Filosofía desde los umbrales (selección de textos)

Luis Aarón Patiño Palafox
Jorge Montiel
(Compiladores)

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Filosofía desde los umbrales
(selección de textos)

Luis Aarón Patiño Palafox
Jorge Montiel
(Compiladores)

Prólogos
Virginia Aspe Armella
Guillermo Hurtado

EDITORIAL
TORRES
ASOCIADOS

Primera edición: julio 2026

El cuidado editorial de la presente obra estuvo a cargo de los compiladores, quienes realizaron la revisión y unificación de sus contenidos.

© Luis Aarón Patiño Palafox y Jorge Montiel (Compiladores)
© Prólogos de Virginia Aspe Armella y Guillermo Hurtado

© Editorial Torres Asociados
Av. Aztecas 215, Edificio B-014, Los Reyes Coyoacán, 04330, México, CDMX
Tels. 5512366494 y 5575926161

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

ISBN: 978-607-5919-24-9

ÍNDICE

PRÓLOGOS

Prólogo
Guillermo Hurtado 13

Prólogo a la selección de textos del II Congreso Internacional de Filosofía Mexicana "Filosofía desde los umbrales"
Dr, Luis Aarón Patiño Palafox 17

Prólogo al segundo libro del Congreso Internacional de Filosofía Mexicana, Toluca, 2025
Virginia Aspe Armella 23

La filosofía mexicana en diálogo transfronterizo: Tradición, crítica y circunstancia
Jorge Montiel 35

CONFERENCIAS

Rosario Castellanos, una lectura desde la filosofía 69
Fanny del Río

SIMPOSIO DE FILOSOFÍA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

Ruptures Between Nahuatl and Western Ontologies of Gods-*Winston Zeddemore,* Ghostbusters
Randall Rodriguez 83

Comunidad, cosechas y artesanías: una mirada filosófica al concepto "trabajo" entre los pueblos originarios de México
María Guadalupe Ortiz Hidalgo 99

La vida comunitaria: tiempo-espacio de encuentro entre aymaras y tojolabales
Lucía de Luna Ramírez 115

Coatlicue, monolito vivo: reflexiones sobre la estética mesoamericana
Jorge Alberto Reyes López
Pedro Antonio Muñoz Rangel 129

El pensamiento actual de los pueblos originarios. El caso tsotsil y totonaca
J. Loreto Salvador Benítez 141

Las raíces del indigenismo mexicano. Repensar la nacionalidad en *Forjando patria* de Manuel Gamio
Juan Castillo Valverde 161

SIMPOSIO DE FILOSOFÍA NOVOHISPANA

Los fundamentos teológicos de la ley desde el escotismo del siglo XVI en la Nueva España
Verónica Murillo Gallegos 181

Sor Juana Nahuatlera
Sofía Ortiz-Hinojosa 195

La Ilustración criolla novohispana: revisando sus conceptos
Virginia Aspe Armella 211

El mercurio volante
Adolfo Israel Flores Ramírez 233

La Ilustración a la luz del eclecticismo novohispano
Ana Paula Rodriguez de la Vega Familiar 251

Los usos y sentidos de la dialéctica barroca en el humanismo mexicano
Ian Ricardo Carrillo Jiménez 267

SIMPOSIO DE FILOSOFÍA MEXICANA DEL SIGLO XIX

Aproximaciones a la filosofía antiesclavista mexicana: Miguel Hidalgo y Costilla
Héctor Eduardo Luna López 283

Ignacio Ramírez Calzada: invocación a la filosofía
Alberto Saladino García 301

Una nueva forma de pensar ante la entrada de la modernidad mexicana del siglo XIX
Jorge Corona García Piña 315

Justo Sierra y su "filosofía de la historia" a partir de la Antigüedad
Francisco Miguel Ortiz-Delgado 329

Orden para alcanzar Progreso
Xiutlaizin Isaura Jiménez Cruz 345

Liberalismo y Conservadurismo como elementos de definición de la historia constitucional de México
Luis Julián Mireles Romero 361

SIMPOSIO DE FILOSOFÍA MEXICANA DEL SIGLO XX

Lo sobrehumano en lo humano: La importancia de la figura del héroe en la filosofía de Antonio Caso
Tania Elizabeth Ortiz Guadarrama 373

Dos discursos humanistas: Ezequiel A. Chávez y Samuel Ramos
Liliana Anahy Galván Cortés 391

El complejo de inferioridad en Samuel Ramos a la luz de la colonialidad
Jorge Abraham Castillo Romero 405

El proyecto de la unificación en la obra de Alfonso Reyes
Pedro Estefano Garcés Vega 421

Edmundo O'Gorman y el proyecto historiológico mexicano
Esau López García 437

Aportaciones al marxismo crítico. El encuentro de Adolfo Sánchez Vázquez con Karel Kosik y Bertolt Brecht
Karla Sánchez Félix 449

Poder y cultura en la filosofía de Luis Villoro
Edgar José Hernández Cruz 467

La ideología en Luis Villoro y Slavoj Žižek
Moisés Rodríguez Rosales 483

El viraje descolonial de Leopoldo Zea: de la historia de las ideas a la filosofía de la historia
Jorge Montiel 497

Autores y obras para una historia de las ideas en Chiapas
Raúl Trejo Villalobos 521

El nacionalismo mexicano y los olvidados
Nureddin Oscar Gómez Castillo 537

Azul Peltre
Joel Ochoa Pérez 557

Estética y educación. Crítica al proyecto educativo y político de John Dewey según los criterios de la educación estética de José Vasconcelos
Rodolfo Isaac Cisneros Contreras 571

La derrotabilidad del derecho y el derecho a vivir libres de riesgos nucleares (alegato contra los nucleócratas)
Javier Ortiz Flores 585

Crítica de Miguel Bueno a la filosofía de P. Natorp: un acercamiento a los fundamentos estéticos desde una mirada decolonial
Jhovany Ignacio Sánchez González
René Patricio Cardoso Ruiz 603

Portilla, Dostoyevski y el nuevo ateísmo
Mauricio Lecón Rosales 621

La Razón de fuerza mayor en la obra de Eduardo Nicol
Miriam Díaz Infante Rodríguez 637

SIMPOSIO DE HISTORIA E HISTORIOGRAFÍA DE LA FILOSOFÍA MEXICANA

Aproximaciones a una definición de la Filosofía Mexicana
Iris Yadel Chávez Romero 655

La revista "Pax" del Seminario Conciliar de Toluca. un recuento filosófico
Gerardo Pérez Silva 671

SIMPOSIO DE TEMAS ACTUALES DE LA FILOSOFÍA MEXICANA

Descolonizarse de lo queer
Brandon David Martínez Zaragoza 683

La sal de la tierra. Una exploración sobre el papel de la víctima en México y su posición ontológica entre lo sublime y lo macabro
Nelly Corona Pacheco 697

The Culture Variable: Skin-Color Stratification, Cultural Markers, and Colonialism in Mexico
Julio C. Covarrubias Cabeza 711

La epistemología del sur como propuesta filosófica de la Nueva Escuela Mexicana (NEM): un análisis sobre su proceso y posibles alcances educativos
Olga Lilia Plata Hernández 729

La resignificación como herramienta ético-política en el pensamiento de Graciela Hierro
Pablo Fabián Ruiz 743

La Asociación de Mujeres Universitarias y sus aportaciones al pensamiento mexicano
Rogelio Laguna
Ulises Torres Aldana 759

Repensar el humanismo mexicano desde los Manuscritos de 1844 de Karl Marx
Itzel Martínez Martínez 773

De la naturaleza a la conciencia: una mirada filosófica a nuestra identidad
Gustavo Antonio Segura Lazcano 785

Tres propuestas filosóficas mexicanas

ante el cambio climático antropogénico
Heber Vázquez Jiménez 801

SIMPOSIO DE "MEXICAN AMERICAN PHILOSOPHY"

La mexicanidad: una construcción de la identidad desde un proceso continuo de experiencia de vida
Jonathan Ricardo Origel Valenzuela 817

Diálogo entre fronteras: On Identity and Philosophy We Bring With Us Across the Border
Valia Jaqueline Briseño Marquez
José Rodríguez Jr. 835

¿Se puede hablar de metafísica en *spanglish*?
Noé Carrillo Márquez 849

Una mirada a la frontera a través de una herida abierta
Julia Corona Chaparro 863

PRÓLOGOS

PRÓLOGO

Guillermo Hurtado

Este volumen reúne algunos de los trabajos presentados en el Segundo Congreso Internacional de Filosofía Mexicana que tuvo lugar en la Universidad Autónoma del Estado de México del 7 al 10 de abril de 2025. Que se trate de un *segundo* congreso habla de la voluntad de sus organizadores para que este evento se repita regularmente con el fin de lograr un beneficio acumulativo.

En los dos congresos realizados hasta ahora, el concepto de "filosofía mexicana" se ha entendido de la manera más amplia. No es sólo una filosofía que trate *sobre* México, también es una que se ocupe de cualquier asunto de interés humano *desde* México. Tampoco es sólo una filosofía hecha en México, sino por mexicanos donde quiera que se encuentren. Y tampoco es sólo una filosofía hecha por mexicanos, sino por filósofos en México o en otras partes del mundo, que, sin ser mexicanos de origen, tomen en cuenta nuestros temas y nuestras discusiones. Las puertas están abiertas.

La filosofía mexicana que se cultiva en este congreso está plantada sobre dos ejes imbricados: la comunidad y la tradición. O, quizá, mejor dicho, sobre las diversas comunidades y las diversas tradiciones de nuestra filosofía. Desde sus comienzos, la filosofía mexicana se dice en plural. Este se observa, por ejemplo, en las diversas corrientes que, desde el siglo pasado, e incluso desde antes, se cultivan en el país de manera ininterrumpida. Hay comunidades filosóficas bien establecidas en diversas universidades y ciudades del país. Cualquier examen de la filosofía mexicana

debe tomar en cuenta este mosaico de genealogías y orientaciones para ofrecer un panorama completo. Los organizadores del congreso hemos querido que ninguna de esas escuelas, corrientes y tradiciones quede fuera del encuentro.

El grueso del congreso está conformado por estudios especializados sobre la historia de la filosofía mexicana. Normalmente, esta historia se ha partido en cuatro bloques temporales: el de las culturas previas a la conquista española, el de los tres siglos de la Nueva España, el del México independiente durante el siglo XIX y, por último, el México del siglo XX hasta nuestros días. A estos periodos históricos se les han sumado recientemente dos áreas que no se definen de manera cronológica sino cultural: la filosofía de las comunidades indígenas del presente y la filosofía de las comunidades mexicanas en los Estados Unidos. Estas nuevas áreas subrayan dos características de la filosofía mexicana tal como se le entiende hoy en día: que no se restringe a las fronteras geográficas ni tampoco al idioma español.

En los últimos años ha habido una expansión de los estudios históricos sobre la filosofía mexicana. Cada vez somos más los que nos ocupamos de ella. Como es de esperarse, quienes nos dedicamos al estudio de la filosofía mexicana también nos dividimos grupos con distintas orientaciones y diversas tradiciones historiográficas. Además de lo anterior, existe una separación geográfica que el avance en los medios de comunicación no alcanza a borrar del todo. No sólo hay diversos grupos de investigación sobre la filosofía mexicana a todo lo largo de la república, sino que también los hay en diversas partes de los Estados Unidos. Uno de los propósitos de este congreso es que podamos reunirnos

para compartir nuestros resultados y estrechar los lazos de colaboración.

Una tradición no es únicamente algo que viene del pasado hacia el presente, como si fuera un río que desemboca en un lago. Una tradición también es un río que fluye hacia un mar desconocido, es decir, que va del pasado y del presente hacia el futuro. Cuidar una tradición –porque una tradición, como todo lo humano debe cuidarse– no se restringe, entonces, a estudiar y comprender mejor su pasado, sino, también a planear y encauzar mejor su futuro. Los dos congresos de filosofía mexicana que se han realizado hasta ahora, y todos los que vendrán después, que esperamos sean muchos, no sólo funcionan como una caja de memoria, sino como un taller en el que se forjan los estudios por venir sobre nuestra realidad y nuestra cultura.

PRÓLOGO A LA SELECCIÓN DE TEXTOS DEL II CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA MEXICANA "FILOSOFÍA DESDE LOS UMBRALES"

Dr, Luis Aarón Patiño Palafox

Por décadas los estudios de historia de la filosofía en México fueron objeto de duda, como lo afirmaba ya Samuel Ramos desde la publicación de su *Historia de la Filosofía en México* en 1943, todo esto a pesar de que en las décadas posteriores a la aparición de esa obra y de la fundación de la Cátedra de historia de la filosofía en México se dieron años inmensamente prolíficos para la filosofía de nuestro país, como lo documentaron el propio Ramos y otros ilustres investigadores e investigadoras que documentaron esa producción desde trabajos históricos y monográficos que resultaría imposible analizar en esta breve presentación.

Ello nos lleva a pensar en que hasta hace relativamente poco tiempo era difícil pensar en que se realizarían eventos académicos dedicados específicamente a la filosofía mexicana, sin embargo, la experiencia mostró que estas actividades se dieron en diversos espacios a lo largo del país y organizados por distintos lugares a lo largo del país e incluso fuera de él, a la par de un crecimiento en los textos especializados y de generaciones de estudiantes interesados en el área.

Es en ese contexto que se propuso organizar un primer congreso internacional y de largo alcance dedi-

cado específicamente a la filosofía mexicana en algunas de sus distintas aristas, en colaboración en el comité de especialistas de varias universidades e instituciones nacionales, pasando a internacionales en la segunda edición. Esto se logró finalmente en 2023 y 2025, en las instalaciones de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Cabe decir que ambas ediciones fueron exitosas al darse la participación amplia de ponentes nacionales y extranjeros, presentaciones de libros y una serie de discusiones que demostraron el avance del área en los últimos años, dando todo esto la publicación de la selección de textos de la primera edición del congreso, en el sello Torres y Asociados.

