la participación ciudadana en la *res-publica* (la cosa pública), es decir, lo que compete a todos los involucrados dentro de la asociación política y, como asienta Villoro, hacer efectiva un tipo de libertad más: la “libertad de realización”. Aquí aparece un punto que consideramos crucial, porque la categoría política de libertad comprende, bajo el liberalismo, dos esferas: la negativa y la positiva, o bien: la libertad heterónoma y la autónoma, no obstante, en este proyecto no se considera necesariamente, en razón de la competencia que se impone a la sociedad en su conjunto, la libertad de realización o la posibilidad de que cualquier individuo (dentro de las propias posibilidades que ofrece su medio social) pueda asegurar un proyecto de vida sin menoscabo de recursos económicos, o lo que es igual, por estar desfavorecido, debido a su condición situada, en la escala social.

En este sentido, se puede argüir que otra problemática de la democracia existente se visibiliza al momento que hay una diferencia sustancial y asimétrica en los recursos económicos. Así pues, en un Estado donde la riqueza se concentra en pocas familias, la democracia por fuerza anula la igualdad social que debería estar en su base, pero también la libertad de realización como horizonte de bien común en el marco de un gobierno democrático.

Dicho lo anterior, procedo de modo sintético a citar los tres puntos del modelo igualitario, según lo plantea Luis Villoro:

1) La asociación política igualitaria si bien protege las libertades negativas, va más lejos, pues asume la libertad de participar en las decisiones públicas y la libertad de realización, 2) la igualdad no se reduce a los derechos individuales, sino también de recursos y oportunidades, y como subraya Villoro, ello llevaría a una nueva relación entre libertad e igualdad, 3) Si bien la asociación reconoce la multiplicidad de concepciones particulares del bien, asimismo persigue un bien común que es compatible con las primeras: una sociedad en cuyo caso se cooperen para lograr una unidad pese a las diferencias de los involucrados.⁶

Los puntos antes dichos sintetizan aquello que compete a la asociación política bajo el rasgo de la igualdad, la cual es compatible con la democracia radical, pues sólo con ella se asientan los puntos coadyuvantes entre la igualdad y la democracia, establecidos desde el origen de ésta. Dicho esto, aquí retomamos el concepto de democracia radical planteado por Luis Villoro.

Nuevamente regresando al libro: *El poder y el valor*, Villoro da parte a la explicación de la que implica la democracia radical, arriba advertimos que el adjetivo radical alude a la raíz, caracterizada por el voto directo, lo cual, en un sentido mucho más amplio, significa la participación ciudadana de los asuntos públicos bajo el esquema de un contexto comunitario. No obstante, también se dijo que una democracia vista así, en lo que corresponde al voto directo, es inoperante en la realidad política contemporánea. Siendo así y desde esta perspectiva, Villoro plantea lo siguiente sobre la democracia radical: “Democracia radical sería la que devolvería al pueblo la capacidad de participar activamente en la decisión de todos los aspectos colectivos que afectan su vida, la que lograría por fin que el pueblo no obedeciera a otro amo que a sí mismo”.⁷

Este pueblo del que habla Villoro, a diferencia del pueblo abstracto del liberalismo que homogeniza las diferencias, implica una multipli-

⁶ Cfr., Luis Villoro, *El poder y el valor*, FCE. México, 1996, p. 314

⁷ *Ibidem*, p. 345

cidad, es decir, es el otro de carne y hueso distinguible, diferenciable, por lo tanto, el pueblo en el que piensa Villoro es heterogéneo, lo que remite a una categoría política constituida por comunidades, organizaciones sociales, grupos, etnias y nacionalidades, regiones, gremios, etc. No obstante, y pese a las diferencias que los distinguen, debe primar una noción de bien común. Un bien común que albergue, tanto el bien individual como el comunal. Esto, al momento en que, como subraya Villoro, al buscar el propio bien, se busque el bien de la totalidad. La comunidad es un organismo donde prima el bien de la totalidad y no únicamente el de uno o unos pocos.

En este sentido, tenemos un cambio sustancial en la perspectiva ético-política, ya que con lo anterior se busca anular la verticalidad del poder, y dar pie a la horizontalidad. En suma, podemos señalar que la democracia radical, en este acercamiento que realiza Luis Villoro en el escrito de 1996, se diferencia de la democracia representativa en un hecho claro, en que no pone la máxima importancia en la procedimentalidad, o en lo que diríamos compete a una reducción técnica de la democracia, sino que postula la carga ética lo cual implica la inversión de la forma de ejercer el poder, en tanto que se presenta un retorno a la comunidad sin negar la individualidad, es decir, sin negar el yo, abriendo camino al reconocimiento y la diferencia del otro. La democracia radical o comunitaria, hace explícito el bien común, más allá del bien personal. Y se ejecuta no sólo en las urnas, pues corresponde a la participación política de la población. En escritores posteriores al de 1996, Villoro continúa con la reflexión de la democracia desde distintas ópticas, en algún momento, retomando la forma republicana de Maquiavelo, aunque, siempre asumiendo su carga ética y su correspondencia con la comunidad, la igualdad y la libertad.

Bibliografía principal

- Held David, *Modelos de democracia*, ed. Alianza, Madrid, 1987
- Rousseau, Jean Jacques, *Del contrato social*, ed. Alianza, Madrid, 1980
- Villoro Luis, *El poder y el valor*, ed. FCE. México, 1997
- Villoro Luis, *Los retos de la sociedad por venir*, ed. FCE. México, 2007
- Villoro Luis, *Tres retos de la sociedad por venir*, ed. Siglo XXI, México, 2009

Bibliografía complementaria

- Bobbio Norberto, *El futuro de la democracia*, ed. FCE. México, 1996
- Villoro Luis, “Hobbes y el modelo del convenio utilitario”, en *Dianoia*, México, No 39, 1993g
- Villoro Luis, “Los dos discursos de Maquiavelo”, en *Dianoia*, UNAM/ FCE. No 37, México.
- Villoro Luis, *De la libertad a la comunidad*, FCE/TEC de Monterrey, México, 2001
- Weber Max, *El político y el científico*, ed. Alianza, Madrid, 1975

Mesa especial “Reflexiones en torno a la obra de Antonio Caso a un centenario de sus Discursos a la nación mexicana (1922)”

Discursos y Conceptos

Carlos Tapia Segura

(UNAM)

Introducción

Hoy, hace más o menos 100 años, se escribieron dos obras fundamentales para la historia intelectual en México. En 1922 se publicaron los *Discursos a la nación mexicana* y en 1923 *El concepto de la historia universal*. Es propósito de esta ponencia establecer la cercanía entre ambas obras y ofrecer así una visión integral de las ideas del maestro un siglo atrás. Quien conoce la obra de Caso sabe que los *Discursos* se componen fundamentalmente de artículos escritos en varias épocas que abarcan desde 1910 hasta 1921.¹ Por lo tanto, reflejan las ideas de más de una década. Asimismo, *El concepto*, también incorpora artículos escritos con antelación², pero a diferencia del libro anterior, tiene una sustancial contribución original. La mayor parte de sus apartados fueron expresamente escritos para formar el libro. El contexto de las obras en cuestión es diverso y pródigo en referencias. Los artículos que compusieron los *Discursos* están enmarcados por el año en que se funda la Universidad Nacional por Justo Sierra y cuyo primer secretario general fue el mismo Antonio Caso. En ese año, también, se inicia la lucha armada de la Revolución Mexicana. Y una década más tarde, Caso estaría haciéndose cargo del rectorado de la Universidad, primero

1 Los artículos son: “La cultura latina y nuestra América”, “El genio español”, “El descubrimiento de América”, “Catolicismo, jacobinismo y positivismo”, “El bovarismo nacional”, “De la marmita al cuenta gotas”, “Rusia y México”, “El crepúsculo de Maquiavelo”, “La doctrina Wilson sin Wilson”, “El conflicto interno de nuestra democracia”, “Comento breve de la *Oda a la música* de Fray Luis de León”, “Justo Sierra, el amante, el escéptico, el historiador”, “La filosofía moral de Hostos”, “*Estudios indostánicos*, por José Vasconcelos”, “Educar, arte de filósofos” y “Nuestra misión humana”.

2 El más importante es “La historia como ciencia *sui generis*”. El capitulado completo se compone de: “Preliminar”, “La definición del progreso y la filosofía de la historia”, “La historia como ciencia”, “La historia como ciencia ‘sui generis’”, “La sociología y la historia”, “El concepto de la historia universal”, “La historia como forma irreductible de conocimiento”. La versión de 1933 tiene artículos adicionales y un título más extenso: *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*. Por el momento no es necesario ilustrar las diferencias entre ambas ediciones.

en 1920, y después, de 1921 a 1923; años en que también se dio tiempo de realizar una gira por Centro y Sudamérica. Por cuanto se refiere a la situación internacional, es bueno recordar que, para entonces, estaban en pleno desarrollo las luchas imperialistas europeas que desembocaron en la Gran Guerra y la Revolución rusa.

La significación principal y unificada de los *Discursos* y *El concepto*, tomados en conjunto, representa un ejercicio interesante de interpretación del trabajo de Caso, sobre todo porque un acercamiento fragmentario a su obra ya se ha realizado en múltiples ocasiones. Tomar estos dos textos para llegar a un esbozo vinculante de su pensamiento se nos presenta como una gran tentación, pues siempre hemos estado convencidos de la sistematicidad de su pensamiento y de la coherencia tanto interna como intertextual que guio su pluma.

Las obras

Como ya se dijo, los *Discursos* son una obra recopilada, y su título evoca, definitivamente, al libro de Johann Gottlieb Fichte, *Discursos a la nación alemana*, publicado en Berlín en 1808 en plena invasión napoleónica a manera de un llamado a la unidad de los pueblos germánicos. Alemania no nacería como estado sino hasta setenta años después. Por su parte, los *Discursos a la nación mexicana* no son en absoluto un llamado al sentimiento nacionalista, entre otras cosas, porque México ya era una entidad definida, al menos geopolíticamente. Desde nuestra perspectiva, la colección de artículos tiene como base común la preocupación del filósofo con especial énfasis en la cuestión de la imitación y de la sugestión que experimentaban los mexicanos de aquel entonces (en cuanto a los mexicanos actuales, podría debatirse si aún prevalece esta experiencia psicológica) de sentirse no como realmente eran, sino como creían ser. Los *Discursos* reúnen textos de análisis pesimista de varios aspectos de la vida de los mexicanos y por este mismo rasgo, creemos que es una obra que se complementa con la del año siguiente: *El concepto de la historia universal*. Habría constituido un exceso provincialista que un filósofo de la estatura de Caso se concentrara única y exclusivamente en los temas que atañían a su propio país. En los *Discursos* se encuentran artículos que hablan de la relación conflictiva entre México y los Estados Unidos de Norteaméri-

ca³, que pone en entredicho, no sólo la noción de democracia, sino que exhibe la arbitrariedad y el peligro de una sola -y, por tanto, dogmática- interpretación de ella. Por ello llama la atención el filósofo sobre el hecho de que en México se cree que se pueden realizar movimientos de la misma manera a como se hicieron en otros lugares, ignorando las condiciones específicas del país.⁴ La atención al detalle habría de ser metodológicamente una forma de solucionar el problema, y para ello no había más que acceder a una forma histórica de pensar y de actuar con cautela escéptica.⁵ Como, por ejemplo, ser conscientes del hecho de que formamos parte de una nación que fue conquistada, colonizada y asimilada a una cultura europea y que, consecuentemente, se distingue de sus modelos arquetípicos al no ser una nación plenamente original.⁶ Todo esto se relaciona con la cuestión de las ideologías y de la facilidad con que en México se adoptan formas extranjeras de pensamiento.

Aún en los tiempos en que fueron redactados los artículos reunidos en los *Discursos*, Caso era considerado el principal ariete destinado a impactar los postulados generales esgrimidos por los viejos maestros positivistas. Y aunque su ataque no destruyó del todo esa forma de pensar, sí constituyó una alternativa que, muchos, tanto en su época como en etapas posteriores, adoptaron a fin de rechazar una fórmula que ya no encontraban funcional para la interpretación de la realidad histórica. En este sentido, es de destacarse que los temas de los *Discursos* se pueden resumir bajo la idea de un ánimo adverso al positivismo, pero con esto se incurre en el riesgo de ser demasiado reduccionista y seguir

3 Asunto tratado en el artículo “La doctrina Wilson sin Wilson”. En Antonio Caso, *Obras Completas Vol. IX. Discursos a la nación mexicana. El problema de México y la ideología nacional. Nuevos discursos a la nación mexicana*, 1971, México, Coordinación de Humanidades – Universidad Nacional Autónoma de México, 321 p.

4 Esta idea se encuentra en “El bovarismo nacional”. En Antonio Caso, *Obras Completas Vol. IX. Discursos a la nación mexicana. El problema de México y la ideología nacional. Nuevos discursos a la nación mexicana*, 1971, México, Coordinación de Humanidades – Universidad Nacional Autónoma de México, 321 p.

5 Tema abordado en “Justo Sierra, el amante, el escéptico, el historiador”. En Antonio Caso, *Obras Completas Vol. IX. Discursos a la nación mexicana. El problema de México y la ideología nacional. Nuevos discursos a la nación mexicana*, 1971, México, Coordinación de Humanidades – Universidad Nacional Autónoma de México, 321 p.

6 Específicamente en “El descubrimiento de América”. En Antonio Caso, *Obras Completas Vol. IX. Discursos a la nación mexicana. El problema de México y la ideología nacional. Nuevos discursos a la nación mexicana*, 1971, México, Coordinación de Humanidades – Universidad Nacional Autónoma de México, 321 p.

una tradición, muy practicada, que encasilla a Antonio Caso como un pensador antipositivista.⁷ Es importante agregar que el maestro no elaboró una crítica pormenorizada al positivismo (salvo la que tiene que ver con su filosofía de la historia) sino a la interpretación dogmática que realizaban las grandes personalidades intelectuales de la época, asociadas todavía con el grupo privilegiado del porfirismo, incluso ya sin la presencia de Porfirio Díaz en el país. No es que sea impreciso el mote de antipositivista, lo que sucede es, a nuestro juicio, que la impronta del filósofo va más allá de eso y, en cierto punto de su vida intelectual, acabó por abandonar su animadversión hacia el positivismo para enfocar su crítica hacia otras formas de reduccionismo histórico. Puede decirse que en los *Discursos* se puede encontrar la semilla antihistoricista del pensamiento de Caso, entendiendo el término historicismo tal como lo hicieron los intelectuales austriacos de finales del siglo XIX y principios del XX, es decir, como el abuso de los datos de la historia para sustentar teorías apriorísticas elaboradas, sobre todo, practicado por los pensadores alemanes.