En esta ocasión, se prologa la selección de textos de la segunda edición del congreso, que ha significado la continuidad en la publicación de parte de los trabajos presentados, ya no sólo con la edición por parte de la editorial Torres y Asociados sino también con la colaboración del Wabash College, de manera que se ha apostado no sólo a la consolidación del congreso internacional de filosofía mexicana como un evento de referencia para el áreas sino también para su internacionalización de manera más firme.

Los simposios que tuvieron lugar en la segunda edición dieron muestra de la diversidad de la discusión: filosofía de los pueblos originarios, filosofía novohispana, filosofía mexicana del siglo XIX, filosofía mexicana del siglo XX, historia e historiografía de la filosofía mexicana, filosofía chicana y temas contemporáneos de la filosofía mexicana, todo coordinado por especialistas en el área.

Quiero resaltar la participación variada, pues no sólo presentaron trabajos especialistas ya consolida-

dos, sino también amplia participación de estudiantes no sólo de la Facultad de Humanidades sino también de otros estados, siguiendo el espíritu plural que se ha buscado dar al congreso desde el inicio, dando lugar a investigadores y estudiantes de diversas universidades del país.

La selección de textos muestra esta diversidad y es evidencia de los avances de los estudios de filosofía mexicana en los decenios, superando por mucho la vieja discusión de si hay o no una filosofía mexicana para dar lugar a una serie de discusiones que han tratado temas tanto históricos como contemporáneos.

Pensamos en el inicio con la recuperación de Rosario Castellanos para la filosofía, trabajo realizado por la dra. Fanny del Río, pero también hay en la parte dedicada a pensamiento prehispánico un giro hacia la discusión de temas como la comunidad y la actualidad de estos pueblos, que se analizan por ponentes de habla española e inglesa, mostrando la recepción de estos temas en otros países.

En el caso de la filosofía novohispana, vamos a encontrar discusiones sobre el iusnaturalismo novohispano, por parte de la dra. Verónica Murillo, también la discusión sobre la obra de sor Juana y su recepción en Estados Unidos, de manera semejante a lo sucedido con el simposio anterior, aunque en este caso, por Sofía Ortiz-Hinojosa, mexicana que esté desarrollando sus trabajos en ese país. De nuevo, podemos decir que la filosofía mexicana se está exportando.

Vamos a encontrar también una discusión sobre la ilustración novohispana, o más bien, sobre la manera de conceptualizar este periodo de modernización en el siglo XVIII, con trabajos de la especialista Virginia Aspe e investigadores en proceso de consolidación como Adolfo

Flores o de inicio de carrera académica, como es el caso de Ana Paula Rodríguez.

Respecto a la filosofía mexicana del siglo XIX, vamos a encontrar discusiones sobre Miguel Hidalgo, Ignacio Ramírez, Justo Sierra, el debate liberalismo-conservadurismo y el positivismo, núcleo de los debates de ese siglo determinante para nuestro país y nuestra vida intelectual. En este caso, junto a la participación del reconocido investigador, el Dr. Alberto Saladino, encontramos también la participación de jóvenes investigadores e investigadoras, como Héctor Luna, Isaura Jiménez, Francisco Ortiz-Delgado y Luis Julián Mireles.

Los trabajos sobre siglo XX fueron los que presentaron más propuestas y por eso es difícil mencionar a cada uno, sólo mencionaremos que se presentaron trabajos sobre autores clásicos de ese periodo, como Caso, Vasconcelos, Reyes o Zea, pero llama la atención la aparición de otros autores como Villoro, Nicol o Jorge Portilla.

El simposio de Historia e historiografía de la filosofía mexicana nos presenta trabajos de una discusión actual de dicho concepto y la revisión de parte del desarrollo de ésta en Toluca, a modo más particular.

En el caso del simposio de temas actuales, se presentó una diversidad de discusiones que muestran la relevancia del análisis filosófico para la realidad actual de nuestro país, entre ellos, el papel de las mujeres en ella, con la recuperación de sus aportaciones.

Finamente, se presentan trabajos sobre una corriente que va ganando cada vez más fuerza: la filosofía mexicana en Estados Unidos, que muestra la recepción de nuestra filosofía en otros países. Personalmente me llama la atención la revisión hecha por Noé Carrillo sobre la posibilidad de una metafísica en

spanglish, temas que obedecen plenamente a nuevas discusiones filosóficas.

Ya en los otros textos introductorios se ha analizado más a detalle todo esto, por lo que no es necesario ahondar más. En cambio, quiero reflexionar sobre la importancia del congreso y sus aportaciones al área, en la cual he estado involucrado desde hace varios años.

Quiero resaltar que el Congreso Internacional de Filosofía Mexicana ha servido para integrar a la discusión a ponentes repartidos a lo largo de México y otros países, que por diversas razones han estado fuera de los grupos de investigación más conocidos, esto es importante porque se ha podido recuperar a talento de distintas instituciones y generaciones para hacer de esta línea de investigación algo efectivamente nacional y ahora internacional, con participación indistinta de universidades públicas y privadas, de los estados e incluso con participación de profesores y profesoras de Nivel Medio Superior y en algún momento alumnos de este nivel.

También debe señalarse que a las discusiones se ha integrado la participación de docentes que, aunque en ocasiones han trabajado con más profundidad otros temas y áreas, en esta ocasión han tendido un lazo entre esos temas y los que regularmente asociamos a la historia de la filosofía en México. Esto demuestra que nuestra filosofía es transversal y puede ser un eje de discusión con la filosofía entendida de manera más general, algo muy importante para su reconocimiento como una línea de investigación a la par de cualquier otra. El diseño de las convocatorias y los temas que se han integrado ha permitido este diálogo tan necesario para nuestra academia filosófica.

Quiero agradecer el comité organizador, formado por Virginia Aspe, Verónica Murillo, Cecilia Sabido, Fanny del Río, José Manuel Cuellar, Guillermo Hurtado, Alberto Saladino, Raúl Trejo, Joel Ochoa y Jorge Montiel, fundamentales para la base académica del evento. También merecen una mención, aunque sea breve, los alumnos de la Facultad de Humanidades UAEMéx: René Medina, Raquel Salgado, Cecilia Matias, Edwin Hernández, Eva María Agustín González, aunque especial mérito tienen Valia Briseño y Elizabeth Flores, que han participado desde la primera edición; por parte de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Panamericana: Sebastián Abascal, Valentina Suárez, Ana Paula Rodríguez. Abraham Magaña y Ricardo Andrade. Todos formaron un gran equipo logístico.

En lo personal, quiero agradecer a Lilia Plata, que me ha apoyado siempre en todo en el mucho trabajo detrás de la organización del congreso.

Finalmente, quiero dar las gracias a la Dra. Beatriz Gonzáles Durán, que en su labor como directora de la Facultad de Humanidades nos apoyó siempre para que todo se llevara a cabo de la mejor manera, en ambas ediciones.

PRÓLOGO AL SEGUNDO LIBRO DEL CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA MEXICANA, TOLUCA, 2025

"Umbrales filosóficos en la travesía intelectual mexicana"

Virginia Aspe Armella

Como se sabe, esta obra es el resultado de la línea que va creciendo por investigadores interesados en analizar la filosofía mexicana. Emociona ver cada vez más nutrida participación de investigadores, académicos y alumnos que dentro y fuera de la República Mexicana se integran a este esfuerzo que sin duda será atendido en los libros de historia de la filosofía en México dentro de algunas décadas. Su impulso inicial responde al espíritu generoso y abierto de dos filósofos consolidados, *Guillermo Hurtado Pérez* y *Alberto Saladino,* que a lado de *Fanny del Río, Cecilia Sabido, Verónica Murillo y yo misma,* trabajamos junto a los nuevos valores filosóficos como *José Manuel Cuéllar, Joel Ochoa, Jorge Montiel* y en especial *Luis Aarón Patiño Palafox*, el alma para que esto sea posible. Actualmente contamos ya con la participación de universidades en Chiapas, Zacatecas, San Luis Potosí, Ciudad de México, entre otros Estados y de Estados Unidos se nos han unido académicos de universidades de California, Texas y Nueva York, por señalar algunas regiones.

El ritmo de las investigaciones ha salido de manera libre y casi espontánea, pero a cuatro años del primer

esfuerzo, ahora nos encontramos consolidados por las líneas o géneros temáticos que podemos decir marcan el rumbo de los nuevos intereses del filosofar mexicano. En este ámbito el libro presenta primero la *Conferencia Magistral de Fanny del Río* dedicada a *Rosario Castellanos*. Su participación es crucial porque da cuenta del interés que está moviendo a estos investigadores: relee a Rosario Castellanos, la pondera a la luz de su talante intelectual, demuestra que es filósofa dando los argumentos y características, propone una hipótesis desde el inicio: que filosofar en México "es una tarea desde *Umbrales,"* dejando con ello el muestreo para seguir esta travesía que recorre la filosofía mexicana.

Abren posteriormente y en orden cronológico, cinco Simposios que marcan cronología histórica; casualmente sin previa selección, cada uno de ellos tiene a seis participantes salvo el caso de la filosofía del siglo XX que incluye a 17. Los Simposios son: Pueblos Originarios, Periodo Novohispano, Siglo XIX, Siglo XX; además, otros Simposios temáticos formaron parte del Congreso, uno denominado Mexican-American Philosophy que cada vez está creciendo gracias a las problemáticas bilaterales que compartimos, y otros sobre género, mexicanidad e historiografía. De estos últimos dedicaré un espacio conjunto al final. El análisis que realizo a continuación no abordará los temas ni cronológicamente ni separando necesariamente todos los Simposios sino señalando el protagonismo de algunos, y haciendo observaciones puntuales que emergen de otros.

En este orden temático de ideas comienzo por comentar el Simposio de Filosofía del Siglo XX porque es el que ha contado con más participantes y textos. Se destacan abordajes temáticos relevantes, ya no solo a la luz de la historia de la filosofía sino con propuestas que

hay que atender. Esta situación apunta a que las nuevas generaciones de investigadores de la filosofía mexicana, tienen especial interés por los "grandes filósofos" del siglo XX, de los que seguramente son deudores en sus metodologías.

Son claves entre otros los nombres de Luis Villoro, Edmundo O´Gorman, Antonio Caso, Jorge Portilla, José Vasconcelos, Samuel Ramos, Adolfo Sánchez Vázquez, Eduardo Nicol, Mauricio Beuchot, Bolívar Echeverría, Ezequiel Chávez y Alfonso Reyes, trabajados por investigadores como *Tania Ortíz* que aborda de Antonio Caso un concepto "amplio" de héroe conectándolo a la filosofía de la religión que considera deambula entre el evangelio y la condición sobrenatural del ser humano libre; *Pedro Garcés,* que propone unificar la separación por trabajos y temas en los tópicos filosóficos de Alfonso Reyes, y en esa misma tónica pero respecto de Edmundo O´Gorman, *Esaú López* propone analizar de don Edmundo las tradiciones filosóficas que lo forjaron pues bebió tanto de Heidegger como de José Gaos a la vez que conoce bien el positivismo intentando superarlo mediante la filosofía de la historia. *Liliana Galván* analiza a Ezequiel Chávez y Samuel Ramos siguiendo el hilo conductor del humanismo entre ambos, y *Abraham Castillo* da un regreso del siglo XX al periodo colonial para analizar el complejo de inferioridad de Samuel Ramos a la luz del impacto de la colonia entre los mexicanos. *Karla Ramírez* analiza las aportaciones del marxismo crítico a la luz de Adolfo Sánchez Vázquez en diálogo con Pashukanis, Brecht, y Kosik. Recupera el revisionismo marxista de los filósofos latinoamericanos –crucial en el siglo XX y en mi opinión poco apreciado– mediante la noción de *praxis* de Sánchez Vázquez para probar dónde se concreta en

Latinoamérica la teoría de los valores. Lo mismo hacen *Edgar Cruz y Raúl Trejo,* pero en relación al tema del poder y la cultura en Luis Villoro que ellos consideran aportaciones trascendentes para la comprensión de la cultura local más allá de las aportaciones de filosofía de la cultura en el siglo XX que ya son conocidas. Otro texto relevante en ocasión de Luis Villoro es el de *Moisés Rodríguez* que analiza la ideología de Villoro y la de Zizek recuperando de Villoro una vigencia importante más allá de los movimientos indígenas. *Jorge Montiel* revisa el concepto de nuevo humanismo de Leopoldo Zea: del proyecto identitario al proyecto decolonizador, para probar la contribución de Zea en la formación conceptual de la identidad Latinoamericana. *Mauricio León* analiza la Conferencia de Jorge Portilla "Dostoievski y Santo Tomás," matizando la interpretación que se ha dado del texto, mediante un análisis de las pretensiones ontológicas y metafísicas del Aquinate en pasajes de la Suma Teológica. *Miriam Díaz Infante* analiza "la razón de fuerza mayor" en la obra de Eduardo Nicol clarificando su exposición.

Pese a lo aplastante del interés filosófico por el siglo XX, sorprende que no se haya trabajado en filósofas mexicanas, sobre todo estando en el siglo XX y XXI pensadoras de la talla de Margarita Valdés, Juliana González, Paulette Dieterlen y Ma del Carmen Rovira, por decir algunas. Quizás esto se deba a haber ubicado los temas de feminismo fuera de los Simposios donde por ejemplo si se trabaja a Graciela Hierro, ya que *Pablo Ruíz* analiza "la resignificación como herramienta ético-política" de Graciela Hierro, y llega a resignificar las acciones de las mujeres para evidenciar su lugar en la sociedad más allá de la domesticación privada y de la hegemonía masculina, posicionando el reconocimiento

de su dignidad. Así mismo, *Rogelio Laguna* y *Ulises Torres* analizan la aportación de mujeres mexicanas universitarias y su contribución al pensamiento mexicano; la presencia femenina está sin duda, pero integrada trasversalmente.

En este diálogo bianual se observa por los textos que la filosofía del siglo XX se comienza a perfilar por géneros temáticos definidos, por ejemplo, en el área de estética *Joel Ochoa* hace un original recorrido de la identidad mexicana desde el Hipias Mayor de Platón encontrando que el color "Azul peltre" la significa. *Rodolfo Cisneros* engarza la filosofía de la educación y la ética en la historia de la filosofía educativa rastreando los encuentros y desencuentros entre las políticas de José Vasconvelos y Samuel Ramos, y *Jhovany Sánchez* y *René Cardoso* hacen un acercamiento estético desde la crítica de Miguel Bueno a la filosofía de Natorp.

Respecto al lado opuesto al siglo XX, el pensamiento antiguo autóctono muestra que se ha cedido el paso de la influencia aplastante de nahuatlatas como Miguel León Portilla o Ángel María Garibay; en cambio los nuevos filósofos realizan las investigaciones temáticamente u optan por otros autores sin menospreciar a los previos mencionados. Es el caso de *Juan Castillo* que busca las raíces del indigenismo y repiensa la nacionalidad desde el texto de Forjando Patria de Manuel Gamio.

Castillo realiza un análisis crítico de la incorporación del indígena en la Patria bajo categorías distintas. Varios de los escritos tienen un impacto trasversal, por ejemplo, Ian Carrillo, en su análisis de los usos y sentidos de la dialéctica barroca del humanismo mexicano, parte del esquema histórico para probar que hay líneas de sentido que apoyan la metodología de lo barroco en la mirada dialéctica. Solo hubo un texto de filosofía jurídi-

ca, el de *Javier Ortíz* con *La derrotabilidad del derecho y el derecho a vivir libre de riesgos nucleares que realiza un alegato contra los "nucleo-tracas" aprovechando los textos de Javier Esquivel (1941-1992) y Agustín Pérez Carrillo (1912-2009)*. Ortíz señala acertadamente que la filosofía del derecho mexicana del siglo XX ha devenido en una Teoría del Derecho por lo que la filosofía del derecho habría de incursionar más en los asuntos públicos.

Sorprende del Simposio del siglo XIX que cuenta con trabajos de gran talante, que los temas sean escasos, de gran talante por ejemplo es el análisis de *Héctor Luna* en torno a la esclavitud en Miguel Hidalgo y Costilla, Luna rastrea las improntas de Las Casas, Alegre y Pedro Márquez, calificándolos de formar junto a Hidalgo, una tradición que permea el bando antiesclavista; robusto es el caso de *Alberto Saladino* que aborda a Ignacio Ramírez en el texto Invocación a la Filosofía revisando su concepto de filosofía para concluir que Ramírez es filósofo y reivindicador de ese saber. Jorge Corona plantea una nueva forma de pensar ante la modernidad en el Estado Mexicano del siglo XIX, algo que la mirada ilustrada francesa había soslayado. En un análisis erudito repasa el capitalismo del Estado a través de revistas anti-escolásticas para comprender cómo fueron construyendo la nueva realidad. También *Francisco Ortíz Delgado* hace una revisión semejante, pero desde Justo Sierra y su filosofía de la historia, considerando que la idea racionalista ilustrada fue exagerada en lo que él califica de "divinización de la noción de progreso" a la luz de las aportaciones de Lowith. Y *Andrés Lira* analiza críticamente cómo se construyó el Estado mexicano sin haber incluido al indio y a grupos de olvidados.

Respecto del Simposio de Novohispanos, hay sorpresas, pues abarcando los siglos XVI, XVII y XVIII, parece poca la participación con seis textos si sumamos los tres siglos que aborda, y es de resaltar que temas "duros" como los de lógica, filosofía del lenguaje, metafísica y filosofía de la naturaleza tienen participación casi nula, lo que prueba –al menos es mi interpretación y seguramente de otros especialistas– que, en este rubro, hay que reforzar más la promoción de la participación y envío de textos; en esto descubro una función clave de estas publicaciones y es que muestra desde dónde se puede fortalecer más un ámbito relevante de la filosofía mexicana y en qué se están enfocando las nuevas generaciones de filósofos. Lo que nos deja de enseñanza este Simposio es interesante porque muestra que los investigadores actuales se están haciendo preguntas de segundo orden, por ejemplo, sobre si es posible hablar de una "ilustración novohispana" cuyo problema lo abordan tres investigadoras, *Ana Paula Rodríguez*, *Virginia Aspe* y *Adolfo Flores* quien analiza en la Gaceta de Bartolache la propuesta de la clase trabajadora como una filosofía vital ilustrada frente al academicismo abstracto anterior. Las dos primeras investigadoras abordan cuestiones metodológicas y definitorias en torno a los conceptos de ilustración, ciencia, y tradiciones desde umbrales no apreciados, para proponer o cuestionar la apertura científica de los novohispanos. Empero el Simposio tiene un destacado análisis de *Verónica Murillo Gallegos* titulado "Voluntad y Ley: una aproximación a la problemática americana desde el Escotismo del siglo XVI" que demuestra la relevancia de Escoto en los primeros franciscanos de América; la tesis se dice rápido, pero es una propuesta robusta que llama la atención sobre la línea hermenéutica que había

abierto *Elsa Cecilia Frost*, a saber, que más que partir de Bernardino de Sahagún, hemos de analizar la impronta franciscana previa. *Murillo* propone acercarse a las nociones de imperativo y mandato en la interpretación de la Ley Natural en Escoto para comprender la inclusión de la Ley Divina en los primeros frailes de América como Olmos y Sahagún.

He dejado explícitamente para el final algunos temas de los Simposios temáticos que me parecen relevantes por las propuestas que plantean y porque argumentan sobre temas de género, ecología, estética, sexualidad, mexicanidad, violencia, de frontera y decolonialidad; hay aproximaciones de talante, en especial entre quienes rastrean relaciones de frontera, o entre quienes enfrentan los problemas más acuciantes del entorno mexicano actual. Su importancia está en que destacan problemáticas contemporáneas dando voz a las minorías y probando que allí es donde la filosofía mexicana tiene mucho que aportar hoy; se trata de filósofos comprometidos y propositivos: este espacio forja memoria y diálogo.

Julio Covarrubias aborda pensamientos mexicanos sobre racismo y colonialismo explicando cómo las teorías de la dominación se extendieron a Latinoamérica, toma ejemplo del problema racial norteamericano. *Lilia Plata* analiza las epistemologías del Sur como propuesta de la filosofía de la Nueva Escuela Mexicana (NEM) sugiere que, en lugar de cambios educativos de corte extranjero universalista, se ejerza contrapoder mediante la recuperación de las epistemologías del Sur. *Iris Chávez* propone una aproximación y revisión de la definición de la filosofía mexicana para superar el error en la educación media superior del país que está armada con filosofías extranjeras. *Gerardo Ruíz* propone una revisión de la educación religiosa en México

mediante análisis de la Revista Pax del Seminario Conciliar, hace un recuento puntual de los argumentos para señalar las interpretaciones sesgadas que se hicieron sobre su desempeño. *Hebert Vázquez* realiza una interesante propuesta ecológica mediante tres proposiciones filosóficas aprovechables para enfrentar los problemas del cambio climático antropogénico recuperando la importancia de la filosofía en el diálogo climático aprovechando textos de Leff y Luis Fernando Carne. Hay abordajes y propuestas de género y sexualidad en textos como el de *Brandon Martínez* con una perspectiva decolonizante a la luz del queer, propone: revisar el término queer ya que actualmente es forma hegemónica violenta, y realizar un esfuerzo auto-reflexivo para descentralizar las categorías sajonas. *Nelly Corona* realiza en "La sal de la tierra," una explicación del papel de la víctima en México ubicando la posición ontológica actual entre lo sublime y lo macabro. En un original abordaje, propone mejor la búsqueda ontológica entre la víctima y su correlación con el infractor-victimizante hasta dos bordes.

Cierran las aproximaciones temáticas con textos sobre mexicanidad y sobre relaciones mexico-americanas, dos géneros de filosofía que ya de por sí están posicionándose como la nueva manera de concebir lo mexicano extendiéndolo hacia el Norte. Para lograrlo, *Itzel Martínez* propone repensar el humanismo mexicano a la luz de los Manuscritos de Marx de 1944, rastrear el concepto de humanismo enfatizando el manuscrito 3 que tiene conexión con el caso mexicano, y profundizar el humanismo de Sánchez Vázquez en la 4 T. *Gus Segura* sostiene que la mirada filosófica de nuestra identidad debe partir "de la naturaleza a la conciencia." El itinerario que aporta es abordar lo trans de la naturaleza

y elevarse a lo subjetivo hasta llegar a la identidad, ya que considera que hay que explorar la conciencia de la visión de la naturaleza para saber cómo ésta se sitúa en el mundo. *Jonathan Origel* sostiene que, la mexicanidad es una construcción de la identidad desde un proceso continuo de experiencia de vida. Aprovecha textos de Samuel Ramos y de Antonio Caso para probar que la identidad personal mexicana refleja la experiencia social. *Valia Briseño* establece un fecundo y relevante "Diálogo entre Fronteras: On Identity and Philosophy With US Across the Border," mostrando que la filosofía en México y Norteamérica enlaza el conflicto de identidad pero que ha sido poco conocida en cuanto a los intereses comunes que comparten y que hay que recuperar lo común porque hay un ejercicio constante de identidades no-simultáneas, (lamp síntesis) cuando en realidad no se analiza el paso de uno a otro y viceversa; sostiene que eso ocurre en la multiplicación de las fronteras. En este mismo orden de ideas, *Noé Carrillo* se pregunta, ¿se puede hablar de metafísica en Spanglish? Su argumento central responde afirmativamente justificándolo desde el reflejo de la onto-chicana. *Julia Corona* realiza una mirada de la Frontera a través de una herida abierta: de la herida de Gloria Anzaldúa a la alteridad de género existencial y lingüista de la Nueva Mestiza en la Malinche, Cortés y Cuauhtémoc. Para ella, esa aproximación busca entender la nueva identidad múltiple y fragmentada que no cesa.

Llegamos con esto al fin del fecundo diálogo de la filosofía mexicana que prueba su potencialidad y capacidad de vigencia para dirimir sobre nuevos problemas y para replantear interpretaciones de los viejos textos filosóficos.

Si valoramos los géneros temáticos en su conjunto, los temas contemporáneos y del siglo XX se llevan las palmas. El análisis de temas, problemas y tradiciones en estos ya dos libros de filosofía mexicana, arroja resultados y mediciones sobre lo que interesa a los nuevos académicos de la filosofía mexicana mostrando la vigencia de ciertos argumentos y metodologías sobre otros que se han eclipsado y que eran claves en otras décadas. También la obra revela que la formulación de la filosofía es actualmente creativa, histórica, y altamente sistemática en algunos casos y revela que hay aún interés por la sabiduría ancestral a pesar de los criterios neoliberales que no la han arrasado, afortunadamente ese Simposio es muy taquillero.

Destaca la inclusión de nuevos temas por las condiciones globales: de minorías, de diversidad de géneros, de educación, incluso de reflexiones estéticas e identitarias para repensar ¿quiénes somos hoy después del neoliberalismo global? Problema que aterrizó el texto ya mencionado de *Joel Ochoa* y que lo rastreó en un accidente estético, el "azul peltre" que considera logra atrapar algo propio de lo mexicano.

Respecto del nutrido grupo de autores que vienen de Estados Unidos, destaca un profundo arraigo cultural, mencioné a *Sofía Ortíz-Hinojosa* con su genial análisis "Sor Juana Nahuatlera," que revisa los Ejercicios de la Encarnación y del Divino Narciso de sor Juana para mostrar cómo en ellos la concepción de Virgen María en la monja jerónima apoya sus explicaciones femeninas.

En conclusión, puede decirse que estos congresos y sus investigadores, están marcando un hito en la reflexión filosófica de ¿quiénes somos los filósofos mexicanos hoy y donde estamos parados? Las inves-

tigaciones muestran que ahora ya no necesariamente hemos de crear grupos intelectuales de filosofía como los Hiperiones, el Ateneo de la Juventud o la Generación de 1915, sino que ocupa apropiarse de lo que se está haciendo abordándolo coyunturalmente: un pensamiento híbrido o de frontera , propio de una era global que ha sido empujada una vez más a reflexionar sobre traslapes filosóficos, sobre la variedad de tradiciones que advienen y en torno a nuevas maneras para abordar viejos problemas que tienen asombrosa vigencia. Prueba también que frente a los grupos intelectuales del siglo XX parece ser que "lo de hoy" es fortalecer el diálogo en congresos acotados como éste y potenciar el conocimiento entre pares además de mantener el nivel sistemático en las publicaciones.

Filosofía desde los Umbrales, por ser de fronteras, no sólo en el sentido de México y del país del Norte, sino en cuanto a que, desde sus inicios, la filosofía mexicana ha venido entrelazada por distintas tradiciones advenidas en la riqueza de nuestra Sabiduría Originaria, tanto desde Oriente con las navegaciones del Pacífico, como desde Occidente por el imperio español hemos recibido constantemente estas improntas y hemos realizado la travesía de adaptarlas, sin perder la propia alma filosófica mexicana. Tal parece que toca a la filosofía mexicana, repensar a profundidad la era Global presente y aportar respuestas regionales, locales, propias del ser identitario en su conjunto, porque la filosofía mexicana ha sido, desde sus inicios, un pensamiento abierto que desde los Umbrales realiza su propia travesía filosófica.