Así pues, el ánimo de Caso en los *Discursos* es localista, pero con claras insinuaciones hacia lo que podría entenderse como “universalista”. Trascender el ámbito local es lo que, de la insinuación, pasó a la manifestación prístina en *El concepto de la historia universal*. Cuando pensamos en “historia universal”, lo primero que viene a nuestra mentalidad actual es la asociación con los cursos de educación media superior y superior que tienen como principal objeto de estudio la historia de Europa y, por anexión posterior, la de Estados Unidos. Muy poca información se aborda acerca de la antigua Mesopotamia, Egipto, Persia, China, etc., si acaso como parte de la llamada historia antigua. La parte primordial de esa “historia universal” es Grecia, Roma, el medioevo y modernidad europeos para rematar con el devenir contemporáneo en que ya se incorpora a Estados Unidos. Antonio Caso intentó

⁷ Álvaro Matute integra el texto de Caso, *El concepto de la historia universal*, en una antología que tiene en su título: *La desintegración del positivismo*. Antes, ya había sido antologado otro texto de Caso por Juan Antonio Ortega y Medina, bajo el título de “La historia como ciencia sui generis” en *Polémicas en Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia*. Véase Álvaro Matute, *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX: la desintegración del positivismo (1911-1935)*, 1999, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Fondo de Cultura Económica, 478 p. Y Juan Antonio Ortega y Medina, *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia*, 1970, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 475 p.

dejar en claro precisamente que la historia universal no puede reducirse a tan poca cosa. Que el hecho de que las naciones dirigentes se arrogaran la potestad de la historia bajo el epíteto de la universalidad era inaceptable. Y el punto medular, según el abordaje del filósofo, es la fe en el progreso. Ahí es donde encontramos el hilo conductor de *El concepto*, entre otras cosas porque es la expresión de la superioridad de una minoría que ha pasado por diversas etapas. Caso señala, como lo había hecho ya John Bury tres años antes⁸, que los griegos clásicos eran indiferentes a la noción de progreso.⁹ Que el inicio verdadero del uso y apropiación de la fe en el mejoramiento futuro fue un fenómeno que, aunque originalmente propiciado por el profetismo hebreo, alcanzó su mayor grado de expresión en las ideas de Agustín de Hipona. El filósofo mexicano, por mucho que, incluso actualmente, siga siendo considerado por algunos historiadores de la filosofía mexicana bajo la categoría de pensador cristiano, establece claramente su postura escéptica con respecto al optimismo que desemboca en la idea de progreso. Si hubiera algo que reprochar a *El concepto de la historia universal* sería únicamente que asimila idea de progreso con toda filosofía de la historia. Y es claro que no entrañan la misma cosa. Además, Caso conocía muy bien la filosofía de Schopenhauer y la de Nietzsche, incluso la de Scheler y, por tanto, bien pudo reconocer en ellos a filósofos de la historia que no compartían el ideario utópico de la visión hegemónica judeocristiana. Por otro lado, al menos en sus escritos desde 1906 a 1926, no dejó constancia de haber conocido la filosofía de Kierkegaard, Zapffe, Mainländer, Hartmann o Bahnsen, autores caracterizados por desconfiar del progreso e insistir precisamente en la decadencia, el retroceso, el estancamiento o la degeneración.¹⁰ La idea del eterno retorno por sí misma es también una filosofía de la historia, no compartida desde luego por las mayorías, entre otras razones, por lo inaceptable de hacerse a la idea de que todo acabará por repetirse. Si hay algo

8 Específicamente en *Idea del progreso* de 1920.

9 Afirmación que es desmentida por Robert Nisbet en *Historia de la idea del progreso*, libro publicado en 1994. Nisbet sostiene que, de una u otra manera y muy a su modo, los pensadores griegos tenían una noción que era muy cercana a la creencia de un mejoramiento constante de la vida humana y la historia.

10 Una relación más exhaustiva de autores asociados al pesimismo o nihilismo puede encontrarse en varias obras monográficas de Rüdiger Safranski (*El mal o el drama de la libertad*; *Schopenhauer o los años salvajes de la filosofía*; o *El tiempo*), en *El nihilismo* de Franco Volpi y en *La conspiración contra la especie humana* de Thomas Ligotti.

que al hombre común cuesta, es convencerse de la falta de voluntad, y después de convencerse, aceptarlo. Cuestión que tiene que ver con el pesimismo schopenhaueriano, que sostiene la tesis de una voluntad general ajena e indiferente a la individual.¹¹ Es lo más difícil de aceptar. Negar el libre albedrío es acercarse a la espada, teniendo muy cerca la pared detrás. Es por ello por lo que el común de los hombres se decide por adoptar una postura optimista, progresista, utópica. Si *El concepto* es una obra concomitante con los *Discursos* lo es en el sentido de que, partiendo del análisis provincialista se llega a la elucubración necesaria de la noción de universalidad, con todo lo que ello implica, entre otras conclusiones, como se ha visto, la negación de un futuro promisorio. Y una de las cuestiones implicadas es el concepto de ciencia.

Es también común que Antonio Caso sea considerado por la historia de la filosofía en México como un autor que defendió el irracionalismo, el intuicionismo, y que se proclamaba constantemente como antiintelectualista. Pero esas declaraciones le causaron múltiples problemas. Primero, se le asoció con la religiosidad cristiana; después, se le vinculó con una estirpe compuesta de corrientes antirracionalistas y anticientíficas. Incluso su exalumno, Samuel Ramos, estuvo en desacuerdo con él en estos aspectos, debido -desde nuestra interpretación- a una serie de malentendidos.¹² Por ejemplo, el irracionalismo no es igual al antirracionalismo. Caso nunca estuvo opuesto a la facultad racional ni a su ejercicio; se oponía, eso sí, a la confianza ciega en los métodos de la razón para resolver todos los problemas de la vida y para interpretar todos los fenómenos de la historia y la existencia. Lo mismo aplica para el intuicionismo que no es, como muchos lo pensaron, y aún lo piensan, reemplazar la intelección con arrebatos instintivos, deficientemente entendidos como intuiciones. La intuición, a decir de Caso, es una parte importante de la facultad intelectual, no reconocida por los

11 „Der Mensch kann zwar alles tun, was er will, aber er kann nicht wollen, was er will.“ (El hombre puede hacer lo que quiera, pero no puede querer lo que quiera). Esta famosa frase de Schopenhauer confirma su postura voluntarista y, sobre todo, pesimista, por cuanto niega a la voluntad, entendida como una voluntad individual humana libre.

12 El desacuerdo con Ramos se sintetiza bajo los términos de que éste reprochaba a Caso el afrancesamiento de sus ideas (con base en su bergsonismo) y el hecho de no interesarse por el pensamiento germánico y español que a Ramos sí interesó. Desde nuestra interpretación, el problema se reduce a un concepto distinto de lo que es la razón y, por extensión, la ciencia. No sólo Ramos tuvo esta impresión de la filosofía de Caso, pero sí fue quien la expresó con mayor pulcritud.

racionalistas con base en su argumento de que intuir es soslayar el método científico y proponer resolver las dificultades del conocimiento de forma espontánea, desordenada y graciosa. Por consiguiente, se le asoció con el gremio de los anticientíficos y, consecuentemente, fue considerado partícipe activo del pensamiento religioso (específicamente del católico), creyendo así que apoyaba la negación de los conocimientos probados y estudiados por las ciencias en favor de apoyar mitologías y credos. Nada más lejano de la realidad. Rosa Krauze recopiló las disputas que tuvo que sostener Caso bajo el título de *Polémicas*, en las que encontramos tanto la que involucró a Samuel Ramos como a Vicente Lombardo. Y aunque hubo más, estas dos son a nuestro juicio las más importantes porque sintetizan la lucha que el maestro tuvo que librar contra una mala comprensión de su irracionalismo o intuicionismo, sostenido ante Ramos; y su rechazo a la imitación del materialismo marxista y al fanatismo que provocaba en México, tema de su discusión con Lombardo.¹³

Como corolario de lo anteriormente expuesto, el estudio detenido y el empleo del método científico no es denostado por Caso; lo que sí es una realidad es el hecho de que el filósofo se negó a elevar loas a la ciencia y a proclamar que ella y su método podían dar respuesta a todas las cuestiones habidas y por haber.¹⁴ Por eso hay capítulos dedicados a la crítica de la ciencia en *El concepto*, en función de frenar dos tipos de ufanía: la primera, negar el conocimiento histórico porque no es científico o no es demostrable como sí lo son los fenómenos físicos¹⁵; la segunda, forzar a la historia a ser ciencia a pesar de lo anterior, sólo

13 La mención de Lombardo es meramente ilustrativa, pues en estos años aún no se asentaba el interés febril entre algunos intelectuales por la cuestión marxista.

14 Es decir, negó rotundamente que la historia pudiera estar a expensas del reduccionismo filosófico que especulaba acerca del pasado bajo la protección de ser un ejercicio “científico”; asimismo, desconfió de que este mismo carácter “científico” tuviera la potestad de aclarar las cosas que todavía no ocurrían.

15 Esta actitud sigue siendo lamentablemente actual. Más de uno sigue pensando que estudiar la historia o al menos leer historia, es inútil, porque “nadie sabe lo que realmente pasó”, aserto que más que proceder de un razonamiento detenido, procede de la más flagrante pereza intelectual. Incluso en el medio académico del colegio de historia de varios recintos universitarios se sigue dando espacio a los desvarios de Descartes con respecto al conocimiento histórico, así como otros pensadores de cortas miras humanísticas. Desafortunadamente, la vigencia de este tipo de opiniones obliga a repetir a las nuevas generaciones lo que han opinado estos personajes. Por otro lado, y también por desgracia, no se toma en cuenta el hecho de que existen importantes autores que manejan un escepticismo con respecto a la ciencia desde dentro de ella.

para ser aceptada por las demás ciencias¹⁶. El problema se vuelve más grande cuando se analiza a la luz del concierto de las naciones, en su proyección universal. Caso sabe que la potestad de la ciencia se la adjudican distintos grupos plenamente identificables. La ciencia tiene nacionalidad y, por tanto, la fe en el progreso está acaudillada por los detentores de la ciencia, a saber, Europa y, en una más modesta medida, Estados Unidos. Los ejemplos del progreso tienen que venir de Europa, pero ni siquiera de toda Europa, pues bajo el término solamente se incluye a las naciones dirigentes: Alemania, Inglaterra y Francia. Muy parecido al fenómeno léxico de la mal llamada Primera Guerra Mundial, que fue en esencia una guerra europea principalmente librada por los países mencionados, con la intervención tardía y oportunista de Estados Unidos. Nada de esto es casualidad. Todo está relacionado con la idea de ciencia, la de ciencia histórica, la de la capacidad de la historia de prever el futuro, la idea de progreso, la negación implícita de la idea de decadencia, la influencia inevitable de los imperios “mundiales” sobre los países pobres, incluyendo a los países europeos venidos a menos en los últimos siglos, como España, Portugal u Holanda y los países europeos que nunca tuvieron protagonismo alguno: escandinavos, balcánicos, orientales, etc.

La intención táctica de Caso al escribir *El concepto de la historia universal* era llevar el escepticismo a un nivel que pudiera derrotar todo aquello que pretendió denunciar en los *Discursos*. Se trataba de insistir en la invalidez de asirse de lo que es “científico” para lograr la aceptación de las naciones poderosas, sentirse importante en el contexto internacional. De ahí que los temas frecuentes sean los que tienen que ver con la imitación como algo inherente del país venido a menos, la necesidad de imitar lo primero que sus capacidades le permiten. De ahí que el bovarismo, el autoengaño, pueda ser complementario dentro de la construcción de una mentalidad defectuosa. Porque en el fondo, el que imita, llega al extremo de creer que su emulación es de tal calidad,

16 No es exagerado abordar la cuestión de la aceptación social. Muchas verdades de la ciencia y del conocimiento en general han surgido compelidas por el afán de agradar y generar el sentido de pertenencia. Muchas veces un investigador competente tendrá que mentir fingiendo que un trabajo es bueno, con tal de no dañar a su autor que es su amigo o su jefe. Cualquiera que se precie de estar vivo se ha topado con el dilema en algún momento. Incluso, en un espectro más general, existe la frase común: “lo dice la ciencia”, que funciona para volver serio *algo* y darle categoría de veracidad, aunque a todas luces sea falso o dudoso.

que de alguna manera logrará igualar a su modelo, hasta el punto de ya no distinguirse de él. Tal como sucedió a los positivistas, el ejemplo a mano que tuvo el joven Caso; y luego a los marxistas, con quienes convivió el Caso maduro. Pensaron que esos dos autores (Comte y Marx), que eran dos entre muchos otros, eran los que habían atinado con un golpe certero a la realidad, que habían dado con la última verdad.

Conclusión

Antonio Caso alertó en los *Discursos*, entre otras cosas, del peligro de un juez autonombrado para decidir lo que es y lo que no es democracia. Levantó el dedo contra los Estados Unidos, quedando muy lejos de insinuar siquiera la remota posibilidad de emular a ese país tan imperfecto, como cualquier otro. No solo le pareció un disparate imitar lo que no nos era, como mexicanos, familiar. También se dio a la tarea de denunciar la poca comprensión de las naciones dirigentes para entender sus propias realidades. Es ahí donde *El concepto* entra en juego. Porque no es que Caso criticara la fe mexicana en el progreso; no, criticaba la fe universal en el progreso. Más aún, tenía puesto el dedo en la llaga de la ilusión de universalidad que se arrogaban las naciones dirigentes. La idea de progreso que criticaba Caso hace cien años, no era la que tiene que ver con la intención general de mejorar, sino la que, con arrogancia, se asume como predestinada al mejoramiento gradual en el futuro, como simple extensión de una noción miope, producto de la convicción, ilusoriamente creada, de que se es dominante.

Bibliografía

CASO, Antonio, *Obras Completas Vol. IX. Discursos a la nación mexicana. El problema de México y la ideología nacional. Nuevos discursos a la nación mexicana*, 1971, México, Coordinación de Humanidades – Universidad Nacional Autónoma de México, 321 p.

CASO, Antonio, *El concepto de la historia universal* en Álvaro Matute, *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX: la desinte-*

gración del positivismo (1911-1935), 1999, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Fondo de Cultura Económica, 478 p.

BURY, John, trad. De Elías Díaz y Julio Rodríguez Aramberri, *La idea del progreso*, 1971, Madrid, Alianza Editorial, 327 p.

LIGOTTI, Thomas, *La conspiración contra la especie humana*, trad. De Juan Antonio Santos, 2010, Editor digital Orhi, 213 p.

NISBET, Robert, trad. De Enrique Hegewicz, *Historia de la idea de progreso*, 1981, Barcelona, Gedisa, 494 p.

ORTEGA y Medina, Juan Antonio, *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia*, 1970, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 475 p.

SAFRANSKI, Rüdiger, trad. De José Planells, *Schopenhauer o los años salvajes de la filosofía*, 1998, Madrid, Alianza, 503 p.

VOLPI, Franco, *El nihilismo*, trad. De Cristina I del Rosso y Alejandro G. Vigo, 2011, Buenos Aires, Biblos, 190 p.

Antonio Caso y las protopersonas animales

José Hernández Prado

Profesor-investigador de Tiempo Completo en el Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco

Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel II
Emails: johprado@prodigy.net.mx y johprado@azc.uam.mx

Resumen

En su libro de 1941, *La persona humana y el Estado totalitario*, Antonio Caso expuso una interesante y pertinente distinción entre las entidades en el universo, en cuanto cosas materiales, individuos vivos y animales y personas humanas, sociales y divina. Propuso además que las personas cuentan con ciertas características ontológicas, como son la racionalidad, la espiritualidad, la libertad y la moralidad. Con base en esta reflexión es muy interesante descubrir que la zoología y la etología contemporáneas proponen una comprensión de los animales dotados de neurología muy compleja, por ejemplo los felinos, los cánidos, los monos antropoides, los cetáceos o los paquidermos, o inclusive aves como los loros, las guacamayas o los cuervos, que los presenta como personas incipientes o protopersonas, dado que se trataría de individuos que comienzan a exhibir las características que Caso les atribuyó a las personas de todos tipos, no en su totalidad, pero sí en algunos rasgos y ello con implicaciones en verdad importantes para la filosofía y la ciencia de la actualidad.

Palabras clave: Antonio Caso, persona humana, protopersonas, libertad moral y no moral

Nos reúne aquí esta mesa de homenaje al gran filósofo Antonio Caso, de quien se celebra en estos años el centenario de varias de sus obras más relevantes. En 1922, con cien años de anterioridad a que fuera convocado el presente congreso, se publicaron sus *Discursos a la nación mexicana*. Y en 1923, un siglo antes del año que vivimos ahora, apareció su notable libro, *El concepto de la historia universal*, donde el pensador mexicano meditaría con sumo provecho sobre las peculiarida-

des de la ciencia de la historia, en particular la humana, en contraste con las de las ciencias naturales en general y las de la filosofía de la historia.

Muy abundantes fueron las obras que publicó Antonio Caso, no por otra razón que por ser una persona que ejerció de manera permanente el pensamiento filosófico. Caso quería saber, algo que lo obligó a documentarse, a investigar y a pensar y ello lo motivó también para escribir y publicar libros memorables, entre los que destaca su obra magna, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (Caso, 1972). Este libro tuvo su primera versión en 1916 y luego fue ampliado y perfeccionado, con su título ya definitivo, en los años de 1919 y 1943. La última edición apareció tres años antes de la inesperada y prematura muerte del filósofo, en 1946.

Quien esto escribe ha querido privilegiar una de las producciones bibliográficas de Antonio Caso, entre todas las demás, atreviéndose a calificarla como “el otro gran libro de Antonio Caso” (Hernández Prado, 2019). Esa gran obra sería, presumiblemente, su libro publicado en 1941, que se denomina *La persona humana y el Estado totalitario* (Caso, 2017) y al que se le puede considerar, de acuerdo con argumentos desarrollados en diversos sitios, como el libro que, según Enrique Krauze, Caso personificó mejor que todos los demás, aunque jamás llegó a publicar y que debió intitularse, “*La existencia como libertad*” (Krauze, 2007: 136). A juicio de un servidor, Antonio Caso sí redactó esa obra y su título real y específico no es otro que el de *La persona humana y el Estado totalitario*, texto en el que durante la coyuntura de una ya desatada Segunda Guerra Mundial, Caso hizo la indispensable gran crítica nacional de los totalitarismos nazi-fascista y socialista y la necesaria defensa teórico-filosófica de la moderna democracia liberal, entonces representada inmejorablemente, en opinión del autor mexicano, por el régimen que conducía el primer ministro británico, Winston Churchill.

En las líneas anteriores hemos sugerido que, como filósofo, Antonio Caso quiso, ante todo, saber, y ello significaba que buscó entender el mundo en el que estaba situado y que, por consiguiente, percibía. Conocer es, al final de cuentas, entender lo que percibimos, lo que nos muestran nuestras percepciones de la realidad. Ello es algo que sabemos con plena claridad desde el siglo XVII, gracias a Francis Bacon y desde

el siglo XVIII, gracias a Thomas Reid, el brillante filósofo ilustrado escocés del sentido común y de la sensatez. Caso intentó y de seguro alcanzaría a entender en muy buena medida el mundo sociopolítico que vivió y percibió durante las cuarta y quinta décadas del siglo XX y con sus asertos y aportes, ahora es factible entender mejor toda una serie de temáticas que encierran un gran significado sociocultural contemporáneo. Esta ponencia no desea disertar, así, sobre Antonio Caso, sino que quiere hacerlo con él, adoptando como punto de partida una de sus muy lúcidas contribuciones, que figura, precisamente, en su otro gran libro aquí destacado, *La persona humana y el Estado totalitario*.

Se trata de la reflexión contenida principalmente en los incisos uno, cuatro y siete del capítulo VII de ese libro, denominado “La persona y el Estado”. Allí escribiría Antonio Caso que “hay tres grados del ser: la cosa, el individuo y la persona” (Caso, 2017: 175). En este universo en el que estamos, cosa es todo aquello que, si se fragmenta, sólo se convierte en más o en otras cosas. Cuando las cosas se deshacen, de un modo parcial o total, nada perece o muere con ello; tan sólo las diversas partes que las componen pasan a ser cosas distintas. Las cosas son del ámbito de lo físico, de lo inerte, de lo que no tiene vida. Pero esas cosas han podido dar lugar a la vida; a entidades vivas y aparece entonces el individuo o los individuos, que son entidades que al fragmentarse radical o esencialmente, fallecen o pierden la vida. Los individuos integran el ámbito de lo que está vivo y llega a ser orgánico. Son individuos, muy claramente, las plantas, los hongos, los animales. Y las propias colectividades de individuos, tales como un hormiguero, una manada de lobos o un grupo de chimpancés, son individuos también, que asimismo mueren al disiparse, pero que acaso son susceptibles de reponerse o sustituirse, aparte de disminuir o de incrementarse, como ha sucedido con las poblaciones de las especies vegetales y animales que habitan nuestro planeta Tierra.

Y por supuesto que nuestra especie, *Homo sapiens*, en palabras de Caso, “es un organismo animal, el organismo más perfeccionado de todos; pero su superioridad evidente no la reviste por razón de su naturaleza biológica, sino en virtud de su superioridad intelectual y moral” (Caso, 2017: 176). Con el lenguaje de su época, el mexicano afirmarí­a que “el hombre es individuo, un admirable individuo biológico; pero es

algo más que esto; es una persona” (Ibid). Las personas son así individuos con personalidad, la cual “es una esencia sui generis, (consistente en ese) modo de ser singular en cada sujeto, único en su ser” (Caso, 2017: 183). Ser persona es ser insustituible. Las personas son entidades que al morir dejan un hueco o una ausencia irremediable en el universo. Y son personas, muy claramente, tanto los seres humanos, como sus colectividades conformadas a lo largo de la historia, porque éstas también exhiben personalidad. Sin embargo, toda persona social o sociohumana es menos valiosa que las personas humanas, ya que adquiere su personalidad gracias a la que poseen estas últimas. Hay así, según Antonio Caso, tres tipos de personas, que de menor a mayor importancia son la persona social, la persona humana y aquella última persona cuyas características ocurren tal vez en grado sumo: la hipotética, pero nada inviable persona divina (Caso, 2017: 177-178).

Adicionalmente, “una persona es un ser libre; una cosa no” (Caso, 2017: 192). Las cosas y los individuos están por completo sujetos a las leyes y determinaciones de la naturaleza física y biológica, pero no sucede así con las personas. “Si no somos libres no somos personas. La persona humana es libre. Parece la libertad del albedrío, el más noble de los atributos humanos, porque es el que más nos acerca a la divinidad” (Ibid). Y la libertad de las personas implica que lo que hagan ellas estará bien o mal hecho; será correcto o incorrecto; debido o indebido. La moralidad que surge de este modo conlleva, pues, valores que inspiran el actuar de las personas –humanas, sociales o divina– y las torna en seres espirituales, ya que toda persona es “...un ser espiritual... es un ‘creador de valores’, conforme a la magnífica expresión de Nietzsche” (Caso, 2017: 177).

Cuatro atributos caracterizan, en consecuencia, a las personas humanas, sociohumanas y divina, según se puede colegir de las precedentes citas de Caso: una inteligencia insuperable entre los individuos animales que hay en la tierra; una cabal espiritualidad; su convincente libertad y su moralidad ineludible. Las personas humanas son, pues, inteligentes o racionales, espirituales, libres y están dotadas de moralidad. Las personas sociales o sociohumanas también ostentan inteligencia, espiritualidad y libertad y su actuar pudiera ser o no inmoral. Y la persona divina

es quizás la persona más inteligente, espiritual, libre y moral de todas y habría sido quien creó este universo en evolución.

Tal es el esquema de entidades que Antonio Caso sugirió para la realidad que podemos percibir: cosas, individuos y personas, aunque cabe la pregunta de si dicho esquema no es, justo y por definición, demasiado simple y esquemático. Si el universo no fue sencillamente creado en toda su complejidad y sus detalles –como ya lo supo Caso, quien escribió su obra en la primera mitad del siglo XX–, sino que evolucionó a partir de las cosas físicas e inertes, hasta dar lugar a unos individuos muy singulares que habría que considerar como personas, es posible preguntar si no hubo efectivamente un paso o una transición de las cosas a los individuos y de los individuos hacia las personas. Ello obliga a concebir unas cosas muy especiales que serían protoindividuos o individuos incipientes y a destacar individuos peculiares de los que se pudiera afirmar que son protopersonas o personas incipientes. Y con respecto a estas últimas, valdría la pena averiguar sus características específicas, en contraste con las de las personas humanas, sociohumanas o divina.

Ha escrito el historiador David Christian en su fascinante libro, *Origin Story*, el cual ofrece un recuento muy reciente y completo de la historia integral del universo, con los seres humanos incluidos, desde el llamado Big Bang hasta los problemas actuales de las democracias contemporáneas, que la vida surgió en el planeta Tierra hace aproximadamente cuatro mil millones de años y lo hizo a través de un primer organismo semi-viviente conocido hoy por los científicos como Lucas, nombre que es traducción de LUCA, a su vez término que se forma con las iniciales de “Last Universal Common Ancestor” o “ancestro común universal inicial”, mismo que habría compartido varios rasgos con los actuales organismos conocidos como procariotes o pequeños seres unicelulares cuyo material genético no está protegido dentro de un núcleo y que carecen de organelos, si bien cuentan con paredes celulares definidas. Según Christian...

“...Lucas pudo haber tenido una suerte de vida, aunque no completamente, en algún lugar de una zona zombi entre quien está vivo y no lo está. Y no es una idea tan evasiva como parecería. Los virus no están

completamente vivos porque no llenan todas las casillas de nuestra definición de vida. Ellos no tienen metabolismo y cuentan con membranas extremadamente frágiles, de manera tal que no está claro que podamos describirlos como células. Son apenas algo más que paquetes de material genético que se adhiere a organismos más complejos” (Christian, 2018: 90).

Entonces, Lucas y los virus de toda la historia, como el peligrosísimo SARS-CoV-2 que causó recientemente la terrible pandemia de COVID-19, sugieren cosas singulares que comienzan a ser individuos. Serían protoindividuos o individuos incipientes, los cuales propiciaron el ámbito de los individuos o de las entidades vivas y orgánicas, según Antonio Caso.

Pero mucho más interesante se manifiesta el campo de las posibles personas incipientes o protopersonas, pues ellas no se habían entendido con claridad, incluso en tiempos del filósofo mexicano, si bien y, por supuesto, lo están mucho mejor en nuestro presente. En el año de 1842, la británica reina Victoria visitó el zoológico de Londres, donde desde hace algún tiempo se exhibía un espécimen de orangután. La célebre monarca vio de cerca a la hembra Jenny y declaró, perturbada, que “el orangután es demasiado asombroso... Es espantosa, dolorosa y repugnantemente humano” (Jones, 2011: 1). En la actualidad el naturalista Carl Safina ha explicado para el público lector el motivo de la reacción de la joven reina, pues desde el inicio de su libro del 2015, *Beyond Words. What Animals Think and Feel*, señala que al enfrentar la mirada de un chimpancé, un gorila, un elefante, un lobo o un perro, o bien de un cachalote o un delfín, los seres humanos experimentamos inevitablemente la sensación de no entablar contacto con algo, sino con alguien; con cierto individuo animal al que es del todo equivocado referirse con el vocablo “eso”, porque lo más correcto sería hacerlo con los pronombres “él” o “ella” (Safina, 2015: 1-2). La propuesta de Safina —reiterada en su libro de 2020, *Becoming Wild. How Animal Cultures Raise Families, Create Beauty and Achieve Peace*—, es que determinados especímenes vegetales y animales son indudablemente qué o bien son un qué. Por ejemplo, cualquier pino, cualquier rosa o todo insecto o pequeño crustáceo. Pero existen individuos animales, concretamente los dotados de un sistema nervioso muy complejo, un cerebro muy

grande y una vida social ampliamente desarrollada; por ejemplo y justamente, muchos grandes mamíferos terrestres y marinos y, en particular, los genéticamente más próximos a la especie humana –gorilas, chimpancés y bonobos–, que, en definitiva, no son un qué, sino que son un quién. Ellos son individuos que, recuperando la terminología sugerida por Caso –y desconocida para Safina–, pudieran y debieran considerarse personas incipientes o protopersonas y no meros individuos.