LA FILOSOFÍA MEXICANA EN DIÁLOGO TRANSFRONTERIZO: TRADICIÓN, CRÍTICA Y CIRCUNSTANCIA

Jorge Montiel

Introducción:

Que la filosofía mexicana está en boga en ambos lados de la frontera entre México y Estados Unidos es un hecho innegable. Varios eventos dan cuenta de ello. Por una parte están las conferencias periódicas como el Congreso Internacional de Filosofía Mexicana que se celebra de manera bienal, y el último de los cuales tuvo lugar en la Universidad Autónoma del Estado de México el pasado mes de abril de 2025; el Summer Institute que organiza la Society for Mexican American Philosophy (SMAP) también de manera bienal, el último de los cuales tuvo lugar en la University of Portland el pasado mes de junio de 2025; así como los paneles que la misma SMAP organiza anualmente como parte de los congresos de la American Philosophical Association. Aunado a estas conferencias periódicas tenemos la creciente publicación de libros en ambos idiomas. Por ejemplo, mientras preparaba esta introducción, me percaté de la publicación de dos libros que ya no pude incluir por razones de tiempo. El primero es el segundo tomo de *Las filósofas tienen la palabra* (2026) de Fanny del Río, en el que la filósofa feminista recoge diez entrevistas con destacadas filósofas mexicanas contemporáneas, y el segundo es *Sor Juana Inés de la*

Cruz (2026) de Sergio Armando Gallegos-Ordica, en el cual el filósofo mexicano radicado en Estados Unidos interpreta los villancicos de Sor Juana como una pedagogía filosófica. A esto hay que añadir la publicación de traducciones al inglés de libros de filósofos mexicanos contemporáneos como Virginia Aspe Armella (2025) y Carlos Pereda (2025) a los que me referiré más adelante. Todo esto no sólo apunta a la consolidación de la filosofía mexicana en ambos lados de la frontera de manera aislada. Más bien, lo que me gustaría resaltar en este ensayo es que esta consolidación se ha venido dando en mucho gracias al creciente diálogo entre filósofos de ambos lados de la frontera, lo que a su vez ha sido posible gracias los esfuerzos de SMAP y del Congreso Internacional de Filosofía Mexicana por abrir espacios de diálogo transfronterizo.

Los ensayos sobre Mexican American philosophy incluidos en este volumen nos ofrecen una muestra de algunos de los temas de estos diálogos transfronterizos. Lo que podemos apreciar en estos trabajos es que son una forma de vernos, en ambos lados de la frontera, desde la imagen que el otro nos ofrece de nosotros mismos en términos de identidad, lenguaje, significados, género, e incluso concepción del mundo. Sirva como ejemplo una yuxtaposición, pero podemos leer los ensayos de Valia Jacqueline Briseño Márquez y José Rodríguez Jr., Julia Corona Chaparro y Randal Rodríguez de la misma manera. Por un lado, Julio Covarrubias Cabeza, pone en duda el mestizaje como proceso de mezcla de razas y culturas y propone, en cambio, que el mestizaje consiste en un proceso de desidentificación de lo indígena y lo africano que mantiene intacta la jerarquía racial impuesta desde la colonia. Por esta razón, Covarrubias propone que el racismo en México no pue-

de explicarse sin tomar en cuenta elementos culturales como el nivel educativo que sitúan a los individuos más o menos cercanos a la blanquitud. Por otro lado, desde el otro lado de la frontera, el filósofo chicano radicado en México Noé Carrillo Márquez se pregunta sobre la valía epistémica que tanto hispano como angloparlantes le niegan al *spanglish*. Carrillo propone que esto se debe a la identificación del idioma con la posición social de sus hablantes en Estados Unidos; a la colonialidad del lenguaje que sitúa al *spanglish* como hijo bastardo tanto del inglés como del español; y a la lógica cartesiana, también producto de la colonialidad, que privilegia la univocidad sobre la plurivocidad conceptual. Lo que el mismo análisis de Carrillo demuestra es que el *spanglish* no sólo nos ofrece un punto de partida para criticar la colonialidad del lenguaje, sino que puede también penetrar las capas más altas de la abstracción conceptual. Así, mientras que Covarrubias piensa a México desde Estados Unidos, Carrillo piensa a Estados Unidos desde México. En este sentido, los ensayos sobre Mexican American philosophy incluidos en este volumen nos presentan una imagen de nosotros mismos desde la perspectiva del otro lado de la frontera.

En lo siguiente, ofrezco una caracterización de los temas centrales de los diálogos transfronterizos sobre filosofía mexicana. Lo que propongo es que tres temas caracterizan los diálogos entre pensadores en México y Estados Unidos: 1) un esfuerzo por recuperar la tradición filosófica mexicana como condición de posibilidad para el quehacer filosófico actual, 2) una actitud crítica tanto hacia el universalismo abstracto como al particularismo cultural, y 3) una orientación hermenéutica que hace que la tradición y el quehacer filosófico respondan a los problemas de las circunstancias actuales. Para

esto, discuto cuatro libros de reciente publicación que son representativos de estos diálogos transfronterizos, a saber, *Aristotle in the New Spain* (2025) de Virginia Aspe Armella, *Mexico Unveiled: Resisting Colonial Vices and Other Complaints* (2025) de Carlos Pereda, *La razón pendular de Emilio Uranga: Una historia del existencialismo mexicano* (2025) de José Manuel Cuéllar Moreno, y *Blooming in the Ruins: How Mexican Philosophy can Guide Us toward the Good Life* (2024) de Carlos Alberto Sánchez. Los primeros dos libros claramente representan un esfuerzo dialógico dado que son traducciones al inglés de trabajos originalmente publicados en español. A pesar de que los dos últimos libros no han sido traducidos, me parecen representativos de estos diálogos ya sea porque contribuyen a discusiones vigentes en ambos lados de la frontera o porque los trabajos de sus autores han sido difundidos en ambos países. Finalmente, quiero aclarar que la caracterización que propongo no pretende ser normativa de lo que debe ser o cómo debe hacerse la filosofía mexicana, y que en la parte descriptiva no pretendo que esta caracterización sea exhaustiva del vasto territorio de la filosofía mexicana. Tómese más bien como una lectura personal de los procesos dialógicos que observo sobre la filosofía mexicana entre pensadores de ambos lados del Río Bravo.

La importancia de la tradición filosófica mexicana:

En el "Prólogo" a su canónica *Historia de la filosofía en México* (1943), Samuel Ramos expresa dos ideas sobre la historia de la filosofía en México que nos dan pie para pensar sobre la importancia de la tradición filosófica mexicana. Ramos escribe lo siguiente:

> He deseado desde hace mucho tiempo escribir una historia de la filosofía en México, para buscar una tradición que pudiera fijar un sentido nacional al movimiento filosófico de los últimos años, que ha adquirido una gran extensión y profundidad en nuestro país. La filosofía se ha cultivado en México desde antes de la fundación de la Universidad Pontificia en 1533, y nunca ha dejado de ser estudiada en nuestros colegios superiores y universidades. Este solo hecho puede bastar para considerar a la filosofía *plenamente naturalizada* en la cultura de México, con el derecho que le otorga una actividad casi ininterrumpida durante cuatro siglos. Me ha parecido siempre que una de las maneras de hacer filosofía mexicana es *meditar sobre nuestra propia realidad filosófica*, la de los filósofos mexicanos y sus ideas, para averiguar si existen rasgos dominantes que pudieran caracterizar un pensamiento nacional (1976 [1943], 99, cursivas añadidas).

Ramos expresa dos ideas sobre la importancia de la historia de la filosofía en México. La primera es que, dada la historia de cuatro siglos de actividad filosófica en México, la filosofía no es extraña a la actividad cultural nacional. El planteamiento de Ramos responde a "La leyenda de que la raza hispánica y su rama americana han sido poco afectas al pensamiento racional, contiene una exageración injusta" (100). El prejuicio de que mexicanos y latinoamericanos somos poco dados al pensamiento filosófico persiste en nuestros días. En este sentido, el cultivo de la historia de la filosofía en México sirve para responder al prejuicio sobre nuestra incapacidad para el pensamiento filosófico. La segunda idea que Ramos plantea es que una forma de hacer filosofía mexicana es reflexionar sobre la historia de las ideas en México. Esto es, apoyarse en nuestra tradición filosófica para hacer filosofía. La noción de

la tradición en la filosofía implica replantear de manera crítica los supuestos, problemas, métodos, y conclusiones a que llegaron pensadores del pasado. En este sentido podemos hablar, por ejemplo, de la tradición de la filosofía moderna en cuanto que pensadores como Descartes, Locke, Hume y Kant comparten supuestos, problemas e incluso métodos de pensamiento. Así, recuperar la tradición filosófica mexicana es condición de posibilidad para hacer filosofía mexicana. En este apartado me ocupo de los textos de Virginia Aspe Armella y José Manuel Cuéllar Moreno para resaltar la importancia de la tradición para los diálogos transfronterizos sobre filosofía mexicana.

La traducción al inglés de *Aristotle and New Spain* (2025) de Virginia Aspe Armella por parte de Juan Carlos González contribuye a la filosofía mexicana hecha en los Estados Unidos porque amplía el horizonte hermeneútico desde el cual interpretamos los debates sobre la condición y los derechos de los indígenas durante la colonia. En su libro *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (1982), el historiador estadounidense Anthony Pagden, y más recientemente en "The Rights of the American Indians" (2010), el filósofo cubano-estadounidense Bernardo Canteñs resaltan la importante contribución de La Escuela de Salamanca y sobre todo de Francisco de Vitoria (1492-1546) a los debates sobre la condición y los derechos de los indígenas. Aspe Armella amplía esta visión destacando la diversidad de tradiciones de las que se nutren los pensadores novohispanos, las cuales incluyen las tradiciones musulmana, judía, cristiana y renacentista. En palabras de Aspe Armella:

> What is certain is that Pagden's studies separate the Muslim tradition from the Christian and Jewish ones, and also separates Italian humanism from the Iberian Christian tradition. Contemporary studies have shown that there was an intercultural Aristotelianism formed from the 12th to the 14th centuries, one that drew from Italy as well as from a diverse range of Eastern influences (86).

Me gustaría enfocarme en la tesis de Aspe Armella de que el pensamiento novohispano constituye un "aristotelismo diferenciado" (88). Aspe Armella plantea que, aunque el aristotelismo novohispano se nutre del aristotelismo del renacimiento italiano, se diferencia de él en cuanto que el primero también se nutre del aristotelismo medieval tomista. Es decir que, aunque el aristotelismo novohispano se nutre de tradiciones como la renacentista y la cristiana, no se le puede reducir a una sola de ellas. Por esta razón, Aspe Armella plantea la existencia de un aristotelismo diferenciado propio de los pensadores novohispanos. Así, Aspe Armella resalta la originalidad de las contribuciones de los pensadores novohispanos que tanto se les regatea a los filósofos mexicanos y latinoamericanos.

Sin embargo, y aunque aprecio su traducción, la decisión de Juan Carlos González de traducir "aristotelismo diferenciado" por "Latin American Aristotelianism" para destacar esta originalidad me parece anacrónica. González defiende su decisión argumentando que el latín era la *lingua franca* entre los pensadores novohispanos y que Aspe Armella muestra la decisiva influencia que la cultura romana tuvo por medio del catolicismo en Nueva España (ix). Me parece que aún si concedemos estos argumentos, usar el término "Latin American Aristotelianism" es anacrónico porque la

idea de "Latinoamérica" como entidad geocultural no aparece sino hasta la segunda mitad del siglo diecinueve (Mignolo, 2005, 77). Es decir que la idea de "Latinoamérica" no existe en la Nueva España y usarla para captar la importancia del latín y la cultura romana es equívoco y anacrónico. Quizás habría sido mejor utilizar el término "Novohispanic Aristotelianism" al que González también se refiere.

Ahora bien, Aspe Armella no se limita sólo a ofrecer una historiografía de las ideas novohispanas, sino que ofrece lo que Carlos Pereda llama una "lectura argumentada" del pensamiento novohispano. Para Pereda, una lectura argumentada "looks exclusively at the arguments of a text, seeking to adapt them as solutions to current problems" (12). Es decir que Aspe Armella recupera la tradición filosófica novohispana como base para el pensamiento filosófico actual. Me referiré sólo al caso del "multicultural republicanism" de Alonso de la Vera Cruz (1507-1584). Aspe Armella explica que, más que comentaristas, el sincretismo con que los pensadores novohispanos adoptaron a Aristóteles se explica por su preocupación por responder a sus circunstancias concretas, tanto materiales como sociales (93). Por esta razón, mientras que Alonso de la Vera Cruz se vale de la ética tomista para afirmar la racionalidad del indígena (80), su concepción de justicia deriva del liberalismo renacentista (64-65, 147). Al responder a la pregunta sobre la legitimidad del dominio del emperador sobre los pueblos indígenas, de la Vera Cruz propone que "the dominon of a *pueblo* is rooted in the *pueblo* itself, proceeding to maintain that justice should be understood as the will of the people" (143). Esta concepción republicana de la justicia implica que a) el dominio del emperador sobre los pueblos indígenas ca-

rece de legitimidad; b) aún si el emperador recibiera el dominio sobre los pueblos indígenas de manera legítima, su dominio perdería legitimidad si no sirve al bien del pueblo; y c) incluso si el emperador tuviera dominio legítimo sobre los pueblos indígenas, el dominio de sus subordinados carece de legitimidad. Como señala Aspe Armella, "With all these moves, he dismantles the entire colonial infrastructure in New Spain" (144). El republicanismo multicultural de Alonso de la Vera Cruz le permite a Aspe Armella derivar la siguiente lección para el presente: "The argument above culminates in the idea of restitution: the people can demand remuneration and the return of power to them if the ruler does not serve their aims. How relevant and worthy of realization this argument is today!" (192). Esta lección no sólo aplica al México contemporáneo, sino también y quizás aún más a los Estados Unidos. Así, la traducción de *Aristotle and New Spain* contribuye a los diálogos transfronterizos entre México y Estados Unidos porque amplía nuestro horizonte hermenéutico sobre la filosofía novohispana y porque recupera la tradición filosófica mexicana para el pensamiento actual.