Si las personas evidencian las cuatro características señaladas de la inteligencia –llamada tradicionalmente, “razón”–, la espiritualidad, la libertad y la moralidad, no es impertinente interrogar cuáles de esos rasgos y en qué medida, estarían presentes en las protopersonas animales. La respuesta, apoyándonos en Antonio Caso, quizás propone que los animales neurológica y socialmente más complejos cuentan plausiblemente con las tres primeras notas de la inteligencia, la espiritualidad –inclusive– y la libertad y que tan sólo carecen de la cuarta y última, la moralidad. Ya lo intuyó Charles Darwin en su gran obra de 1871, *The Descent of Man*, cuando escribió que “de todas las diferencias entre el hombre y los animales superiores, el sentido moral o la conciencia (moral) es por mucho la más importante. Este sentido se concentra en la breve, pero imperiosa palabra ‘deber’, tan llena de enorme relevancia” (Darwin, 2020: 103).

Tradicionalmente se ha afirmado que los animales “carecen de razón”, pero en esta era presente en la que se discute y preocupa tanto la inteligencia artificial, hace mucho que se ha aceptado y se está investigando la inteligencia animal. Muchos animales poseen un cerebro más grande que el humano y casi tan complejo como el suyo; y no faltan tampoco los que disponen de un cerebro de gran tamaño en relación con su cuerpo. Entre los primeros sobresalen los elefantes y los cetáceos y entre los segundos, aves tales como los loros, las guacamayas o los sorprendentes cuervos. Todos estos animales y muchos más son plenamente capaces de sofisticadas operaciones lógicas y de una muy desarrollada capacidad de juicio, misma que les permite ser eficaces predadores, huidizas presas y, en general, seres que conducen sus vidas resolviendo problemas prácticos y adoptando decisiones más o menos acertadas para su sobrevivencia y la de sus crías y sus grupos y has-

ta para su desarrollo individual, por no decir –como ya sería factible– personal.

Pero además de inteligencia y razón, los animales neurológicamente más complejos son capaces de espiritualidad, claro que no tan desarrollada como la humana, pero sin duda alguna indiscutible, si por tal espiritualidad se entiende, como lo hizo Antonio Caso, una capacidad para actuar inspirados en valores o en ideales y no tan sólo obedeciendo impulsos naturales bajo la forma de instintos, apetitos, deseos o afectos múltiples. Tanto los animales domésticos que conviven con los humanos, como los que viven en cautiverio en zoológicos o laboratorios y, desde luego, los que lo hacen “en libertad” en su vida silvestre, dan inequívocas muestras de emprender acciones por el mero gusto, el disfrute o inclusive la diversión que ello les procura. Esos animales guían sus acciones por egoístas valores corporales y deleitables, que en ocasiones van elevándose hasta las esferas de lo estético –lo desinteresado, diría Caso– e incluso de lo moral y altruista, como lo prueban chimpancés que se detienen a contemplar una bella puesta de sol (Safina, 2015: 55), bonobos hembra que se acercan a acariciar al bebé de la primatóloga humana que trata con ellas (de Waal, 2014: 78) o familias de elefantes que juegan respetuosa y enigmáticamente con los restos óseos de sus antepasados (Safina, 2015: 67-68).

La mascota que tenemos en casa nos deja muy en claro que quiere cosas y que está deseosa de ciertas actividades a determinadas horas de su resuelta y organizada vida en compañía de quienes somos sus dueños. Y acabamos de afirmar que los animales silvestres, neurológicamente más complejos, despliegan también sus vidas “en libertad”, tomando decisiones cruciales, más fáciles o difíciles de adoptar y tratando de preservar sus vidas, haciéndolas lo más llevaderas y completas posible. Todo ello ratifica, en efecto, que muchos animales tienen o muestran libertad. Pero, curiosamente, esa libertad no es moral. No es una libertad moral, sino que es una libertad no moral o amoral. Los animales llegan a hacer cosas bastante crueles, pero no decimos que sean inmorales. Un impactante ejemplo es el infanticidio, la matanza de críos especialmente por parte de los machos dominantes que se convierten en nuevos líderes de sus grupos de congéneres, bajo la lógica evolutiva de hacer que las hembras conciban sus nuevas crías más rápidamente, al deshacerse

de las que aún están lactando y fueron procreadas por otros machos diferentes o derrotados. Esta práctica está muy identificada en los leones y los chimpancés, pero según el primatólogo Richard Wrangham, ha sido comprobada en casi 130 especies de mamíferos y 60 de primates, incluyendo a los propios chimpancés y los gorilas (Wrangham, 2019: 228-229).

¿Por qué la libertad de las protopersonas que son los animales neuro-lógicamente muy complejos es una libertad no moral y no una libertad moral como la humana? Pues, básicamente, porque por la modalidad que ostentan las dos notas personales de la inteligencia y la espiritualidad en dichos animales, que son personas incipientes, ella resulta insuficiente para que adquieran conciencia de cuanto es su deber, como lo sugirió Darwin. Las protopersonas del universo no tienen conciencia del deber porque carecen además de una conciencia de los derechos que poseen sobre todo sus congéneres, aunque también los individuos y las personas de otras especies de seres vivos. Cualesquiera deberes surgen de los derechos a respetar en otros seres animados o en uno mismo. Como inclusive nuestros parientes biológicos más cercanos, los gorilas, los chimpancés y los bonobos no alcanzan a percatarse de los derechos de otros seres vivos o de sí mismos, no se dan cuenta de lo que sería su deber, y por lo tanto no adquieren aún la característica tan personal de la moralidad. Su libertad es una libertad no moral, pero no una libertad moral, como la de los seres humanos. Sus actos libres no cometen todavía injusticias o en rigor, sí llegan a cometerlas, en efecto, pero se trata aquí de protopersonas incapaces de darse cuenta de eso y tan sólo a los humanos —a las personas humanas— les parecerá que han cometido actos injustos o “inhumanos”, no obstante que resulte bastante impropio reclamarle humanidad a quienes no forman parte de la misma, ni pueden actuar como lo hace y debiera hacerlo ella; es decir, con libertad moral o libertad nítidamente acompañada de moralidad.

Parece, entonces, posible proponer, con respecto a algunos animales en la naturaleza, que son protopersonas y también rectificar el cuadro de las entidades integrantes del universo, según Antonio Caso. Esas entidades no sólo son las cosas, los individuos y las personas. Hoy sabemos que, más adecuadamente, son las cosas, los protoindividuos, los individuos, las protopersonas y las personas. Y las protopersonas son

individuos inteligentes, espirituales y libres, aunque no lo sean morales. Están encarnadas en los animales neurológicamente muy complejos y a veces en los más cercanos, de manera genética, a los seres humanos, quienes ya somos convincentemente personas que contamos no con tres, sino con las cuatro características ontológicas o metafísicas de la mayor inteligencia que no es conocida, una muy plena espiritualidad, la muy defendible libertad y una ineludible moralidad.

Si como escribiera Antonio Caso en *La persona humana y el Estado totalitario*, “las libertades políticas y civiles son meros corolarios de nuestra personalidad humana” (Caso, 2017: 192), de nuestra esencial libertad humana, queda claro, entonces, que los humanos tenemos en los tiempos que corren la obligación, a través de nuestros estados políticos y en especial los democráticos, no sólo de proteger las libertades y los derechos de las personas humanas y sociohumanas, propiciando con ello su desenvolvimiento y cabal desarrollo y evitando su menoscabo en los estados dictatoriales e incluso su nulificación en los totalitarios, sino que además tenemos el inmenso deber moral de proteger la libertad no moral y los derechos en general de las protopersonas o las personas incipientes, que son muchos animales que nos acompañan en la naturaleza o hasta en nuestros hogares y que ponen de manifiesto las invaluable riqueza y significación del universo que nos rodea.

Referencias bibliográficas

Caso, Antonio (1972), “La existencia como economía, como desinterés y como caridad”, en *Obras Completas*, volumen III, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 23-120.

_____ (2017), *La persona humana y el Estado totalitario*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, México.

Christian, David (2018), *Origin Story. A Big History of Everything*. Little Brown Spark, Nueva York, Boston y Londres.

Darwin, Charles (2020), *The Descent of Man, and Selection in Relation with Sex*. Sin editorial ni lugar de edición. Edición para Kindle.

- De Waal, Frans (2014), *The Bonobo and the Atheist. In Search of Humanism Among the Primates*. W. W. Norton and Company, Nueva York y Londres.
- Hernández Prado, José (2019), “El otro gran libro de Antonio Caso”, en Cuellar Moreno, José Manuel y José Hernández Prado (editores), *Antonio Caso más allá de su siglo. Filosofía, cristianismo y revolución en México*. Pergamino Editora, México, pp. 139-164
- Krauze, Enrique (2007), “Antonio Caso, el filósofo como héroe”, en *Mexicanos eminentes*. Tusquets Editores, México, pp. 115-136.
- Jones, Steven (2011), *The Darwin Archipelago*. Yale University Press, New Haven, Massachusetts.
- Safina, Carl (2015), *Beyond Words. What Animals Think and Feel*. Henry Holt and Company, Nueva York.
- _____ (2020), *Becoming Wild. How Animal Cultures Raise Families, Create Beauty and Achieve Peace*. Picador, Nueva York.
- Wrangham, Richard (2019), *The Goodness Paradox: How Evolution Made Us Both More and Less Violent*. Profile Books, Londres.

Mesa del Cuerpo Académico: Estudios transdisciplinarios sobre la filosofía y los problemas de la realidad mexicana (UAEMex)

Las contradicciones de la migración: hacia una comprensión dialéctica

**Carlos A. Garduño Comparán*

Facultad de Humanidades

Universidad Autónoma del Estado de México

La migración es un fenómeno que por su naturaleza reta nuestras nociones de identidad, pues pone en entredicho lo que consideramos propio y ajeno, lo nuestro y lo otro. ¿Un migrante que parte hacia Estados Unidos, sigue siendo parte de “nosotros”? ¿El migrante que llega y se establece en México, sigue siendo “otro”? ¿Podemos seguir siendo los mismos cuando nuestro entorno se empieza a globalizar, por la creciente llegada de inmigrantes? Finalmente, ¿existe realmente una esencia o una naturaleza de ese “nosotros” y ese “otro”? ¿O son nociones en constante cambio y llenas de contradicciones?

Sin duda, el fenómeno migratorio es uno de los más distintivos de la realidad de nuestro país. El principal corredor migratorio del mundo es el conformado en la frontera entre México y Estados Unidos, y México es el segundo país con más migrantes del mundo. Por su propia dinámica, todo lo que ahí acontece en el constante flujo migratorio, rebasa los límites de la forma sociopolítica del Estado-nación, que a pesar de que intentó imponerse como identidad hegemónica de las sociedades modernas, constantemente entra en crisis ante la realidad de la migración, que se resiste a encajar en ella.

Retomando el término propuesto por Ronald Robertson, podríamos decir que, ante el reto de ofrecer un marco epistemológico para abordar la migración, más que intentar “localizarla” hemos de “glocalizarla”, pues actualmente no acontece en entornos regionales, de identidades claramente distinguibles, sino en situaciones globales donde la certeza

que ofrecen las representaciones tradicionales es puesta en duda y sometida a mutaciones impredecibles.

Hoy en día, incluso podemos hablar de ciertas ciudades que, más que representar la identidad de la nación donde se ubican, son en realidad ciudades globales, como Londres, Berlín, Nueva York, Los Ángeles o Dubái. En relación a esta última, es destacable que alrededor del 90% de la población de los Emiratos Árabes Unidos sean inmigrantes. ¿Cómo pensar entonces la identidad de un orden sociopolítico como éste? ¿Todavía es útil la noción de Estado-nación? ¿O no es más que un concepto obsoleto, producto de las crisis y revoluciones del siglo XIX?

Eduardo Mendieta y Santiago Castro-Gómez han señalado que más que espacios de asentamiento, aquellos que son habitados por inmigrantes son “zonas de contacto”; territorios globales atravesados por múltiples pertenencias culturales e intereses de asociación. Podríamos calificarlos como espacios intermedios o de intermediación, donde se configuran identidades transversas.

Ahora bien, es fundamental señalar que la movilización en esos espacios es siempre asimétrica y por ello antagónica. No solo se trata del proceso de re-localización de un grupo de personas que fueron des-localizadas, sino que toda interacción es afectada por estructuras de poder. Considérese al respecto que 3 de cada 5 migrantes internacionales se encuentra en un país desarrollado de las regiones de Europa, Asia y América del Norte, y que la región de América Latina y el Caribe es la segunda que menor número de migrantes recibe, sólo por encima de Oceanía.

Es claro que la razón fundamental de esta asimetría es la capacidad de producción y distribución de capital de los grandes centros receptores, lo cual condiciona las actuales formas de hegemonía a las que la comunidad internacional se somete, así como el modo en que afecta el destino de los migrantes. Contrario a la dinámica capitalista clásica, basada en la expansión imperialista de Occidente hasta su crisis en el siglo XIX, la actual situación ya no responde a la relación metrópoli-colonia, que llevó a varios intelectuales del siglo XIX y principios del XX a pensar la interacción del inmigrante y el lugar de acogida en función de la noción de autenticidad de los pueblos, las culturas, las naciones y

hasta las razas. El marco de referencia actual no puede ser más que poscolonial, pues las fronteras identitarias empiezan a volverse borrosas.

Como señala Gayatri Spivak, la actitud frente a la globalización, por su complejidad, es siempre dual: de “crítica permanente frente aquello que no se puede dejar de desear”. La migración, así, es el síntoma por excelencia de este deseo que define nuestra situación global; no lo aceptamos del todo y difícilmente lo podemos integrar en las categorías y definiciones con las que intentamos pensar lo que somos. Por un lado, queremos definir de manera autónoma lo que somos como individuos y sociedades, en límites que articulen modos de vida consistentes con nuestra historia y tradiciones, lo cual podríamos definir como el mito de la soberanía. Por otro lado, la dinámica real de producción parece engendrar irremediamente el impulso a continuar nuestros proyectos más allá de esos límites, en espacios y dinámicas cada vez más complejos, cambiantes e indeterminados.