Paso ahora a comentar la importancia de *La razón pendular de Emilio Uranga: Una historia del existencialismo mexicano* (2025) de José Manuel Cuéllar Moreno para los diálogos transfronterizos sobre filosofía mexicana. Aunque el libro de Cuéllar Moreno no ha sido traducido al inglés, me parece que abona a estos diálogos transfronterizos por dos razones. La primera es que, en los últimos años, Cuéllar Moreno se ha convertido en un referente para estudiar la obra de Emilio Uranga (1921-1988). Desde la edición de Guillermo Hurtado de *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)* (2013),

ha habido un creciente interés por la obra de Uranga en ambos lados de la frontera. En Estados Unidos, este interés se lo debemos a la labor de Carlos Alberto Sánchez por traducir e introducir el existencialismo mexicano con obras como *Contingency and Commitment: Mexican Existentialism and The Place of Philosophy* (2016) y *Emilio Uranga's Analysis of Mexican Being: A Translation and Critical Introduction* (2021 [1952.]) Cuéllar Moreno ha contribuido a este creciente interés con obras como *La revolución inconclusa: La filosofía de Emilio Uranga, artífice oculto del PRI* (2018), compilaciones como *La exquisita dolencia: Ensayos sobre Ramón López Velarde* (2021b) y *Herir en lo sensible: Ensayos y artículos de crítica literaria* (2025), y sus contribuciones a *Emilio Uranga: Años en Alemania (1952-1956)* (2021a) editado por Adolfo Castañon. Estos trabajos y la reciente publicación de *La razón pendular* posicionan a Cuéllar Moreno como un referente imprescindible para quienes quieran estudiar la obra de Uranga ya sea en México o en Estados Unidos. La segunda razón por la que el libro de Cuéllar Moreno contribuye a los diálogos transfronterizos es porque su obra ha sido difundida entre pensadores de ambos países gracias a los espacios de diálogo que han abierto iniciativas como el Congreso Internacional de Filosofía Mexicana y SMAP. En el último Congreso Internacional de Filosofía Mexicana, que, como el presente volumen demuestra, atrae a filósofos de ambos lados de la frontera, Cuéllar Moreno presentó *Herir en lo sensible*, y en el pasado Summer Institute que organiza SMAP presentó *La razón pendular*. En este sentido, la obra de Cuéllar Moreno contribuye a los diálogos transfronterizos sobre filosofía mexicana.

La contribución de *La razón pendular* a los diálogos transfronterizos sobre filosofía mexicana consiste, por una parte, en su erudita recopilación de la historia sociopolítica de México, así como de la historia de pensamiento que influyó en los filósofos del existencialismo mexicano. La importancia de esta contribución se aprecia mejor si la contrastamos con la crítica que la filósofa latinx Andrea Pitts hace de *Contingency and Commitment* de Carlos Alberto Sánchez por su falta de profundidad histórica y por no prestar atención al trabajo de filósofas feministas latinas como Gloria Anzaldúa sobre los mismos temas (2016).[1] En contraste, *La razón*

[1] Reproduzco aquí tres citas de la reseña de Pitts que sustentan su crítica a Sánchez. La primera es sobre la falta de atención a la historia política y social de México: "Yet Sánchez then spends little time discussing Mexican history, and thereby omits a great deal of historical detail about the events or stakes of the Mexican Revolution, the 1917 Constitution of Mexico, the Cristero Wars of the 1920s, the consolidation of the state-sponsored indigenismo policies under Lázaro Cárdenas in the 1930s, or either World War that were all (more or less) proximate precursors to the writings of *El Grupo Hiperión*. Such historical detail would have been helpful to clarify the terms through which *los hiperiones* were undertaking their philosophical projects" (647). La segunda es sobre la falta de atención a la historia del pensamiento mexicano: "With an emphasis on philosophical situatedness in mind, a second potentially helpful dialogical extension of the book would have been to engage more concretely with the philosophical precursos to the debates of *los hiperiones* within Latin America. This comes as a surprise, in fact, given that Sánchez mentions previous generations of Mexican philosophy in his 2012 book, including figures such as Antonio Caso and José Vasconcelos of the *Ateneo de la Juventud*" (648). La última sobre la falta de atención al trabajo de las filósofas feministas latinas: "Unfortunately, nowhere in his discussion of these themes does Sánchez cite Anzaldúa's rich discussion of *nepantla*, *la conciencia de la mestiza* [mestiza consciousness], or her own descriptions of shifting 'back and forth' between languag-

pendular abona a nuestra comprensión de Uranga con detalles históricos como la actitud cínica de José Gaos ante la razón instrumental moderna que "Uranga haría suyo y llevaría a sus últimas consecuencias" (53); el impulso que la expropiación petrolera dio a los existencialistas mexicanos para rechazar el complejo de inferioridad de Samuel Ramos como "la cobardía de enfrentarse al juicio de los extranjeros" (212); y la manera en que la filósofa María Elvira Bermúdez utiliza el aparato conceptual del existencialismo mexicano para pensar al machismo como una oscilación "entre la sustancialización de la madre-esposa y la accidentalización del resto de las mujeres" (342). Este bagaje histórico es importante porque abona a nuestro entendimiento sobre el desarrollo histórico del existencialismo mexicano.

Por otro lado, Cuéllar Moreno interpreta el pensamiento de Uranga como "un discurso ferozmente anticolonial" (15). Me centro en su lectura del "Ensayo de una ontología del mexicano" (2013 [1949]). En este ensayo, que como Cuéllar Moreno bien señala es un "prolegómeno" al *Análisis del ser del mexicano*, Uranga emplea la variación eidética husserliana para destilar, de características psicológicas como la fragilidad, la desgana, la dignidad y la melancolía lo esencial del carácter del mexicano (227). De este análisis, Uranga concluye que la esencia ontológica a que estas características apuntan es a la zozobra como "*vivencia originaria*: la vivencia de la libertad más íntima; la vivencia de la finitud y de la insuficiencia que nos constituyen; la vivencia, en una palabra, de la accidentalidad" (237,

---

es, texts, and states of existential awarenes. This lack of engagement with Anzaldúa's work is especially surprising given that *la conciencia de la mestiza* has been read as a work of liberatory consciousness for Latinas/os since its initial publication in the 1980s" (650).

cursivas en el original). En este sentido, la actitud cínica que Uranga toma de Gaos consiste en una inversión de valores que privilegia a la accidentalidad como modo existencial auténtico sobre la sustancialidad como modo existencial inauténtico.[2] Del análisis de Uranga, Cuéllar Moreno deriva la siguiente lección para el quehacer filosófico actual: "Esta situación aporética o zozobrante es la que viven a diario las victimas latinoamericanas del colonialismo cultural, pero también mujeres, negros, homosexuales, transexuales, migrantes y cualquier grupo marginado y con escasa representación." Por esta razón, sigue Cuéllar Moreno, "No es ninguna coincidencia que los principales interesados en

[2] En términos conceptuales, la lectura de Cuéllar Moreno contrasta con la que ofrece Manuel Vargas en su ensayo "The Philosophy of Accidentality" (2020). El contraste radica en que mientras que Cuéllar Moreno entiende la accidentalidad como vivencia originaria, Vargas la entiende como una manera anómala en que los individuos nos relacionamos con normas y valores culturales. Vargas describe la sustancialidad como "agents who experience themselves as having a relatively stable and unified package (or packages) of commitments about norms, values, and meanings" (4), y la accidentalidad como individuos que "do not experience themselves as having a relatively stable or unified packages of commitments about normas, values, and meanings" (ibid). Así, para Vargas, la sustancialidad es la norma y la accidentalidad es la excepción. Por esta razón, Vargas no entiende que Uranga proponga la accidentalidad como un proyecto de autenticidad para el mexicano: "This approach [cinicism] does suggest a way to try to vindicate the normative ambitions that underpin his análisis of the Mexican being, as he claims that, 'what brings us to there types of studies is the proyect of performing a moral, social, and religious transformations with that being.' Even so, it remains frustratingly elusive what the grounds would be for any recommendation that we persist in zozobra" (12). Es decir, Vargas no entiende por qué Uranga propone que la accidentalidad es la manera auténtica y la sustancialidad la manera inauténtica de relacionarse con normas y valores culturales.

dar un segundo aire a la 'filosofía de la accidentalidad' sean los hijos de migrantes mexicanos afincados en Estados Unidos. Ellos no son *ni de aquí ni de allá*" (229, cursivas en el original). Así, el libro de Cuéllar Moreno contribuye a los diálogos transfronterizos porque ahonda en la historia sociopolítica y del pensamiento mexicano, y porque recupera el pensamiento de Uranga para un quehacer filosófico anticolonial en ambos lados de la frontera.

La actitud crítica en la filosofía mexicana:

El enfoque que he seguido hasta ahora ha consistido en discutir los trabajos de Aspe Armella y Cuéllar Moreno como representativos de los diálogos transfronterizos que recuperan la tradición filosófica mexicana como condición de posibilidad para el pensamiento actual. Pero esto no quiere decir que sus trabajos carezcan de la actitud crítica en la que me centro en este apartado. En el libro de Aspe Armella, esta actitud crítica se aprecia en su enfoque metodológico de ofrecer una lectura argumentativa que consiste en debatir con los pensadores novohispanos, evaluando sus argumentos desde el punto de vista de su relevancia para el lector (19). De la misma manera, al ofrecernos una lectura de la obra de Uranga como discurso anticolonial, Cuéllar Moreno adopta una actitud crítica frente a todo pensamiento imperialista que se presenta como la sustancia de la razón. Así, mientras que Aspe Armella adopta una actitud crítica hacia la tradición filosófica mexicana misma, Cuéllar Moreno adopta una actitud crítica hacia tradiciones filosóficas imperialistas. En este apartado, sin embargo, me centro en la reciente traducción de

Mexico Unveiled: Resisting Colonial Vices and Other Complaints (2025) de Carlos Pereda por parte de Noell Birondo como representativa de la actitud crítica que caracteriza a los diálogos transfronterizos. Su traducción no sólo contribuye a estos diálogos al hacer disponible el trabajo de Pereda para angloparlantes, sino también por dos razones adicionales. La primera es que el libro de Pereda fue discutido en el congreso de la American Philosophical Association Central Division el pasado mes de febrero de 2026. La mesa de discusión incluyó comentarios de Ana Gabriela Sánchez, Gizela Reyes, y Rafael Vizcaíno. Por ejemplo, Reyes se centró en la cercanía entre el trabajo de Pereda y los estudios sobre virtudes epistémicas en Estados Unidos, y Vizcaíno ofreció una crítica a la genealogía colonial del término de "fetichismo" que Pereda emplea cuando habla de "fetiches puros" e "impuros" como vicios o virtudes epistémicas.[3] La segunda razón es que la excelente traducción de Birondo nos habla de los alcances de los diálogos transfronterizos más allá de la identidad mexicoamericana. En su "Critical Introduction" al libro de Pereda, Birondo reflexiona sobre cómo alguien sin relación familiar con México o Latinoamérica vino a interesarse en la filosofía mexicana (12). En respuesta, Birondo traza la historia compartida entre mexicanos y filipinos de colonización española y de lucha por los derechos de los *farm workers* en California. Esta historia compartida explica cómo alguien de ascendencia filipina como Birondo "would be attracted to the many

[3] Sobre la crítica a la genealogía colonial del término de fetiche pero aplicada al caso de Enrique Dussel y Karl Marx, veáse: Vizcaíno, Rafael (2024), "Postsecular Philosophy as Metaphoric Theology: On Dussel's Reading of Marx," *Journal of the American Academy of Religion*, 92, pp. 510-523.

resources and insights to be found in Mexican, Mexican American, and Latin American philosophy" (13).

La contribución de *Mexico Unveiled* para los diálogos transfronterizos consiste en ofrecer una teoría general de las virtudes y vicios epistémicos que Pereda luego emplea para intervenir en discusiones centrales sobre la valía de estudiar filosofía mexicana y sobre el proyecto del ser del mexicano. Me centro primero en su teoría general para pasar después a sus aplicaciones. La teoría de Pereda consiste en situar virtudes y vicios epistémicos dentro de un continuo entre lo que él llama "státic thinking" (31) y "nomadic thinking" (59). Pereda describe estas disposiciones de pensamiento de la siguiente manera:

> On the one hand, the maxim just mentioned is one of the principles of nomadic thinking. This way of thinking strives to cross boundaries and borders, whether imposed explicitly or implicitly. It is usefully contrasted with a static way of thinking: a way of thinking that clings, a bit anxiously, to traditional distinctions and categories, and even to currently established topics, and that's it (26).

Es decir que mientras el pensamiento estático implica una disposición cerrada hacia distintas formas de pensamiento o visiones del mundo, el pensamiento nómada implica una disposición abierta a reformularse ante lo diferente. En este continuo entre pensamiento estático y nómada, Pereda sitúa una serie de vicios epistémicos que emergen de una de las formas que pensamiento estático puede tomar, a saber, "arrogant reason" (31). La razón arrogante resulta de la relación de dependencia epistémica colonial entre individuos que sufrieron el colonialismo europeo y las metrópolis que

continúan ejerciendo el papel de "the Headquarters of Power and Thought" (34). Esta relación de dependencia a la vez se manifiesta en una serie de vicios epistémicos, entre los que Pereda distingue entre "pure fetish" e "impure fetish" (37). La diferencia radica en que mientras que detrás del fetiche impuro se esconde la posibilidad de una virtud epistémica, el fetiche puro es insalvable. Me centro en dos ejemplos que representan formas opuestas en que la dependencia epistémica puede derivar. El primero es lo que Pereda llama "subaltern fervor" y consiste en una obstinada afiliación a teorías producidas en las metrópolis y cuya validez se reduce al prestigio de su origen (36). La segunda es la disposición radicalmente opuesta que Pereda llama "nationalist zeal" y consiste en cerrarse al pensamiento de fuera y aferrarse al pensamiento propio (38). Estos dos vicios representan fetiches impuros en cuanto que el primero esconde la virtud de consistencia filosófica (37) y el segundo esconde la virtud del patriotismo (42). La teoría de Pereda es útil para repensar algunos de los problemas centrales de la filosofía mexicana. Sin embargo, me pregunto por qué Pereda no discute conceptos sobre epistemología colonial que se han desarrollado en las últimas décadas como el concepto de la geopolítica del saber de Walter Mignolo (2002, 2007) o la noción de eurocentrismo de Aníbal Quijano (2000, 2007). Si la intención de Pereda es distanciarse del discurso descolonial, sería importante distinguir su posición de otras posiciones sobre los mismos temas.

La teoría de la virtud epistémica de Pereda sirve como una teoría de pensamiento crítico que nos ayuda a repensar problemas centrales de la filosofía mexicana como el problema sobre la valía de estudiar filosofía mexicana en Estados Unidos y el problema del ser del

mexicano. Su tratamiento de estos problemas refleja una actitud crítica tanto de la universalidad abstracta como del particularismo cultural. Es importante destacar que Pereda establece un diálogo directo con filósofos mexicoamericanos como José Antonio Orozco, Manuel Vargas y Robert Sanchez Jr. Por ejemplo, Pereda inicia su discusión refiriéndose a dos maneras de ver la contribución de la filosofía mexicana que Orozco propone. Estas son el universalismo abstracto, desde el cual la filosofía mexicana no tendría nada distinto que aportar al canon filosófico, y el particularismo cultural que se enfoca en las diferencias de visión del mundo culturales (58). Pereda propone que ambas opciones representan formas del pensamiento estático y, para resolver la dicotomía, propone lo que llama "strategies of transitions" propio del pensamiento nómada, y que consiste en ir de lo universal a lo particular o viceversa de manera estratégica (60). Es decir, que la reflexión filosófica puede transitar a lo particular para resaltar problemas que surgen de experiencias concretas como la vivencia del cuerpo, el género, y el lenguaje y que permiten formular críticas a teorías generales de ética, política, epistemología e incluso metafísica (ibid). Lo mismo, pero en dirección inversa, Pereda plantea que la reflexión filosófica puede pasar de temas particulares a temas más universales como los derechos humanos (ibid). Sin embargo, a la idea de los derechos humanos en abstracto se le puede hacer la misma crítica que Zea hace sobre la libertad y la democracia en abstracto: "En nombre de la democracia se justifican golpes de Estado que anulan gobiernos resultado de la voluntad popular; en nombre de la libertad se encarcela a individuos que al utilizarla contradicen el orden establecido" (1969, 90). Es decir que el discurso de los derechos humanos

en abstracto puede servir para negar los derechos humanos de individuos concretos.[4] De cualquier manera, me parece que la estrategia de transiciones sirve como una herramienta que nos ayuda a enfocarnos en experiencias más o menos generales o particulares. Algo similar hace el filósofo mexicoamericano José Mendoza en su defensa del término "latinx" en Estados Unidos (2024). Mendoza propone que latinx es un término de orden superior pero que no trasciende coordenadas espaciotemporales (5). Es decir, que la reflexión filosófica puede enfocarse en experiencias más generales para las cuales el término latinx es más conveniente, o más particulares y para las cuales términos como "chicano" o "nuyorican" son más convenientes (ibid). Así, la estrategia de transiciones de Pereda puede servir para transitar de experiencias generales a experiencias particulares sin caer en la universalidad abstracta.

Además de contribuir a los diálogos transfronterizos por su actitud crítica al universalismo abstracto, la teoría de Pereda sobre la virtud epistémica también contribuye por su actitud crítica al particularismo cultural. Pereda describe la importancia de pasar de lo

[4] Carlos Alberto Sánchez plantea una crítica similar a la propuesta de Pereda de que la filosofía es un "delving into everyting." Sánchez lo pone de la siguiente manera: "But the notion that philosophy is, as Pereda says, a 'delving into everything' seems to suffer from a performative shortcoming, namely, that in delving into everything one must delve into something. Not to mention that 'everything' seems even more abstract than saying that philosophy is a transcendence of contingency. Indeed, delving into everything assumes the possibility, and necessity, of a God's-eye view… The real issue, I want to insist, is that there is a palpable tension here, one that swings the passions either to the side of those who see philosophy as 'delving into everything and nothing' and those that see it as always 'delving into something'" (2016, 86).

general a lo particular en la reflexión filosófica de la siguiente manera:

> But let us return to one of our concerns: Why is it thought that philosophical reflection, and perhaps in any reflection, it is most useful to go from the concrete and particular to the abstract and general, and vice versa, from the abstract to the concrete, evaluating in each case what concreteness and what abstraction is appropriate? Without particular analyses of a situation, abstractions tend to become empty. But without the frames of reference of abstractions, one tends not to fully grasp the meaning of concrete analyses, or even to understand why they were carried out (81).

Pereda se centra en el proyecto del Grupo Hiperión de unir "abstract universalism (Heaven) with cultural particularism (Earth)" (ibid). Concretamente, Pereda se centra en el *Análisis del ser del mexicano* de Uranga como uno de los textos representativos del grupo. Aunque Pereda encomia la descripción de Uranga de la accidentalidad porque revela que "human animals are, at bottom, accidents that appear and wander from one place to another" (84), Pereda también critica la manera inapropiada en que Uranga transita de lo general a lo particular al definir la accidental como una condición particular del mexicano. A la pregunta sobre si su análisis corresponde al ser humano en general, Uranga responde que el ser humano en general no existe, y que lo que se hacer pasar como ser humano en general es la humanidad europea (ibid). La crítica de Pereda no sólo es que Uranga confunde la utilidad de términos abstractos como la humanidad para fines teóricos con su existencia, sino que además su respuesta pasa rápidamente de la ontología a la crítica social

(85-86). Pereda contrasta la interpretación ontológica de *nepantla* de Uranga con la interpretación histórica de Gloria Anzaldúa: "By contrast, Anzaldúa articulates, with immense acuity, a *historical condition* of women, men, and children obliged, often illegally, to cross a border." Más aún, sigue Pereda, "this condition that never ceases, as an extreme and even limiting condition, shows something of the human condition in general: an inevitably nomadic condition" (87, cursivas en el original). Aquí podemos hacerle la misma crítica a Pereda de que es inválido pasar de una condición *histórica* a una condición humana en general. Sin embargo, su actitud crítica tanto al universalismo abstracto como a la particularidad cultural abonan a los diálogos transfronterizos porque nos mantiene alerta de pasar de uno a otra de manera acrítica.

De la tradición a la circunstancia:

Como hemos visto, los diálogos transfronterizos sobre filosofía mexicana se caracterizan por rescatar la tradición para el quehacer filosófico actual y por su actitud crítica al universalismo abstracto y a la particularidad cultural. La última característica que me gustaría resaltar de estos diálogos transfronterizos es su orientación hermenéutica de que la tradición y el quehacer filosófico respondan a las circunstancias a que los individuos se enfrentan. Ya hemos visto que Aspe Armella y Cuéllar Moreno derivan lecciones de la tradición filosófica mexicana para el pensamiento actual. Y la teoría de la virtud epistémica de Pereda nos sirve para mantenernos críticos ante el universalismo abstracto y el particularismo cultural. Sin embargo, en este apartado, me centro en la reciente publicación de *Blooming in the*

Ruins: How Mexican Philosophy Can Guide Us toward the Good Life (2024) de Carlos Alberto Sánchez. A pesar de que el libro de Sánchez no ha sido traducido al español, me parece que contribuye a los diálogos transfronterizos sobre filosofía mexicana por varias razones. La primera es que Sánchez ha contribuido a rescatar la filosofía mexicana, particularmente el existencialismo mexicano en Estados Unidos. Baste mencionar que su artículo introductorio "Mexican Existentialism" (2025) se agrega al artículo de Guillermo Hurtado sobre "Philosophy in Mexico" (2025 [2016,]) ambos publicados en la *Stanford Enciclopedia of Philosophy*. La segunda razón es que el trabajo de Sánchez se discute en ambos lados de la frontera. Un claro ejemplo de esto es que, en su libro *Mexico Unveiled* originalmente publicado en español, Pereda se refiere a la "theory of violent reading" que Sánchez ofrece en *Contingency and Commitment* como una versión extrema de una lectura argumentada (47-48). Finalmente, la obra de Sánchez no sólo ha entusiasmado a una camada de estudiantes de pregrado y posgrado de ascendencia mexicana y latinoamericana a estudiar filosofía mexicana, sino que, como Sánchez dice en su libro, al enterarse de que la existencia de la filosofía mexicana, "My Vietnamese, Guatemalan, Ugandan, and Filipino students have written papers on Vietnamese, Guatemalan, Ugandan, and Filipino philosophy" (xvi). En este sentido, la obra de Sánchez también está teniendo el efecto de ampliar los diálogos transfronterizos más allá de la identidad mexicoamericana.

La contribución de Sánchez a los diálogos transfronterizos consiste en ofrecer una lectura que llama de "apropiación violenta" de la tradición filosófica mexicana para derivar lecciones que respondan a las circunstancias que los mexicoamericanos enfrentan en Estados

Unidos. En este sentido, la "apropiación violenta" de Sánchez representa una orientación hermenéutica que hace que la tradición y el quehacer filosófico respondan a las circunstancias actuales. Me enfoco primero en su teoría de "apropiación violenta" para luego mostrar la manera en que *Blooming in the Ruins* rescata la tradición filosófica mexicana para responder a la circunstancia actual. En su "Introduction: From Prejudice to Violence" de *Contingency and Commitment*, Sánchez describe su lectura de "apropiación violenta" de la siguiente manera:

> I would like to stress that the readings here discussed appropriate lessons without losing what is trully one's own, namely, one's history and one's identity—Mexican thinkers will not lose their memory, nor will I (they are not expropriations). These are not passive readings that will leave the text unharmed (as with distantiation); they are done without permission or legal right, and so free to be creative and enhancing, loving and violent (5).

La teoría de apropiación violenta de Sánchez toma en serio la circunstancialidad en la que el texto fue escrito, incluyendo el bagaje histórico y personal del autor, así como los problemas a los que el texto responde, al mismo tiempo que toma enserio la circunstancialidad del lector, su bagaje histórico y personal, así como su intención al enfrentarse al texto (ibid). Dada la circunstancialidad radical que Sánchez les atribuye tanto al texto como al lector, una lectura fidedigna es una empresa imposible porque siempre queda un "illegible residue" entre ambos (7). Es decir, entre el texto y el lector se abre un espacio de ininteligibilidad que sólo puede ser satisfecho cuando, "The reader reads into it or through it and bestows it with his or her own mea-

ning—a meaning that, perhaps, was not meant to be bestowed" (ibid). De esta manera, el lector no sólo interpreta el texto decodificando símbolos y significados, sino que, al darle sentido, le impone su circunstancia histórica. "The addition of meaning will be grounded on the reader's own life; it will be an imposition with the force of *circumstance*—which is the neceessary interpretive foundation tying the reader to the immediate presence of a text" (8). La teoría de apropiación violenta de Sánchez pretende mostrar que, así como los existencialistas mexicanos leyeron a los existencialistas franceses y alemanes de manera violenta para responder a sus circunstancias concretas, su propia lectura como mexicoamericano también representa una lectura violenta que busca "a lesson, or lessons, for Latino/a life in the United States, in particular, but also for the lives of those on the fringes of contemporary, postmodern or postcolonial, economic, political, cultural power" (14).

En la obra de Sánchez y, particularmente, en *Blooming in the Ruins*, se aprecia esta orientación hermenéutica hacia la tradición filosófica mexicana que busca derivar enseñanzas para responder a las circunstancias actuales. Me gustaría resaltar tres aspectos de *Blooming in the Ruins* que ejemplifican esta orientación hermenéutica. El primero es que, a través del libro, Sánchez entrelaza anécdotas personales con una argumentación filosófica sobre la importancia de rescatar la tradición filosófica mexicana. Por ejemplo, en el primer capítulo, Sánchez ofrece una historia rápida de la historia de la filosofía mexicana empezando por la primera clase de filosofía en el continente americano que ofreciera Alonso de la Vera Cruz en 1540 en el monasterio de Tiripetío, "eighty miles southeast of my father's hometown of Acuitzeramo, Michoacán" (3). Sánchez

cita la respuesta de su padre al enterarse de su descubrimiento: "'This must be how the Greeks feel whenever they bring up the thing about Socrates'" (ibid). Sánchez narra las cuantiosas veces que en California el mayordomo de su padre de origen griego había presumido que la filosofía nació en Grecia, asegurándose de mencionar cada vez al tal Sócrates. La lección que Sánchez deriva es que la importancia de recuperar la tradición filosófica mexicana radica en empoderar a sus lectores, sobre todo aquellos que sufren diversos tipos de marginación, porque "it demonstrates that philosophy is for all, everywhere and always, and not just for or about White, Anglo, European men and their worries, fears, and curiosities" (xv).

El segundo aspecto por resaltar es que, en *Blooming in the Ruins*, Sánchez ofrece una versión consumada de su lectura de apropiación violenta. Me centro en su interpretación del concepto de "relajo" de Jorge Portilla. En *The Suspension of Seriosness: On the Phenomenology of Jorge Portilla, With a Translation of Fenomenología del Relajo* (2012), Sánchez ofrece un análisis sobre la teoría fenomenológica de los valores de Portilla en la que actitudes como "el relajo" representan una forma de interrumpir la responsabilidad que los valores demandan. En este primer trabajo, Sánchez lee el relajo como una actitud crítica ante los valores de la modernidad impuestos durante la colonia (117). En cambio, en *Contingency and Commitment*, Sánchez corrige su lectura al darse cuenta de que, para Portilla, "relajo itself, represents the end of modernity and the ordered rationality that is its essence" (51). Para Portilla, el relajo representa una actitud nihilista hacia los valores y, por tanto, una actitud nihilista hacia la comunidad nacional mexicana. En mi opinión, el

vaivén interpretativo de Sánchez se debe a que su primera lectura busca ser una apropiación violenta, mientras que la segunda busca atenerse más a la intención original del autor. Sin embargo, *Blooming in the Ruins* presenta una apropiación violenta consumada en la que Sánchez interpreta las posibilidades filosóficas del concepto más allá de la intención del autor. En este sentido, Sánchez discrepa de Portilla e interpreta el relajo como una actitud liberadora: "In witnessing the suspensión of seriousness, we get a glimpse of a kind of freedom from cultural demands and social imperatives to which we might otherwise remain blind" (135). Así, mientras que la orientación hermenéutica de Sánchez busca recuperar la tradición filosófica mexicana para empoderar a sus lectores, lo hace como una apropiación violenta para que la tradición filosófica responda a las circunstancias actuales.