Para aterrizar estas nociones en el problema mexicano, me gustaría ilustrarlo a partir de la figura de José Vasconcelos. Éste es interesante no solo por sus afirmaciones y teorías, sino por lo que su vida y obra representan de su momento histórico. Como muchos de sus contemporáneos en México y el mundo, entendió que vivía un momento revolucionario porque identificó que la civilización estaba sufriendo cambios fundamentales; que el proceso modernizador demandaba a los pueblos reconceptualizar lo que de sí mismos pensaban. Incluso, a nivel individual se pensó a sí mismo como un Ulises criollo, un descendiente de migrantes altamente consciente de un origen castizo, referido a un lugar y tradición claramente determinable, pero irremediamente separado de él, como Ulises de Ítaca, en un viaje que pone riesgo el destino de esa supuesta identidad.

La vida y reflexión de Vasconcelos dan cuenta ya de un tipo de migrante, en la coyuntura entre la definición de las naciones y una dinámica global que las terminará rebasando. Pongamos como ejemplo el testimonio de su estancia en Toluca, durante su juventud, a causa de que su familia tenía que cambiar de residencia por cuestiones laborales:

Población inhospitalaria, no aldea ni metrópoli, pero con los defectos de ambas [...] Por el paseo toluqueño desfilaban indios embrute-

cidos bajo el peso de sus cargamentos, que no saludan por timidez, y propietarios en coche que no saludan por arrogancia. Entre ambos, una clase media desconfiada, reservada, silenciosa, empobrecida.

La posición de Vasconcelos en este tipo de observaciones que abundan en su obra, producto de sus múltiples viajes por México y el mundo, suele ser de una especie de extranjero que, precisamente por no pertenecer de lleno a la dinámica local, la diagnostica con la precisión del estudioso distanciado. Ni indio ni propietario ni clasemediero empobrecido, Vasconcelos no tenía lugar en la estructura colonial de esa sociedad, y por ello mismo podía entender bien que ésta ya resultaba insuficiente para el porvenir, del cual él mismo es un anunciante.

Actualmente es fácil alabar los méritos de “Nuestra América” de José Martí, quien atinadamente solicitó una actitud estratégica por parte de los pueblos latinoamericanos para pensar formas más eficientes de integración de su diversidad étnica, cultural y socioeconómica, sin caer en las tentaciones del esencialismo; y a su vez, también es fácil ridiculizar la raza cósmica de Vasconcelos por postularla como esencia histórica. Sin pretender defenderlo, al menos creo que podemos reconocer que identificó, incluso mejor que Martí, la necesidad de una concepción identitaria transnacional, a través de la cual intenta concebir las dinámicas sociopolíticas, no sólo fuera de los límites de la nación, sino también —y eso es uno de los rasgos más destacables del pensamiento de Vasconcelos— en un diálogo constante con los espíritus de épocas pretéritas. Basta referir cómo en su exilio en Nueva York a causa del triunfo carrancista, por un tiempo encontró su patria ideal, no en la dinámica socioeconómica —la cual más bien le trajo múltiples conflictos conyugales y de identidad— sino en la lectura de los clásicos en la biblioteca pública.

El fracaso teórico de Vasconcelos radica en que su posición existencial es romántica y hasta quijotesca. Da cuenta de la crisis identitaria de su momento, pero en la búsqueda de una respuesta, se pierde en el laberinto de los textos del pasado. Es de interés, sin embargo, porque ejemplifica una forma típica de lo que podemos denominar un imaginario migrante. Alberto Moreiras lo ha descrito como el espacio en que se problematizan las relaciones centro-periferia y dentro-fuera, a cau-

sa del constante desplazamiento de fronteras que implica el fenómeno migratorio. Por ejemplo, en la actual dinámica global las fronteras se han desplazado para el norte y lo de “adentro”, sobre todo en las rutas hacia los centros de producción, empieza a lucir cada vez más como lo de “afuera”.

En términos epistemológicos, esto implica que debe haber un reajuste constante de la articulación entre región de estudio y región de enunciación. Supongamos que la región de referencia es lo mexicano y la de enunciación Nueva York. Un acercamiento eficaz debería evitar que lo mexicano se vuelva distante y susceptible de idealización (positiva o negativa) y que Nueva York deje de reconocer que constantemente es penetrado y reconfigurado por lo primero. Casos como el de Vasconcelos muestran que mientras se escribe desde el norte, fácilmente se idealiza el pasado y el sur como orígenes y destinos anhelados e inalcanzables, y se pierde de vista la interacción concreta con una ciudad global como Nueva York, donde las referencias culturales, nacionales y raciales son insuficientes para caracterizarla.

Como afirma Juan Flores acerca de la conformación del imaginario latino en EEUU: “la comunidad latina o hispánica existe porque en gran parte de la historia del hemisferio [...] la gente se ha movido de América Latina a Estados Unidos, mientras que porciones de Latinoamérica han sido incorporadas en lo que han llegado a ser los Estados Unidos”. Las nociones de lo latino, la hispanidad, lo mexicano, a la luz de la dinámica migratoria, son análogas a las de la raza cósmica en el sentido de que funcionan como referentes de comunidad, es decir, en tanto que permiten representar la identidad propia de manera colectiva, más allá de la pertenencia a un Estado-nación, en términos de lo común y de la unidad. Lo fundamental, entonces, es desde dónde se establece esa unidad y eso común, y a quiénes se intenta hacer encajar ahí.

Para evaluar esta cuestión, hemos de preguntarnos: ¿Cuál es la posición de enunciación más adecuada y consistente con aquello a lo que se pretende referir? Flores señala cómo la identidad mexicoamericana no puede ser plenamente definida en función de la migración, porque su existencia no se debe solo a los que cruzaron la frontera, sino a que “ellos fueron cruzados por la frontera”. A su vez, aun y cuando en su

caso, al igual que en el de Vasconcelos, hay una tendencia a proyectar el origen cultural y nacional como eje de su identidad, la conciencia de la distancia y las diferencias les permiten establecer relaciones de negociación e intercambio, lo cual, propiamente hablando, pone en marcha una dialéctica donde las contradicciones suelen llegar a ser fructíferas. Por ello, como agrega Flores: “Para los latinos en los Estados Unidos, el pasaje a y desde el norte ‘asume tal importancia en el imaginario social que la migración es frecuentemente confundida con la vida misma [...]’”.

Ciertamente, desde la posición del migrante no se puede dar cuenta de todos los elementos involucrados en la configuración de identidades en entornos globalizados, pero su carácter nómádico ofrece una perspectiva privilegiada para entender la dialéctica entre referencia al origen y la necesidad de negociación e intercambio con el entorno concreto. Por ello, nociones como la de lo latino, cuando se piensan desde la lógica del migrante, funcionan como espacios de intersección de identidades, lo cual quizás es lo que Vasconcelos quiso dar a entender con su idea del mestizaje. En cambio, hay que sospechar cuando lo latino o lo mexicano se pretende establecer desde el estudio académico y estadístico llevado a cabo por las más variadas instituciones, desde el gobierno y las universidades hasta las organizaciones de la sociedad civil, pues todas lo representarán inevitablemente desde su propio nicho de interés.

Como afirma Daniel Mato, las identidades no son legados, sino representaciones socialmente producidas y disputadas: “estas construcciones de identidad informan y legitiman las prácticas de organizaciones e individuos que son importantes productores y diseminadores de representaciones públicas, así como productores de agendas políticas”. El problema fundamental, entonces, no es sólo cómo los gobiernos o las instituciones intentan legitimarse, por ejemplo, al promover u oponerse a la integración de lo que consideran mexicano a lo estadounidense, o cómo el gobierno mexicano decide lidiar con los migrantes centroamericanos y caribeños; de mayor importancia es cómo esos migrantes, desde su posición, son capaces de dar forma a una representación transnacional de su propia identidad, la cual, aun manteniendo cierto vínculo con sus lugares de origen, les permita integrarse a una forma de identidad comunitaria a través de la que puedan realizar intercambios

eficaces en lo económico, lo político y lo social, en virtud de su estructura nomádica y en correspondencia con las condiciones impuestas por la globalización.

Siguiendo una sugerencia de Fernando Coronil, para analizar estas identidades y entender su constitución, hemos de compararlas con representaciones cartográficas. La forma de un mapa, más que designar un referente, lo construye desde varias perspectivas. Tal construcción significativa del mundo se basa en asimetrías, por lo que más que establecer esencias, relaciona diferencias, señalando tensiones entre lo local y lo global, lo propio y lo ajeno, lo conocido y lo desconocido, lo dominante y lo sometido, etc. La idea, por supuesto, es reconocer el carácter de esas asimetrías y ubicarse en relación a ellas de forma estratégica y no como si fueran un destino impuesto.

Para finalizar, me gustaría mencionar tres ejemplos de construcción de la conciencia de la identidad propia a partir del reconocimiento de las tensiones provocadas por tales asimetrías. En *La conquista de América*, Torodov muestra con claridad, a partir del análisis de distintas figuras representativas del proceso de descubrimiento, conquista y colonización —Colón, Cortés y de las Casas respectivamente—, cómo cada uno desarrolló una estrategia de representación que le permitió asumir una posición ventajosa al establecer una asimetría entre su posición y las poblaciones originarias. Es decir, su comprensión de la dialéctica implícita en la representación de identidades, superior a la de los pueblos originarios, les dio una ventaja competitiva en los procesos de comunicación, negociación, integración y dominación, a costa, claro, del sometimiento, la falta de reconocimiento y degradación de las condiciones de vida de estos últimos.

La historia, sin embargo, a causa precisamente de su desarrollo dialéctico, suele dar oportunidades de revertir las circunstancias a los vencidos. Tomemos el caso de Frantz Fanon y cómo tomó conciencia de su negritud (*noirceur*, *Blackness*). La ocasión ocurrió, nos dice, cuando tuvo oportunidad de sentir la mirada del hombre blanco al migrar a Estados Unidos. De inmediato sintió una especie de carga sobre él, gracias a la cual reconoció que, en el mundo del hombre blanco, el hombre de color encuentra dificultades en el desarrollo de su esquema corporal.

Es decir, Fanon, en tanto migrante proveniente de una región sometida por los procesos coloniales, al viajar al entorno de vida de los pueblos dominantes, se enfrenta con la evidencia de que su identidad está de entrada determinada por un conocimiento implícito que lo ubica en una situación desventajosa, al cual describe de la siguiente manera: “una estructuración definitiva de uno mismo y el mundo —definitiva porque crea una dialéctica real entre mi cuerpo y el mundo”. El reconocimiento de la dialéctica, lejos de llevarlo a una aceptación conformista de su destino, le permitió comprender el sentido de su posición en la historia y de su lucha: “Descubrí mi negritud, mis características étnicas”. Aquí es fundamental destacar que la referida identidad de Fanon no corresponde con las tradiciones y costumbres de su lugar de origen, sino con lo que la dinámica global exigió de él a partir de que lo empujó a migrar y a convivir de lleno con la asimetría racial. Por ello, Fanon nos explica: “Decidí, dado que era imposible para mí deshacerse de mi complejo innato, afirmarme como un HOMBRE NEGRO”. La comprensión de la asimetría racial que pudo descubrir solo desde la situación de inmigrante, le permitió precisar su identidad en la dinámica global, como agente de lucha y resistencia, y con ello superar la condición de sometimiento.

Finalmente, quiero mencionar cómo la activista franco-argelina Houaria Bouteldja, en el manifiesto de título *Los blancos, los judíos y nosotros*, reconceptualiza la noción de indígena, para convertirla no solo en término de identificación de los miembros de su partido en Francia (*Los indígenas de la república*), sino la base de una praxis estratégica y transnacional para posicionarse tanto de manera local como internacional frente al capitalismo, bajo la idea de que su lógica es fundamentalmente colonialista y racial. De manera semejante a Fanon, lejos de pretender funcionar más allá de categorías raciales o exigir su erradicación, las asume como propias, pues son las que de hecho determinan la condición de inmigrante de su familia en un país dominado por la perspectiva del hombre blanco. Con ello, no solo entiende que su identidad depende de las asimetrías generadas por la dinámica capitalista a lo largo de la historia —por lo no puede regresar directamente, en un gesto fundamentalista, a sus raíces islámicas—, sino que lo que tiene sentido desde su posición particular, más que aspirar a integrarse al modo de vida francés tal como ha sido definido por la burguesía blanca, es integrar

una comunidad sociopolítica entre quienes en Francia y el mundo comparten una posición análoga a la suya, en franca resistencia a la lógica del colonizador. Para definir la identidad de esta comunidad tiene sentido usar el término indígena porque, como veíamos con Todorov, solo existe como resultado de la dialéctica entre el originario y el invasor. El indígena es tal a los ojos del colonizador, como el negro lo es a los ojos del hombre blanco.

Así pues, si el flujo migratorio se mueve en función de asimetrías de naturaleza global, con dirección a los grandes centros de producción de capital, y si ello es uno de los rasgos fundamentales de la realidad mexicana actual, podríamos decir que, en cierto sentido, somos en parte indígenas y negros, y que tenemos más en común con los indios, ucranianos, kazajos, turcos, afganos, chinos, polacos y una larga lista de nacionalidades, de lo que solemos pensar o aceptar.

Referencias

- Bouteldja, Houria. Los blancos, los judíos y nosotros. Hacia una política del amor revolucionario. Akal, México, 2017.
- Castro-Gómez, Santiago & Mendieta, Eduardo. “Introducción: la translocalización discursiva de ‘Latinoamérica’ en tiempos de globalización”, en *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Universidad de San Francisco/Porrúa, México, 1998.
- Coronil, Fernando. “Más allá del orientalismo”, en *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Universidad de San Francisco/Porrúa, México, 1998.
- Fanon, Frantz. “The Fact of Blackness”, en *Identities: race, class, gender, and nationality*. Blackwell, Malden, 2003.
- Flores, Juan. “The Latino Imaginary”, *Identities: race, class, gender, and nationality*. Blackwell, Malden, 2003.
- Mato, Daniel. “Transnational Identities”, en *Identities: race, class, gender, and nationality*. Blackwell, Malden, 2003.