El último aspecto que me gustaría destacar de *Blooming in the Ruins* y en general de la obra de Sánchez es su esfuerzo por popularizar la filosofía mexicana. En sintonía con filósofos mexicanos como Leopoldo Zea, quien piensa que, "las filosofías realizadas, las emanadas de una cierta circunstancia, de los problemas de una cierta realidad, pueden de alguna forma servir a la solución de los problemas de otra realidad" (1969, 30), Sánchez piensa que la filosofía mexicana, "*while born from a reflection on Mexican reality, lends itself to reflections into a multitude of experiences, crises, and catastrophes, including, but not especially, those of peoples forgotten by the center, those who stand at the periphery and the outside*" (2023, 20, cursivas en el original). Es decir que el esfuerzo de Sánchez de popularizar la filosofía mexicana responde a la idea de que ésta puede ayudar a resolver los problemas de otras circunstancias. Un

ejemplo de ello es el artículo de opinión que Sánchez publicó en coautoría con Francisco Gallegos en 2020 en *The Conversation* para responder a la situación caótica que vivíamos en el mundo y en Estados Unidos tanto por la pandemia de COVID-19 como por la inestabilidad política y económica por la que el país estaba pasando. En este artículo, Sánchez y Gallegos proponen el concepto de zozobra de Uranga para capturar el sentido de desorientación existencial que vivíamos en aquellos momentos. En palabras de Sánchez y Gallegos, "As scholars of this phenomenon, we have noted how zozobra has spread in U.S. society in recent years, and we believe the insight of Mexican philosophers can be helpful to Americans during these tumultuous times" (2/11/2020). Otro ejemplo del esfuerzo de Sánchez de popularizar la filosofía mexicana es *Blooming in the Ruins*, el cual está dirigido a lectores jóvenes como los alumnos vietnamitas, guatemaltecos, ugandeses, y filipinos de Sánchez. Como el subtítulo mismo del libro muestra, su finalidad es ofrecer una serie de lecciones derivadas de la filosofía mexicana que puedan orientar a los lectores jóvenes hacia la vida buena. En este sentido, la orientación hermeneútica de Sánchez no sólo hace que la filosofía mexicana responda a las circunstancias de los mexicoamericanos, sino a las circunstancias de aquellos que enfrentan problemas similares.

Conclusión:

En lo anterior, he ofrecido una caracterización de los diálogos transfronterizos entre pensadores de México y Estados Unidos sobre la filosofía mexicana. En particular, he querido mostrar que tres aspectos caracterizan a estos diálogos transfronterizos. Aunque en cada

apartado me centro en resaltar uno de estos aspectos en las obras de Aspe Armella, Cuéllar Moreno, Pereda y Sánchez, en los trabajos de todos ellos se pueden apreciar cada uno de estos aspectos. Así, mientras que en las obras de Aspe Armella y Cuéllar Moreno me enfoco en resaltar su recuperación de la tradición filosófica mexicana como condición de posibilidad para el pensamiento actual, en sus trabajos también se aprecia una actitud crítica y una orientación hermenéutica por derivar lecciones para el quehacer filosófico actual. De la misma manera, aunque de la obra de Pereda resalto su actitud crítica hacia el universalismo abstracto y el particularismo cultural, podemos también apreciar una actitud dialógica tanto con la tradición filosófica mexicana como con pensadores mexicoamericanos contemporáneos que busca repensar problemas centrales en la filosofía mexicana. Finalmente, de la obra de Sánchez destaco su orientación hermenéutica hacia la tradición filosófica mexicana para derivar lecciones que ayuden a enfrentar los problemas a que los mexicoamericanos y otros grupos se enfrentan en Estados Unidos. Pero en la obra de Sánchez también se aprecia un esfuerzo por recuperar la tradición filosófica como una manera de empoderar a individuos que sufren diversos tipos de marginación social en Estados Unidos.

Para ponerlo de manera sucinta, en este ensayo he intentado mostrar que los diálogos transfronterizos son parte del desarrollo de la tradición filosófica mexicana. La razón por la que me interesa pensar a la filosofía mexicana de ambos lados de la frontera como una tradición filosófica más o menos unificada es porque, desde mi punto de vista, la tradición es para la filosofía lo que el método científico es para las ciencias naturales. La filosofía carece de un método universal que dé cuenta

del sentido en que diversas corrientes de pensamiento son filosofía. En cambio, lo que unifica diversas maneras de hacer filosofía son aspectos compartidos como problemas, supuestos, conceptos, distintos métodos de pensamiento, e incluso concepciones sobre la naturaleza de lo real. Esto nos permite seguir una continuidad discursiva entre filósofos del pasado y filósofos contemporáneos. Por esta razón, la tradición filosófica es una condición necesaria para el quehacer filosófico actual. Lo que he intentado mostrar en este ensayo es que la filosofía mexicana es una tradición filosófica viva no sólo porque manifiesta un interés de recuperar su propia historia de pensamiento para el quehacer filosófico actual, sino además porque en los diálogos transfronterizos entre pensadores de México y Estados Unidos se aprecia una serie de problemas, conceptos y supuestos que los unifican como tradición filosófica. Estos aspectos de pensamiento compartidos dan cuenta del sentido en que los diálogos transfronterizos pertenecen a la tradición filosófica mexicana.

Bibliografía

Aspe Armella, Virginia, 2025, *Aristotle and New Spain*, traducción de Juan Carlos González, New York, NY: Routledge.

Canteñs, Bernardo, 2010, "The Rights of the American Indians," en *A Companion to Latin American Philosophy*, editado por Susana Nuccetelli, Ofelia Schutte y Octavio Bueno, Malden, MA: Wiley-Blackwell, pp. 23-35.

Cuéllar Moreno, José Manuel, 2025, *La razón pendular de Emilio Uranga: Una historia del existencialismo mexicano*, México: Herder Editorial.

_____. 2018, *La filosofía de Emilio Uranga, artífice oculto del PRI*, México: Ediciones Culturales Paidós.

Hurtado, Guillermo, 2025 (2016), "Philosophy in Mexico," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consultado en línea 5/5/2026: https://plato.stanford.edu/entries/philosophy-mexico/.

Mendoza, José, "What's the Trouble with 'Latinx'? A Quialified Defense of a Vilified Term," *Journal of the American Philosophical Association*, 24 (1), 2-7.

Mignolo, Walter, 2007, "Delinking: The rethoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality," *Cultural Studies*, 21 (2-3), pp. 449-514.

_____. 2005, *The Idea of Latin America*, Malden, MA: Blackwell Publishing.

_____. 2002, "Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference," *South Atlantic Quaterly*, 101 (1), pp. 56-96.

Pagden, Anthony, 1982, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, New York, NY: Cambridge University Press.

Pereda, Carlos, 2025, *Mexico Unveiled: Resisting Colonial Vices and Other Complaints*, traducción de Noell Birondo, Nashville, TN: Vanderbilt University Press.

Pitts, Andrea J., 2016, "Review of Carlos Alberto Sánchez: *Contingency and Commitment: Mexican Existencialism and the Place of Philosophy*," *Human Studies: Journal for Philosophy and the Social Sciences*, 39 (4): 645-652.

Quijano, Anibal, 2000, "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America," *Nepantla: Views from South*, 1 (3): pp. 533-580.

_____. 2007, "Coloniality and Modernity/Rationality," *Cultural Studies*, 21 (2-3): pp. 168-178.

Ramos, Samuel, 1976 (1943), *Historia de la filosofía en México*, en Samuel Ramos, *Obras Completas*, volumen II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 97-228.

Sánchez, Carlos Alberto, 2025, "Mexican Existentialism," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consultado en línea 5/5/2026: https://plato.stanford.edu/entries/existentialism-mexican/.

_____. 2024, *Blooming in the Ruins: How Mexican Philosophy Can Guide Us toward the Good Life*, New York, NY: Oxford University Press.

_____. 2023, *Mexican Philosophy for the 21st Century: Relajo, Zozobra, and Other Frameworks for Understanding Our World*, New York, NY: Bloomsbury Academic.

_____. 2016, *Contingency and Commitment: Mexican Existentialism and the Place of Philosophy*, Albany, NY: State University of New York Press.

_____. 2012, *The Suspension of Seriosness: On the Phenomenology of Jorge Portilla, With a Translation of Fenomenología del Relajo*, New York, NY: SUNY University Press.

Sánchez,Carlos Alberto y Francisco Gallegos, 2 de noviembre de 2020, "Feeling disoriented by the election, pandemic, and everything else? It's caled 'zozobra,' and Mexican philosophers have some advice," *The Conversation*, Consultado en línea 5/5/2026: https://theconversation.com/feeling-disoriented-by-the-election-pandemic-and-everything-else-its-called-zozobra-and-mexican-philosophers-have-some-advice-148576.

Uranga, Emilio, 2025, *Herir en lo sensible: Ensayos y artículos de crítica literaria*, selección, introducción y notas de José Manuel Cuéllar Moreno, México: Bonilla Artigas Editores.

_____. 2021 (1952), *Emilio Uranga's Analysis of Mexican Being*, tradución e introducción crítica de Carlos Alberto Sánchez, New York, NY: Bloomsbury Academic.

_____. 2021a, *Emilio Uranga: Años en Alemania (1952-1956)*, editado por Adolfo Castañon, México: Bonilla Artigas Editores.

_____. 2021b, *La exquisita dolencia: Ensayos sobre Ramón López Velarde*, edición, introducción y notas de José Manuel Cuéllar Moreno, México: Bonilla Artigas Editores.

_____. 2013, *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, selección y notas de Guillermo Hurtado, México: Bonilla Artigas Editores.

Vargas, Manuel, 2020, "The Philosophy of Accidentality," *Journal of the American Philosophical Association*, 6 (4): 1-19.

Vizcaíno, Rafael, 2024, "Postsecular Philosophy as Metaphoric Theology: On Dussel's Reading of Marx," *Journal of the American Academy of Religion*, 92, pp. 510-523.

Zea, Leopoldo, 1969, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México: Siglo XXI Editores.

CONFERENCIAS

ROSARIO CASTELLANOS, UNA LECTURA DESDE LA FILOSOFÍA

Fanny del Río
UNAM

Fue Rosario Castellanos quien nos sugirió el título para este Segundo Congreso Internacional de Filosofía Mexicana por aquello que confesó una vez en entrevista: "Ya me acostumbré a permanecer en los umbrales".

De ella, pues, tomamos este concepto: "filosofía desde los umbrales". ¿Por qué desde los umbrales? Porque si, ya se sabe, la filosofía mexicana se hace en la periferia, con entusiasmo en general no remunerado, casi como si fuera un fetiche mental de algunos intelectuales medio raros; más en la periferia está cuando se trata de la filosofía hecha por mujeres. Ser mujer, ser mexicana, ser filósofa. ¿Se puede caer más bajo en el canon?

Pues bien, por Castellanos, inspiradas en Castellanos, un equipo de tercas y de tercos liderado por Luis Patiño, secundado por la UAEMex y por su gran cómplice que es Lilia Plata, armamos este segundo congreso pensado también para Castellanos, porque, aun cuando su magnífica, elegante, profunda e inteligente pluma apenas ha sido reivindicada como filosofía, la ausencia de reconocimiento no le quita un ápice de valor y riqueza filosófica. Aquí y hoy, celebrando la filosofía mexicana y a sus voces más "en los umbrales" del canon, puedo hacer una predicción, sin miedo a equivocarme: así como después de casi tres siglos seguimos leyendo y estudiando a Sor Juana, también así se con-

tinuará leyendo y estudiando a Rosario Castellanos por centenares de años, como hacemos es este 2025, en que se cumplen cien años de su nacimiento.

Y si, para que no me reclamen, ya sé: en la academia sí se habla de Rosario Castellanos, pero se habla como, por ejemplo, de Jane Austen, que también tiene aniversario este año, cuando se menciona su indiscutible e indiscutido talento literario. Pues lo sorprendente es que, a diferencia de Castellanos, a Austen se la comienza a apreciar por sus aportaciones al pensamiento filosófico. Finalmente se da cuenta la academia de que Austen escribió sus libros en un contexto histórico en el que se llevaba a cabo un importante debate en torno a la filosofía de la educación, impulsado en gran medida por el *Emilio* de Rousseau (1762), pero que fue duramente cuestionado por Mary Wollstonecraft en su libro de 1797, *Vindicación de los derechos de la mujer*, cuyas ideas tuvieron una profunda influencia en Austen, quien heredó de aquella el rechazo a afirmaciones de Rousseau como la siguiente:

> [T]oda la educación de las mujeres debe ser relativa a los hombres. Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar de ellos, educarlos cuando niños, cuidarlos cuando mayores, aconsejarlos, consolarlos y hacerles grata y suave la vida son las *obligaciones* de las mujeres en todos los tiempos, y esto es lo que desde su niñez se las debe enseñar. (Rousseau 1881:170)[1]

De Rousseau como filósofo sí que seguimos hablando, a pesar de afirmaciones como la que he leído, mientras que a Wollstonecraft se la intentó silenciar tras condenarla socialmente por hechos de su vida personal.

[1] En la versión electrónica: https://www.google.com.mx/books/edition/Emilio_%C3%B3_De_la_educacion/

No obstante, su legado ha sido transmitido, de manera ininterrumpida desde 1797 hasta nuestros días, de mujer a mujer, a través de personas como la propia Jane Austen, Elizabeth Browning, Virginia Woolf, Rosario Castellanos y Martha Nussbaum,[2] para poner tan sólo un puñado de ejemplos. Hay al menos un sentido en el que puede hablarse de un "parecido de familia" que hermana a Wollstonecraft y Austen con Rosario Castellanos: las mujeres nos negamos a olvidarlas. Sin embargo, las tres padecieron por parte de la filosofía académica esa otra forma de "muerte civil" que consiste en matizar, menospreciar, silenciar o directamente ignorar la capacidad intelectual, la importancia de los temas de sus investigaciones, los alcances de la contribución de las mujeres en filosofía.