Moreiras, Alberto. “Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden”, en *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Universidad de San Francisco/Porrúa, México, 1998.

Panorama migratorio. SEGOB: México, 2018: PM01.pdf (segob.gob.mx).

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América: el problema del otro*. Siglo XXI, México, 2000.

Vasconcelos, José. “En Toluca”, en *Ulises criollo*. Promexa, México, 1979.

_____. “La patria ideal”, en *Textos: una antología general*. SEP/UNAM, México, 1982.

Mesa Observatorio Filosófico de México: Marxismo y filosofía en México

Entre el dogmatismo y la academia

Aureliano Ortega Esquivel

Durante toda la primera mitad del siglo XX, la mayoría absoluta de los marxistas mexicanos gozó de una plácida y despreocupada ausencia de cuestionamientos de orden teórico. Su quehacer, absorbido por la praxis y por la necesidad apremiante de mantener a flote su organización emblemática, el Partido Comunista Mexicano, convirtió la militancia revolucionaria, en orden a las ideas, en lo que Revueltas ha caracterizado como como “pensamiento bárbaro” en el caso de los militantes de base y “pensamiento acriticamente reflexivo” en el caso de los dirigentes; dos formas de dogmatismo agudo en el más amplio sentido de la palabra.

Sin haber necesariamente una justificación, es posible señalar motivos y circunstancias de carácter intelectual e histórico para explicar la persistencia del dogmatismo entre los comunistas mexicanos, principalmente en la ausencia de una tradición intelectual de izquierda, en la condición subordinada y marginal que el comunismo mexicano representó en el seno de la Tercera Internacional y, como resultado de ambos elementos, la ausencia de un “apremio teórico” capaz de desencadenar la necesidad de pensar por cuenta propia. Dado que a través de manuales y mandatos expresos provenientes de la Unión Soviética el marxismo-leninismo-estalinismo proveía con sobrada suficiencia todo lo que era necesario saber para conducirse “ejemplarmente” en el terreno de la lucha de clases, la lectura y el estudio de la obra de Marx o cumplir con la condigna de la “unidad teoría-práctica” no contaron con las condiciones mínimas para convertirse en algo más que un reclamo retórico. A ello habría que sumar la ausencia, hasta antes de los años treinta, de libros y revistas en las que fuera posible encontrar algo más que propaganda y lugares comunes. Ciertamente, durante la época dorada de El Machete, entre 1924 y 1934, sus editores se preocuparon por incluir colaboraciones de marxistas connotados o dirigentes esclarecidos, como

Lenin, pero lo hicieron de manera tan dispersa y episódica que nunca sería posible, a partir de ahí, conformar una “cultura marxista” propiamente dicha. Porque realmente no había dudas, ni preguntas, ni cuestionamientos de orden teórico-metodológico; a lo mucho apropiación y adopción de “frases hechas”, de fórmulas cerradas cuya aplicación llevó “el análisis concreto de la situación concreta” a oscuros callejones sin salida. Tragedia que se ilustra con la heroica, pero a la vez incoherente y ciega lucha de “clase contra clase”.

Con los años treinta llegaron nuevos aires, aunque no precisamente desde la URSS sino a través iniciativas propias. Desde 1929 Enrique Navarro editaba fascículos, en entregas periódicas, de obras de autores marxistas y aun del propio Marx; en 1932 fundó la Librería Navarro y, en 1934, la editora Frente Cultural, con lo que pasó a la edición de libros completos cuyo catálogo, además de la abultada presencia de autores soviéticos y marxistas europeos y norteamericanos incluía obras de Marx y Engels. Mientras, Vicente Lombardo Toledano había abrazado el socialismo como causa y el materialismo histórico como doctrina desde 1930, lo que en 1933 lo llevó a debatir acaloradamente con Antonio Caso a través de las páginas de dos diarios nacionales; polémica a la que se sumaría Francisco Zamora, marxista nicaragüense exiliado en nuestro país. Ecos lejanos, sin embargo, de una voz casi inexistente, ya que la sombra de Stalin, para no hablar de sus matones políticos y policiacos, habían llevado las cosas a un grado tan alarmante como los Procesos de Moscú. Porque es precisamente desde la oposición de izquierda y de la presencia de Trotsky en México que se abre una pequeñísima posibilidad de conocer “otras fuentes” a través de la fundación de la editorial América, de Rodrigo García Treviño, en 1938, cuya presentación en sociedad cobró cuerpo en un libro que sumaba a “marxistas” y “antimarxistas” y cuyo título era, ni más ni menos: El materialismo histórico. Según los grandes marxistas y antimarxistas.

A esta empresa, desde otro ángulo, podría sumarse la de algunos intelectuales del régimen cardenista cuyas preocupaciones giraron en torno de la historia y su teoría, principalmente Alfonso Teja Zabre, en quien se aprecia una muy tímida apuesta por el anti dogmatismo; Rafael Gómez Pedrueza, quien escribe dos obras muy importantes en su tiempo: Sugerencias revolucionarias para la enseñanza de la historia y

La lucha de clases en la historia de México; o bien, Narciso Bassols y su grupo, si bien jamás declarados abiertamente marxistas, trataron, de algún modo, de abrirle espacios a la discusión política informada, tal y como habría sucedido, en el caso de materialismo histórico, con la revista Futuro, de Lombardo Toledano (1938-1946).

Sin embargo, es una vez más José Revueltas, el Revueltas de los años cuarenta, en cuyos ensayos encontramos la más firme apuesta por superar el dogmatismo que aqueja al marxismo mexicano. Escribe el comunista duranguense en un texto de 1942:

Mas naturalmente ningún principio teórico —desde el punto de vista de la más estricta dialéctica— puede aplicarse formalmente a cualquier situación dada, sino que su papel se reduce al de instrumento para poder apropiarse en sus rasgos peculiares, en su esencia distintiva, una realidad dada... El marxismo no puede considerarse como un dogma inmóvil, como un cuerpo doctrinario rígido e inflexible. Siendo la teoría de la clase más revolucionaria —el proletariado—, su esencia es vital, creadora y fecunda como lo es el proletariado mismo.

Los años cuarenta y cincuenta, con escasas excepciones, vuelven a ser campo fértil para el dogmatismo. Si bien la década anterior había traído un renovado interés por la teoría y por la discusión de ideas frescas, las recurrentes crisis en las que recalca el PCM, la “solidaridad” que reclama la guerra mundial y el “ramalazo” que para algunos intelectuales de izquierda significó el giro derechista y anti obrero de los regímenes de Manuel Ávila Camacho y Miguel Alemán, cancelaron en muy poco tiempo los espacios que se habían abierto apenas unos años antes. La condena a Los días terrenales, de Revueltas, y el desfile de incoherencias doctrinarias que enderezaron en su contra “connotados marxistas” dejaban claro que el sueño había terminado, y que si alguien intentaba corregir el rumbo tendrá que hacerlo desde la marginalidad político-militante. Algo así intentó hacer el absolutamente desconocido marxista (¿argentino?) Isaac Livenson desde 1947, asociado con Juan Ortega Arenas y el Frente Obrero de México: estudiar a los clásicos, pero, además, esforzarse por llevar la “cultura marxista” al seno mismo del movimiento obrero a través de la difusión y el estudio sistemático ni más ni menos que de El capital, a partir de una lectura alternada con

resúmenes que la dupla Livenson/Ortega editaban. La aventura terminó en 1949 cuando el gobierno de Miguel Alemán, instruido por la embajada norteamericana, deportó a Livenson y encarceló temporalmente a Ortega Arenas.

Mas allá de estas empresas marginales, en 1947 se había realizado, organizada por Lombardo, una promisorio “Mesa redonda de los marxistas mexicanos”, en donde la ausencia casi absoluta de temas de orden teórico o doctrinario contrastó palmariamente con los debates tácticos y estratégicos, si puede considerárselos así, en torno a la siempre pospuesta “unidad” de la izquierda. De la mesa redonda no se derivó la unidad de la izquierda sino la fundación del Partido Popular.

Fue quizá el terrible trauma político-organizativo producido por la derrota del movimiento ferrocarrilero en 1958 y 1959 lo que, al margen de provocar otro ciclo de crisis y purgas en las dos organizaciones comunistas existentes, el PCM y en Partido Obrero-Campesino de México (POCM), volvió a poner en el orden del día las cuestiones en torno a la necesidad de superar el dogmatismo, el practicismo ciego y el “pensamiento acriticamente reflexivo” de la izquierda mexicana. A la empresa se sumaron unos cuantos intelectuales, miembros, o no, de PCM, pero desde la marginalidad y el exilio que significaba su condición de disidentes perpetuos. Sin embargo, el giro definitivo se daría en torno a la constitución de la Liga Leninista Espartaco (otra vez Revueltas) en 1960.

La formación de la LLE constituye un hiato no sólo porque su plataforma incluye como clausula eminente el estudio y la investigación inspirados en una “vuelta a los clásicos”, sino porque entre sus miembros destacaba la presencia de jóvenes profesores universitarios que, además de una militancia precoz, contaban con una sólida formación académica y un significativo dominio del marxismo, lo que contrastaba con la anquilosada ideología de los militantes o el dogmatismo burocratizado de las dirigencias ancestrales. Paso que tuvo que ver directamente con su alejamiento y presunta ruptura con el régimen de la URSS, su recuperación de Trotsky y Rosa Luxemburgo y su acercamiento a las ideas de El Gran Mao.

Desde muy pronto, ya en los años veinte, profesores universitarios, intelectuales y artistas habían militado en el PCM u otras organizaciones declaradas “marxistas” sin que ello hubiera tenido un impacto visible en el desarrollo de la teoría o las manías dogmáticas de sus organizaciones; sin embargo, quienes formaron la LLE y más tarde la Liga Comunista Espartaco, se esforzaron —con relativo éxito— por fundamentar su praxis en la lectura a fondo de los clásicos y en “el análisis concreto de la situación concreta”; obrando a su favor el auxilio cómplice de quienes habían recuperado el estudio de Marx en la entonces Escuela de Economía, del grupo de intelectuales “de izquierda” que se agrupaban en la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales y, sobre todo, de quienes en la Facultad de Filosofía habían sido sus maestros: Adolfo Sánchez Vázquez y Elí de Gortari. Con ello el “marxismo” se asentó y consolidó en el ámbito universitario, pero sin haber resuelto ninguno de los problemas de dogmatismo agudo que imperaba en las organizaciones comunistas ni los problemas de dogmatismo moderado que persistieron en los espacios académicos.

Sin embargo “el 68” y otros acontecimientos sucedidos entre los años sesenta y setenta terminaron por cambiar el cuadro. Entre estos destacan la reacción, tardía, que suscitó en llamado “Informe secreto” que Nikita Krushov presenta en febrero de 1956 al Politburó del PCUS; la Revolución Cubana, el conflicto chino-soviético y la difusión y amplia audiencia que merecieron el llamado Marxismo Occidental, el renovado “Marxismo humanista” proveniente del bloque de países “socialistas”, “el caso Althusser” y la presencia, en México, de destacados marxistas latinoamericanos entonces exiliados — difusión propiciada por la orientación “de izquierda” de editoriales como Era, Siglo XXI y varias casas editoriales españolas y sudamericanas.

El 68 mexicano había mostrado, como diez años antes la huelga ferrocarrilera, que el movimiento comunista, en su conjunto y a pesar de los esfuerzos realizados, no había contado con una herramienta teórica lo suficientemente sólida para analizar y caracterizar lo sucedido y, mucho menos, para dar respuesta a los retos por venir. De modo que hubo que volver a pensar en “regresar a los clásicos”. Pero las circunstancias habían cambiado lo suficiente para que ese intento correspondiera mayoritariamente a la academia; no sólo porque en ella se concentraba

el grueso de los intelectuales que por su formación universitaria eran capaces de llevar a cabo un “programa fuerte” de recuperación teórico-discursiva del marxismo, sino en razón de que el amplio espectro de organizaciones “de izquierda” que ahora ocupaba la escena continuó entregado por completo al practicismo, mientras los intelectuales orgánicos del PCM también se concentraban, con excepciones mínimas, en la academia. Sin embargo, la brecha ancestral entre academia y movimiento obrero sólo conoció, a través de episodios aislados, una brevísima pausa durante los años de 1974 y 1976.

En todos estos casos, el anti-dogmatismo no formó parte, de inmediato, del orden de sus preocupaciones. Por supuesto, su extremadamente lenta asimilación tuvo que ver, directamente, con el estudio sistemático de las obras de los clásicos y de una pléyade de pensadores críticos, pero, sobre todo, de lo que se tomó en préstamo, ya fuera de manera integral o fragmentaria, de las corrientes marxistas señaladas arriba: el Marxismo occidental, la teoría crítica, el marxismo humanista y el marxismo anti humanista de Althusser, a cuya lectura y estudio se sumó, en muy poco tiempo, la obra de Gramsci y de otros marxistas heterodoxos. Podría afirmarse que ya a finales de los años setenta eran muy pocos quienes sostenían las posturas dogmáticas heredadas del estalinismo; las que sobrevivieron, ahora calladamente, a la sombra del marxismo-leninismo amparado por Academia de Ciencias de Moscú y del “pensamiento acriticamente reflexivo”. Porque la lectura de los clásicos y del conjunto de los “nuevos clásicos” no es un remedio en sí mismo, ya que esta lectura puede hacerse de manera dogmática, que es lo común, o de manera crítica, que es una rareza. Porque el dogmatismo no es una elección del todo consciente, sino efecto de una praxis, ya sea teórica o política, ambigua o defectuosa. Ambos vicios parecen haber estado muy presentes en los caminos que siguieron la inmensa mayoría los marxistas mexicanos a partir de los años ochenta y noventa del siglo pasado.

La ambigüedad tuvo como probable fundamento el desplazamiento doctrinal y programático —ejemplarmente del PCM y sus dos sucedáneos, el PSUM y el PMS, pero no sólo ellos—, que arrastró al grueso de las organizaciones políticas “de izquierda” hacia la lucha electoral, la búsqueda de espacios burocráticos al interior del estado y, finalmente,

a la apuesta por “la democracia” como relevo pragmático y “realista” a su vieja apuesta por “la revolución”. En esta nueva circunstancia, caracterizada sumariamente como posmoderna, la exaltada y febril discusión de tópicos marxistas que conocieron los años setenta dio paso a la discusión por el “ambiguo valor de la democracia” (como lo señaló oportunamente Sánchez Vázquez); y el recambio de lecturas y “autoridades” no se hizo esperar: la lectura de Toqueville, Nietzsche, Heidegger o Karl Schmitt, preludiaron la mudanza masiva de “marxistas” hacia Habermas, Dahl, Luhmann, Dworkin y toda una ristra de paladines de “la democracia”. No habría que olvidar que, en México, esos años se caracterizaron por el arribo masivo de tecnócratas a los espacios en los que se tomaban decisiones importantes mientras, en el plano político, se entraba de lleno en la ronda de las “concertaciones”, de las que no estuvieron ausentes, aunque siempre como convidados pobres, las viejas organizaciones comunistas, ahora devenidas simples agencias electorales.

La caída del Muro de Berlín y la desaparición de la Unión Soviética y el Bloque “socialista” colmaron el vaso y convirtieron el éxodo de viejos marxistas hacia la derecha partidista o, también, hacia la “derecha académica” en un imparable torrente, para la que el simple nombre de Marx constituía un escándalo, un anacronismo y la prueba fehaciente de que el dogmatismo jamás había sido superado por algunos nostálgicos recalcitrantes. En algo, quizá, tenían razón.

Porque ese marxismo que gozó de su “edad dorada” en la academia quizá rechazó a Stalin y superó muy a medias a Althusser, pero conservo inadvertidamente dos ilusiones de las que, inclusive ahora mismo, no puede desprenderse. Las que recupero apoyado en Bolívar Echeverría. Primera ilusión dogmática: el significar crítico-deconstructivo que reclama el marxismo puede constituirse como un discurso positivo, similar y homogéneo respecto del discurso burgués dominante, aunque alternativo frente a él y con mayor capacidad de verdad. Se trata de una ilusión porque refleja, sobre las posibilidades de cientificidad del discurso crítico, el deseo imposible de repetir la figura histórica concreta que ha adoptado la cientificidad en el discurso teórico de la época capitalista. [pienso en González Casanova]. Segunda ilusión dogmática: el marxismo puede desarrollarse como discurso científico de manera

independiente respecto del discurso científico burgués, y puede levantar ya, antes de la revolución, un saber completo, al margen del saber capitalista, exclusivamente a partir de la experiencia de las clases subalternas. Se trata de una ilusión porque refleja sobre las posibilidades actuales de desarrollo del discurso marxista (en situación de sometimiento) la imagen deseada pero aún irrealizable de lo que ellas “habrán de ser” en el futuro (en situación de libertad). Como variante de esta ilusión, podemos apuntar la que incluye entre las “clases subalternas” a los pueblos indígenas, cuya experiencia se asume, acríticamente, como radicalmente independiente y en sí misma revolucionaria, sin caer en cuenta que su autonomía siempre será respecto a un estado-nación y que el imperio del valor mercantil, del que no pueden sustraerse, inevitablemente los “universaliza” y rompe, en la práctica, lo que en la teoría se piensa virginal y autónomo, lo que constituye una forma sublimada y romántica de dogmatismo. [pienso en Raúl Anguiano o en Gilberto López y Rivas]

Recupero, para terminar, la forma en que José Revueltas reconoció y caracterizó ambas ilusiones y, con ellas, la casi imposible tarea de remontar el dogmatismo alotrópico avecindado en el marxismo mexicano; esto es, que puede cambiar de apariencia pero no de contenido esencial.

Guanajuato, marzo de 2023

Filosofía y Marxismo en México (algunas de las dificultades y problemas para su estudio)

Gabriel Vargas Lozano (1)

Departamento de Filosofía de la UAM-I

En esta ponencia, trataré de exponer, en forma sintética, cuáles son las principales dificultades y problemas que se enfrenta quien busque hacer un análisis de la relación entre filosofía y marxismo en México. Algunas de estas dificultades atañen a la problemática general del marxismo, pero otros surgen de las condiciones históricas por las que ha atravesado nuestro país. Aquí me limitaré a plantear las dificultades y los problemas cuyo análisis requeriría varios volúmenes.

Primera dificultad:

La reflexión sobre el marxismo en general, implica que se requiere distinguir entre lo que originalmente Marx publicó y reflexionó a través de sus manuscritos y lo que se ha llamado el “marxismo”, es decir, las ampliaciones de sus problemáticas (por ejemplo, las que hace Engels sobre la dialéctica de la naturaleza, entre otras diferencias) y los desarrollos teóricos (desde la economía, la historia, la ciencia política o la filosofía) o teórico-prácticos, es decir, las interpretaciones de Lenin, Gramsci, Mao Tse Dong, Rosa Luxemburgo, Vera Zasulitch, Mariátegui, Fidel Castro o Ernesto (Che) Guevara, entre otros revolucionarios.

La segunda dificultad radica en que el texto de Marx está construido en forma transdisciplinaria y, por tanto, la dimensión filosófica se encuentra, en algunas obras como *El Capital* interrelacionada con otras disciplinas. Un ejemplo es el análisis de la mercancía en la que distingue su valor de uso y su valor de cambio, así como el tema del fetichismo. Aunque encontramos también otros textos como las “Tesis sobre Feuerbach” en donde se pueden extraer tesis epistemológicas;

1 (*) Profesor-investigador titular del Departamento de filosofía de la UAM-I.

Fundador y director de la revista *Dialéctica*. Fundador y director del Centro de documentación en filosofía latinoamericana e ibérica de la UAM-I. Ha publicado 15 libros como autor único o como coordinador. Miembro del comité científico de *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus* publicado en Alemania hasta ahora en 13 volúmenes. Algunos de sus ensayos se han publicado en inglés, francés, alemán, italiano, portugués, servo-croata y turco.

sociales; de análisis de la religión y de la distinción entre interpretación y transformación en la filosofía.

La tercera dificultad resulta de la enorme influencia que tuvo una interpretación del marxismo en las difíciles condiciones que prevalecieron tanto en el momento de consolidación de la URSS como durante la Segunda Guerra Mundial. En forma específica me refiero al hecho de que a partir de que José Stalin se hizo del poder en la URSS, se impusieron tanto una versión del materialismo dialéctico (día-mat) como el “realismo socialista” en el terreno de la estética. Estas concepciones fueron difundidas como representantes de la “versión oficial” en todos los partidos comunistas frente a las cuáles, cualquier discrepancia representaba una verdadera “traición al proletariado”. La versión estalinista dividió la concepción de Marx, Engels y Lenin, en dos partes: “materialismo dialéctico y un materialismo histórico” en donde el primero representaba a la filosofía entendida como “ciencia de las ciencias” y el segundo, la explicación científica de las leyes generales de la historia. Se trató de una versión esquemática, que constituía una deformación de las tesis de los clásicos. Lo mismo ocurrió con el llamado “realismo socialista”. Ahora bien, a partir de la muerte de Stalin y de la denuncia de sus crímenes por Jrushov en su “Informe secreto” al XX Congreso del PCUS (1956) se llevaron a cabo algunos cambios en el materialismo dialéctico y una distensión en el campo de la estética, pero en lo general, se mantuvieron las concepciones mencionadas².

Cuarta dificultad. Otro problema fue la respuesta a la pregunta de ¿qué entendía Marx por filosofía? El conflicto de las interpretaciones se inicia con el mismo Engels quien en su libro *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888) plantea la imposibilidad de que pudiera ya aparecer otra obra omnicomprensiva como la de Hegel, ante el gran desarrollo de la ciencia, en la que incluía al materialismo histórico. Por tanto, la filosofía tendría como objetivo la interrelación de los conocimientos científicos pero realizada por un amplio grupo de especialistas. (De acuerdo con el *Diccionario de filosofía* de José Ferrater Mora, el positivismo considera que la función de la filosofía

² Esto no quiere decir que no hubiera otros filósofos tanto en la URSS (por ejemplo Ilienkov) como en otros países (solo mencionaré a Lukács (Hungría), Kosik (Checoslovaquia) o Gramsci (Italia) que sostenían posiciones diferentes teniendo que enfrentar grandes dificultades.

es realizar un “compendio general de los resultados de la ciencia”). Curiosamente, Engels dio a conocer en este libro, el extraordinario manuscrito de Marx titulado “Las tesis sobre Feuerbach” de cuyo análisis se han derivado la centralidad de la praxis en Marx pero que Engels no la incorpora en su exposición. La vía engelsiana fue continuada en la URSS por el materialismo dialéctico y en México por Vicente Lombardo Toledano y Eli de Gortari.

Ahora bien, la interpretación de Marx como filósofo de la praxis fue desarrollada por Gramsci, Lukács, Korsch, Kosik, Markovic (del grupo Praxis de Yugoslavia) y Sánchez Vázquez en nuestro país. El problema es que se requiere distinguir la concepción en cada uno de ellos ³ Pero las interpretaciones sobre la filosofía en Marx no se detienen allí, sino que podemos también citar la concepción humanista en Adam Schaff y Erich Fromm; la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y la concepción teoricista de Louis Althusser, entre otros.

Sobre la problemática planteada por Louis Althusser, el filósofo hispano-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez publicó el libro *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*. (Alianza editorial, Madrid, 1978). Como se sabe, Sánchez Vázquez había dado a conocer su tesis *Filosofía de la praxis* (cuya primera edición data de 1967) y que es una importante aportación a la temática. La obra de Althusser (*Pour Marx y Lire le Capital*) empezó a publicarse en 1965 produciendo una fuerte polémica en el campo marxista internacional y enfrentado en México a dos grupos de filósofos marxistas: uno conformado, entre otros, por Sánchez Vázquez, Jaime Labatida, Bolívar Echeverría y otro integrado por Alberto Híjar, Raúl Olmedo, Carlos Pereyra, Enrique González Rojo y otros⁴

Los temas a debate eran:

- 1) En Marx -dice Althusser- hay que distinguir un Marx ideológico que llega hasta 1844 y un Marx científico que inicia en 1845.

³ En mi ensayo “La filosofía de la praxis en Adolfo Sánchez Vázquez y Gramsci” defino las coincidencias, pero también las diferencias entre los dos importantes pensadores.

⁴ En la revista Dialéctica publicamos un artículo de Cesáreo Morales en donde hace un recuento de la influencia de Althusser en México. También publicamos artículos de Althusser como de sus críticos. La revista Dialéctica puede consultarse en: www.cefilibe.org

- 2) Marx es humanista hasta 44 y anti-humanista teórico a partir de esa fecha.
- 3) La concepción de Marx es anti-hegeliana.
- 4) La filosofía de Marx es una teoría de la práctica teórica y el destacamento de la lucha de clases en el seno de la teoría.
- 5) Ideología es una opacidad que se distingue de la ciencia
- 6) Althusser expone también su tesis de la ideología y los aparatos ideológicos de Estado y la relacionada con la filosofía espontánea de los científicos entre otras.

Aquí no tengo espacio para exponer mis consideraciones críticas así como las de otros autores para demostrar las equivocaciones de Althusser al dividir a Marx en dos etapas; rechazar la influencia de Hegel y combatir la tesis del sujeto en la historia y solo diré que ante las múltiples críticas recibidas, el filósofo francés consideró (*Elementos de auto-crítica*) que en Marx hay “una ruptura epistemológica que se mantiene en su obra madura”⁵ En otras palabras, mantuvo todas sus tesis y las profundizó.

La aguda y contundente crítica de Sánchez Vázquez fue respondida por Enrique González Rojo en un libro de más de 400 páginas llamado *Epistemología y socialismo* (Ed. Diógenes, México, 1985)

En México, la influencia de Althusser y su grupo integrado por brillantes filósofos como Etienne Balibar, Rancière, Macherey, Establet y otros, dura de 1965 a 1975⁶ pero se mantiene influyente en la izquierda mediante el manual que publicó Martha Harnecker, llamado *los conceptos elementales del materialismo histórico* y que viene a sustituir a los manuales de marxismo procedentes de la Unión Soviética⁷.

5 Para esto remito a mis artículos publicados en mi libro Marx y su crítica de la filosofía.

6 Cesáreo Morales publicó en la revista *Dialéctica*. Núm. 14-15 diciembre 1983-marzo 1984, un artículo sobre cómo se conoció la obra de Althusser en México.

7 Finalmente, como se sabe, la filósofa Fernanda Navarro le hizo una entrevista después de que saliera del hospital psiquiátrico. Allí habla del “materialismo aliatorio”.

Quinta dificultad

A partir de 1975 empieza a llamar la atención la obra de Antonio Gramsci. Esto plantea un nuevo problema: ¿Cuándo se conocieron las principales interpretaciones del marxismo y cuáles fueron las razones de que adquirieran relevancia en un momento histórico dado? Esta pregunta es fundamental y solo haré una breve referencia: como hemos dicho, la primera versión que influyó fuertemente fue la de los manuales soviéticos; esta versión fue rebatida por la propuesta por Louis Althusser en la medida en que busca explicar a Marx como un científico basándose en Bachelard, Canguilhem, Foucault y el estructuralismo. Pero entonces viene a influir de manera importante la obra de Gramsci.

Quiero dejar en claro que tengo en cuenta que existieron también otras influencias pero que, en esta ocasión, solo estoy aludiendo a las corrientes más notables, sin embargo, aquí el problema que se plantea es: ¿por qué cambian las preferencias sobre determinadas corrientes? Yo diría que, por razones teóricas, pero también debido a la coyuntura histórico social por la que atraviesan los movimientos revolucionarios. Por ejemplo, en el caso del interés por la obra de Gramsci es que pone el acento en la forma mediante la cual, un determinado bloque histórico logra la hegemonía pero también sobre la importancia de lograrla mediante un largo proceso que llama “Guerra de posiciones”. Esta concepción surge frente al fracaso de lograr el poder a corto plazo como se pensó en muchos países de Latinoamérica, pero también en el caso de Europa, en donde diversos partidos comunistas de Francia, Italia, España y Grecia conformaron una corriente que se denominó eurocomunismo que adoptó la táctica electoral para acceder al poder del Estado⁸.

La vida de Gramsci fue conocida en nuestro país, pero su obra no fue suficientemente valorada sino hasta la década de los ochenta⁹. Aquí se empezaron a publicar los *Cuadernos de la cárcel* por la editorial Era, en 1981. Uno de los primeros libros que se publican fue el publicado en la UAP por Javier Mena, *La revolución pasiva. Una lectura de los Cua-*

⁸ Es importante hacer notar que se da aquí un cambio de la concepción leninista a la gramsciana. Cambio conceptual y estratégico.

⁹ Un análisis sobre la influencia de Gramsci en México, lo encontramos en: Massimo Modonesi, Diana Fuentes, Gramsci en México, UAM-X, UNAM, Itaca, México, 2020

dermos de la cárcel y una de las pioneras en el impulso al conocimiento de su obra fue su compañera Dora Kannousi a través de coloquios y publicaciones con el apoyo del Instituto Gramsci de Roma y de otras instituciones como la BUAP¹⁰ Pero habrá que agregar la intervención del grupo de Pasado y Presente de argentina que se exilió en México formado, entre otros, por José Aricó, Juan Carlos Portantiero y Oscar del Barco; la labor de Lucio Oliver y Elvira Concheiro mediante un largo seminario sobre los *Cuadernos de la Cárcel* que se llevó a cabo en la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM así como la formación de una sociedad Gramsci México. Recientemente apareció el *Diccionario Gramsciano* (1926-1937) editado por Guido Liguori, Massimo Modonesi y Pasquale Voza.

Sexta dificultad

El marxismo se había difundido con una crítica a la religión ya que Marx, Engels no practicaban ninguna religión, a pesar de que el primero tuviera una cultura teológica derivada de su ascendencia judaica. Es muy conocida la frase (que no es de Marx) en el sentido de que “la religión es el opio del pueblo”. Esto quería decir que se usaba a la religión para adormecer o enajenar a los seres humanos en lugar de afrontar las contradicciones sociales derivadas del capitalismo. El marxismo soviético y luego el marxismo en México sostuvo esta posición. En nuestro país había otras razones como el hecho de que la Iglesia estuvo en contra de la Independencia; la Reforma; a favor de que nos gobernara un emperador extranjero y en general en contra de los gobiernos progresistas. Lo que ocurrió es que en Brasil, Colombia, El Salvador, Nicaragua y en el propio México empezó a surgir una tendencia crítica como lo fue la teología de la liberación que propuso cambios a favor de una iglesia que estuviera a favor de los pobres. Este hecho generó cambios en el Partido Comunista y luego en el Partido Socialista Unificado de México (PSUM) que eliminaron, una posición anti-religiosa. De igual manera ha sido importante la postura de algunos obispos a favor del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y de los derechos de los indígenas, pero, a mi juicio, no se ha debatido ampliamente la temática.

10 Entiendo que la Maestra Diana Fuentes hará un análisis de su obra en esta mesa.

Séptima dificultad

Como se sabe, las grandes obras y los manuscritos de Marx se fueron conociendo en idiomas como el español, en forma tardía. El más importante traductor de las obras de Marx y Engels (entre otras) fue Wenceslao Roces, quien a pesar de que inició la traducción de *El Capital* en 1935 para le editorial Cenit de Madrid, la publicó en 1946 en el Fondo de Cultura Económica en donde posteriormente dio a conocer la obra completa. Pero en el caso de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, fueron publicados por la Editorial Grijalbo en 1962 y los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858* fueron traducidos por José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scarón en 1971 por la Editorial Siglo XXI. A estos libros agreguemos los Escritos de Marx y Engels sobre América Latina¹¹. El conocimiento en nuestro idioma de estos importantes textos implicó una modificación de la concepción tradicional de las obras de Marx y Engels.

Octava dificultad

La teoría de Marx estaba pensada, sobre todo, para los países con alto desarrollo capitalista, sin embargo, también influye en los países latinoamericanos que habían sufrido un largo proceso de colonización. Aquí surgen tres grandes preguntas:

La primera es ¿qué pensaban Marx y Engels de América Latina?

Sobre esta pregunta podríamos decir que tenían diversas informaciones pero que cometieron importantes errores. Engels sostuvo, por ejemplo, que la invasión de los Estados Unidos a México en 1947¹² había tenido, a pesar de todo, un papel positivo ya que México transitaría de ser un país atrasado a uno más desarrollado. Esta tesis fue reconocida como un error por Marx en la última etapa de su vida al observar que la invasión de un país como Inglaterra a Irlanda y la India no habían producido un nuevo desarrollo sino más dependencia. El co-

11 Karl Marx, Friedrich Engels, *Materiales para la historia de América Latina*. Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1972. Preparación de Pedro Scarón.

12 La equivocación surge por la creencia de que la invasión de un país desarrollado a otro que no tiene el mismo grado podría impulsar su evolución. Tengo la hipótesis de que estaban transfiriendo lo ocurrido con la invasión napoleónica a Prusia, sin embargo, Marx, en su última etapa, concluye que la invasión de Inglaterra a la India no había producido un cambio favorable sino una nueva situación de dependencia y subdesarrollo.

lonialismo solo implica dependencia y distorsión. En esta misma vía de las equivocaciones de los clásicos se encuentra el texto de Marx sobre Simón Bolívar¹³

La segunda es ¿en que sentido el estudio de *El Capital* o del capitalismo en sus etapas posteriores, sigue manteniendo su importancia para nuestros países?

Esta pregunta puede ser fácilmente respondida en la actualidad debido a que el capitalismo se ha extendido en forma universal, sin embargo, es necesario tomar en cuenta la formación histórica de nuestro país ya que la conquista y la Colonia representaron no sólo el choque de dos mundos diferentes sino también la muerte de una cultura milenaria y la configuración de una nueva formación.

y en tercer lugar, la necesidad que surgió de pensar la relación entre los países centrales y los periféricos¹⁴

Ahora bien, a mi juicio, la teoría de Marx sobre el capitalismo y todas sus novedades, mantiene su valor en la medida en que se conservan sus estructuras fundamentales como la propiedad privada de los medios de producción; la contradicción capital/trabajo; la explotación; la plusvalía o la centralidad de la mercancía y del dinero, pero es necesario pensar los problemas que no se encuentran en la visión de Marx.

Novena dificultad

Ahora bien, en el caso de México es necesario explicar como se conocieron los primeros textos de Marx y Engels y que influencia tuvieron antes de que se llevara a cabo la Revolución rusa de 1917 así como después de ella. En este período será necesario explicar hasta qué punto influyó el socialismo antes y después de la Constitución de 1917 pero, sobre todo, en la década del treinta del siglo pasado. Aquí encontramos que el más influyente difusor del marxismo en la versión soviética es Vicente Lombardo Toledano.¹⁵ . Aquí mencionaríamos también a José

13 Sobre este asunto se han publicado textos esclarecedores de José Aricó, Gustavo Vargas y Sergio Bagú, entre otros.

14 Recordemos aquí la teoría de la dependencia de Gunther Frank y otros.

15 Lombardo escribió el artículo "El sentido humanista de la Revolución mexicana" (1930) en donde aborda las ideologías que se debaten antes de que ocurra la Revolución Mexicana; luego, desde 1933, debatió con Antonio Caso sobre la educación socialista (1933) y finalmente escribió su libro Corrientes

Revueltas que utiliza el concepto de enajenación para hacer su crítica al Partido Comunista Mexicano en su “Ensayo de un proletariado sin cabeza” (1962). Como se sabe, este concepto provino de su temprana lectura de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Hasta este momento, el marxismo no se desarrolló en la Universidad y fue con Eli de Gortari que se empiezan a impartir clases de filosofía marxista. Recordemos que De Gortari elaboró en 1949 su libro *La ciencia de la lógica*; en 1950, funda el “Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos” con Samuel Ramos y Guillermo Haro y más tarde publica su *Introducción a la lógica dialéctica*. De Gortari fue el primer profesor marxista en la Universidad Nacional; dedicado a la relación entre filosofía y ciencia y en especial a la lógica dialéctica.

Con la llegada del exilio español de 1939 viene junto a Wenceslao Roces, Adolfo Sánchez Vázquez, quien desarrollará una importante obra en la vía de la estética, la ética y la filosofía en oposición a la versión oficial soviética. Agreguemos aquí las importantes aportaciones de Bolívar Echeverría y Enrique González Rojo, entre otros filósofos marxistas.

Décimo problema:

Como hemos dicho, el marxismo es una teoría que Marx y Engels propusieron no sólo para explicar cuáles eran las leyes que regían al sistema capitalista sino para propiciar su transformación mediante la organización de la clase obrera. Por tal motivo no se trata de una concepción cuyo fin sería exclusivamente el conocimiento teórico. Aparecen entonces dos vías de su desarrollo: una en la universidad y otra en la esfera política. Hasta ahora no ha habido un estudio sobre la influencia de la filosofía en los partidos y en los movimientos de izquierda pero tampoco un estudio de la interrelación entre lo desarrollado en la Universidad y lo planteado en el ámbito político. En otras palabras, la pregunta a responder sería ¿cómo incide el marxismo producido en la Universidad en los movimientos políticos y a la inversa?

filosóficas en la vida de México (1963) en donde propone que la filosofía debe estudiar su función en los movimientos sociales, entre otros textos filosóficos de menor importancia.

Undécimo problema: la lucha ideológica antes y después del derrumbe del llamado socialismo realmente existente (1989-1991).

Como se sabe, desde la aparición de las obras de Marx y Engels, el marxismo fue objeto de una permanente oposición por parte de la burguesía. El nazismo, el fascismo y el franquismo se dedicaron no solo a combatir ideológica y políticamente a los revolucionarios sino también implicó su asesinato. Después de la Segunda Guerra Mundial vino la llamada “guerra fría” y una intensa lucha ideológica, sin embargo, entre 1989 y 1991 sucedió un hecho sorprendente: el derrumbe de los regímenes llamados socialistas en Europa del Este terminando con la disolución de la URSS¹⁶

En un resumen muy apretado diría que el derrumbe fue producto de: 1) una estrategia seguida por los Estados Unidos y el Vaticano; 2) una política equivocada de Mijaíl Gorbachov y 3) las profundas contradicciones en que incurrió una burocracia que no pudo renovarse. En los años ochenta se desarrolló en el seno de la izquierda en Europa, pero también en varios países latinoamericanos, un fuerte debate sobre el socialismo y su burocratización pero no existió ningún acuerdo. El derrumbe produjo en nuestro país el efecto de un terremoto en los que pocos sobrevivieron pero además vino a reforzar la imposición del neoliberalismo a partir de la imposición del ominoso fraude electoral de 1988 pero una parte de la izquierda consideró que había que abandonar el socialismo y adoptar la socialdemocracia a nombre de un nuevo partido llamado Partido de la Revolución Democrática (PRD). A partir de aquí el marxismo fue reprimido o entró en hibernación durante las décadas siguientes. Por su lado, el Departamento de Estado norteamericano y la derecha lanzó su campaña ideológica que denominó “el fin de la historia”. Ante todo esto, la izquierda marxista en México no pudo contrarrestar las versiones de la derecha. Una importante muestra de esta lucha en el plano intelectual fue la realización primero de un coloquio organizado en 1990 por Octavio Paz llamado “El siglo XX. La experiencia de la libertad”¹⁷ para celebrar los funerales del llamado

16 He examinado este tema en mi libro *Mas allá del derrumbe*. Siglo XXI, México, 1994

17 Este coloquio contó con su difusión por televisión y su retransmisión a todos los países de habla hispana. Por cierto, entre los invitados, dos de ellos difirieron de la versión ideológica que venía alentando Octavio Paz: Adolfo Sánchez Vázquez, Irving Howe y de paso Jorge Edwards quien corrigió la aseveración de Paz

“socialismo real” y dos años más tarde, en 1992, el coloquio de invierno realizado en la UNAM llamado “Los grandes cambios de nuestro tiempo” en un sentido distinto al anterior. Por cierto, se realizaron otros coloquios más pero sin suficiente trascendencia.

Tuvieron que pasar 36 años para que se demostrara que el neoliberalismo no había producido el bienestar que había prometido sino una mayor concentración de la riqueza en pocas manos y por tanto empezó a resurgir la importancia de Marx y del marxismo crítico aunque también un nuevo movimiento acompañado por una nueva concepción ideológica como lo es el neozapatismo. Esta es la etapa en que nos encontramos¹⁸.

Duodécimo problema y último:

En el caso de la filosofía ocurre algo extraño: los filósofos marxistas no han hecho una autorreflexión sobre cuál es el devenir de la filosofía en nuestro país y cuáles podrían ser sus aportes. En la actualidad podemos encontrar una serie de libros que analizan la historia de sus corrientes. Por ejemplo, el tomismo, la fenomenología, la filosofía analítica, el neokantismo, el historicismo, pero no del marxismo ¿por qué? La respuesta la dejo para quienes amablemente me han seguido hasta aquí y a los que, en un futuro, puedan conocer el texto. Será muy importante, para mí, conocer sus respuestas.

Ponencia presentada en la mesa de “Marxismo y filosofía en México” en el I Congreso Internacional de Filosofía Mexicana. Toluca, Estado de México. 22 de marzo de 2023.

en el sentido de que el capitalismo estaba vinculado a la democracia. Edwards le dijo a Paz que en Chile había capitalismo, pero no democracia.

18 Por cierto, en Estados Unidos, Inglaterra, Francia y Alemania, los filósofos marxistas no dejaron de publicar libros o revistas como *Historical materialism*; *Actuel Marx* (director, Jacques Bidet) o los diccionarios *histórico-críticos del marxismo e histórico-crítico del feminismo* dirigidos estos últimos por por W.F.Haug y Frigga Haug, respectivamente.

La Filosofía Mexicana ha pasado por retos para ser considerada un área de investigación en forma, reconocida a la par de otras tradiciones filosóficas. La fundación, por Samuel Ramos, de la Cátedra de Historia de la Filosofía en México, le dio un lugar en los estudios universitarios, y su *Historia de la Filosofía en México* fue la primera historia en su tipo.

En marzo de 2023, en la Facultad de Humanidades de la UAEMéx, se llevó a cabo el primer congreso internacional dedicado específicamente a la Filosofía Mexicana, coincidiendo con los 80 años de la publicación de la *Historia* escrita por Ramos. En este evento, se mostró al avance enorme y la consolidación nacional e internacional de nuestra filosofía. En la presente obra se da cuenta de parte de los trabajos presentados en este evento académico, dejando al lector un acercamiento al mundo plural y amplio que en la actualidad representa esta línea de investigación.

ISBN: 978-607-8702-96-1



9 786078 702961