Austen, que tenía 22 años cuando Wollstonecraft escribió la *Vindicación de los derechos de la mujer*, puso su talento narrativo al servicio de la defensa de una educación *racional* para las mujeres y en cada una de sus novelas expuso la contradicción de una época histórica que se vanagloriaba de haber elevado la razón al fundamento último del pensamiento, cuando, al mismo tiempo, le negaba acceso o directamente expulsaba del ámbito de la razón a la mitad femenina de la humanidad con afirmaciones como la de Rousseau.

Apenas se ha comenzado a reconocer la influencia de la teoría ética de mujeres como Wollstonecraft y Austen en pensadores como Hegel, Dewey o Nietzsche. ¿Habrían imaginado ellas esto? ¿Austen hubiera podido concebir que a finales del siglo XX el experto

[2] Para ejemplos contemporáneos ver: Jane Austen, The Philosopher, https://mbird.com/philosophy/my-journey-with-jane-discovering-the-good-life/

en filosofía moral y política Alasdair MacIntyre le iba a dedicar un capítulo entero de su libro *Tras la virtud*?

¿Pero alguna de las filósofas aquí presentes lo sabía?

Por lo menos a mí, en las muchas clases que tomé en licenciatura, maestría y doctorado, nadie nunca me habló de la posibilidad de estudiar a Aristóteles, Hegel, Dewey o Nietzsche echando mano del pensamiento filosófico de Jane Austen o Rosario Castellanos. Lo cual es una pena. Primero, porque hacerlo me hubiera permitido tejer una red entre dos disciplinas que han signado mi vida: filosofía y literatura. Segundo, porque me habría proporcionado una perspectiva de género para analizar algunos de los conceptos de la filosofía que fueron clave en mi formación académica. En tercer lugar, porque también me hubiera dado algo que mucho nos hace falta a las mujeres: referentes históricas, y, con ello, un sentido de pertenencia a la filosofía, la certeza de que esta disciplina no es, nunca fue y jamás será exclusivamente de ***ellos***. Me habría permitido *no "acostumbrarme a los umbrales"*.

Parte de nuestra tarea como mujeres y filósofas mexicanas es reflexionar críticamente sobre quiénes somos y qué hemos hecho, porque, ¿qué nos enseñan sobre nuestras *filósofas* en la academia? A paso de caracol, muy lentamente, las mujeres comienzan a contar con un reconocimiento ya no sólo literario ni exclusivamente feminista, sino de la filosofía académica, que se toma muy en serio la discusión de qué vale, filosóficamente hablando, en la historia de las ideas. Aún falta mucho por recorrer para que se normalice contar la contribución de las mujeres en la discusión y en la enseñanza de la filosofía, y esa normalización comienza con una revisión crítica, feminista y decolonial del pen-

samiento pre-cortesiano que nosotras debemos hacer y extender hasta nuestros días.

Sin embargo, hay luz al final del túnel: tras largos años de revisión feminista, crítica y decolonial, uno de los mayores expertos en filosofía mexicana, Guillermo Hurtado, ha situado en la obra de Sor Juana Inés de la Cruz nada más y nada menos que el *surgimiento* de "la filosofía genuinamente americana", a pesar de que a la religiosa novohispana "le estuvo vedado el acceso a los estudios formales de filosofía y que, por lo mismo, jamás hubiera podido ocupar una cátedra universitaria".[3]

Es cierto que, a diferencia de Sor Juana, a Rosario Castellanos no se le *prohibió* el ingreso a la academia, pero también lo es que la filosofía académica le ha *negado* a Castellanos el sitio que merece en filosofía. ¿Cómo?

En primer lugar, ignorando su existencia como filósofa.

En la inaugural historiografía profesional de la filosofía mexicana, escrita por Samuel Ramos en 1943, éste no incluye a ninguna mujer, ni siquiera a Sor Juana. No resulta extraño entonces que, en diecisiete historias de la filosofía en México escritas entre 1943 y 2018, solamente en dos se incluya fugaces menciones a Rosario Castellanos, circunscribiéndola a la reflexión feminista. No hay una sola reflexión sobre su ontología, su planteamiento sobre los inicios de la filosofía como poesía, su visión antropológica y social, su defensa de indígenas, mujeres y pobres, su denuncia del acoso, la injusticia y el clasismo en nuestro país.

[3] https://www.razon.com.mx/opinion/2021/05/22/sor-juana-ines-de-la-cruz-el-nacimiento-de-la-filosofia-americana/

Las historias de la filosofía en México han cercenado la aportación de Castellanos y prácticamente de todas las demás filósofas, por lo que, más que historias de la filosofía *confiables*, debemos considerarlas historias *impostoras,* ya que han dado a la comunidad filosófica de México una visión parcial –o, para decirlo con todas sus letras, *falsa*– de nuestra historia del pensamiento.

Un resultado indeseable de las historias impostoras es que las mujeres terminamos por creernos la mentira de que, si no nos incluyeron, fue porque nuestras ideas, nuestros temas de investigación, nuestras voces, NO eran genuinos ni valiosos – no, al menos, en el mismo nivel que los de *ellos*.

Hay quienes me han objetado: Rosario Castellanos misma rechazaba ser considerada una filósofa, ¿no deberíamos respetar su decisión?

Frente a esto, tengo dos respuestas.

La primera es que debemos reconsiderar lo que entendemos por el concepto de "filosofía", que, para ser verdaderamente una totalidad conceptual, debería incluir la narrativa de negros, indios, mujeres, incluso lo producido en los ámbitos extragráficos y, como sería el caso de Sor Juana, extraacadémicos.[4]

La segunda es que también debemos considerar por qué Rosario Castellanos no se podía ver a sí misma como filósofa. Un motivo, en sus propias palabras, fue lo que dijo al recordar su paso por la carrera: "el lenguaje filosófico me resultaba inaccesible ()... y las

[4] Cf. Cerutti en Rovira, 1997:XIV-XV. (Rovira, Carmen. *Una aproximación a la Historia de las Ideas Filosóficas en México. Siglo XIX y Principios del XX.* 1a. ed. UNAM, Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad de Guanajuato, Universidad Autónoma de Madrid, México 1997).

únicas nociones a mi alcance eran las que se disfrazaban de metáforas".[5] Otro, que sus referentes sobre lo que era la filosofía eran quienes tenía más a mano: los miembros del Grupo Hiperión, los maestros más influyentes de la facultad de Filosofía –José Vasconcelos, Samuel Ramos, José Gaos–; pero – y sobre todo – el gran canon de la academia: aproximadamente 2,500 años de historia filosófica contada en clave masculina.

En su rechazo de considerarse como filósofa, Castellanos se hallaba en buena compañía: lo mismo hicieron Hannah Arendt y Simone de Beauvoir.

Hannah Arendt dijo en una entrevista en 1964:

> **No pertenezco al círculo de los filósofos**. Mi profesión, si es que se puede hablar de una profesión siquiera, es la teoría política. **No me siento una filósofa ni tampoco creo haber sido aceptada por el círculo de filósofos.**

Y Simone de Beauvoir, también en una entrevista en 1979, aseguró:

> **Sartre es un filósofo y yo no lo soy**, y en realidad jamás quise serlo. Me gusta mucho la filosofía, **pero no he producido una obra filosófica**. Mi campo es la literatura. Me interesan las novelas, las memorias, los ensayos, como *El segundo sexo*. Sin embargo, ninguno de estos son filosofía ().. Para mí, **un filósofo es alguien como Spinoza, Hegel o Sartre**: alguien (…) **que construye un auténtico sistema filosófico y yo no lo hice**.[6]

Reparemos por un momento en algo que es clave en estas declaraciones. Arendt y De Beauvoir negaron

[5] Castellanos 1973:205.

[6] (Beauvoir, 1979:338; énfasis agregado).

su pertenencia a la filosofía porque se **comparaban** con Spinoza, Hegel, Sartre, Heidegger: *"Ellos* son los filósofos."

¿Debemos 'respetar' sus "decisiones"? ¿Habrá que dejar a Arendt, de Beauvoir y Castellanos relegadas al circuito literario, como hizo por ejemplo José Gaos con Sor Juana, y toda una larga tradición de la filosofía académica antes que él?

Por cierto, Gaos también decía que, antes que filósofo, era más bien un profesor de filosofía. Nietzsche, por su parte, se formó como filólogo. ¿Habremos de olvidarnos, entonces, de estos dos, del primero para obedecer la percepción de sí mismo, del segundo por su formación en una disciplina literaria?

La respuesta a esto se encuentra en lo que cada una o uno de este auditorio se ha dado. Puedo aventurar que, a más de la mitad de las y los aquí presentes, le parecería descabellada la idea de sacar a Gaos o a Nietzsche del canon, pero acaso no le preocupa que Castellanos, De Beauvoir o Arendt sean consideradas, más que filósofas, ensayistas, teóricas políticas o simplemente escritoras.

Como Arendt y De Beauvoir, Castellanos también se enfrentó al mismo hecho esencial: un mundo en el que el pensamiento filosófico era predominantemente masculino y lo que *ellos* producían era la auténtica filosofía.

La segunda forma en que la filosofía académica ignoró la aportación de Castellanos fue negando la importancia de sus temas de investigación.

Resulta un escándalo desestimar la aportación filosófica en Castellanos, cuando al mismo tiempo se alaba a los Hiperiones: a final de cuentas, ellos se hicieron, como filósofos de la ontología del mexicano, el mismo

tipo de pregunta que se hacía ella, sólo que trasladada a la ontología de ***la*** mexicana: ¿Cómo podemos nosotras, en tanto que mujeres, traducir nuestra experiencia en conocimiento…? [7]

Y es que precisamente eso es lo más distintivo de la filosofía de Castellanos: traducir en conocimiento su experiencia *como mujer*, lo que, en su caso particular, pasaba también por una validación específica: la clara conciencia de que, en sus orígenes, la filosofía nació como poesía.

Dice Castellanos en *Mujer que sabe latín*:

> Feliz, inadvertida y confiada empecé a recibir las enseñanzas sobre los presocráticos. Que escribieron, si mal no recuerdo, poemas. Parménides, Heráclito dieron, a sus concepciones del mundo, el cuerpo de la imagen. También Platón. ()... Después vino Aristóteles y la separación entre filosofía y letras quedó consumada.[8]

La tercera forma en que la filosofía académica ignoró la aportación de Castellanos fue ninguneando las herramientas hermenéuticas con las que hizo filosofía.

El inicio de la filosofía propia de Castellanos está en su disertación de maestría, *Sobre cultura femenina* de 1950, cuyas propuestas retomaría en 1973, hacia el final de su vida, en *Mujer que sabe latín*, pero entre principio y fin se encuentra también *Rito de iniciación* (publicada de manera póstuma en 1997, pero escrita en los años 60): son tres obras que nos permiten trazar un arco de reflexión filosófica que no abandonó jamás a

[7] Gutiérrez, Griselda (coord). Feminismo en México. UNAM PUEG, México 2002.

[8] (Castellanos, 1973:205)

Castellanos. *Sobre cultura femenina* es una denuncia de la *narrativa impostora* que ha pretendido justificar, consolidar y perpetuar la discriminación sexista sobre la que descansa la (alegada) inferioridad racional, natural e histórica de la mujer, reflexión que Castellanos retoma de manera magistral, con mayor profudidad y madurez, en *Mujer que sabe latín*; mientras que en *Rito de iniciación* hace uso del formato característico de la novela filosófica – o, dicho en términos más "canónicos", la novela "existencialista" – para reflejar la condición de la mujer en una atmósfera opresiva, dentro y fuera de la academia. En simultáneo, sus numerosas obras de teatro, cuentos, artículos periodísticos, ensayos y poemas abundan en profundas reflexiones sobre identidad, mexicanidad, abnegación, femenidad, acoso, injusticia, clasismo, indigenismo y muchos otros temas que integran, lo admitamos o no, la tradición más humanista de la *filosofía mexicana*.

La narrativa íntegra de Rosario Castellanos nos recuerda, una vez más, que, en sus orígenes –con Parménides y Heráclito, pero también, muy especialmente, como nos lo recuerda Virginia Aspe, en la cultura mexicana, con Nezahualcóyotl y Sor Juana–, la filosofía nació hablando en metáforas, con el lenguaje de la poesía, de la alegoría, de la ontología y de la metafísica. Al *cerrar las puertas* del canon a Rosario Castellanos, nuestra filosofía académica no hace sino olvidarse de las ricas fuentes de donde abreva, cancelarse a sí misma y perderse de esas extraordinarias raíces inexploradas, pero no por ello menos reales y valiosas, de la teoría filosófica.

Luis Villoro, el gran filósofo y amigo de Castellanos, escribió que "una reflexión filosófica no concluye cuando formula una respuesta sino cuando es capaz de

plantear un nuevo interrogante".[9] Si esto es así, entonces todas y cada una de las formas narrativas de Rosario Castellanos *son filosofía*, y la única explicación de que no la contemos hoy entre las mentes filosóficas más importantes del siglo XX es que nuestras propias categorías de lo que es y de lo que importa en filosofía se han vuelto estériles e inoperantes y ya es hora de someterlas a una revisión feminista, crítica y decolonial, para descartar todo aquello que no conduzca a un fiel y justo reflejo de la contribución verdadera de las mujeres a esta disciplina.

Amigas, colegas, no nos acostumbremos nosotras a permanecer en los umbrales.

Reclamemos nuestro sitio en la filosofía, ¡y que vivan las filósofas!

[9] Villoro, L. *La significación del silencio.* Guadalajara: Casa de la Cultura Jaliciense. (1960:40)

SIMPOSIO DE FILOSOFÍA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

RUPTURES BETWEEN NAHUATL AND WESTERN ONTOLOGIES OF GODS

...when someone asks you if you're a god, you say "yes."
-Winston Zeddemore, Ghostbusters

Randall Rodriguez

Introduction: The Gods and the Players on the Stage

One of the foundations of a religion is its gods or god. In some ways, this is true for the Nahuas, but "gods" might not even be the best term. In keeping with the religious themes of this paper, however, I will continue to use the term despite its complications. There are descriptive but also ontological complications of the gods that date back to Bernardino de Sahagún's efforts to describe the things of so-called 'New Spain.'[1] Sahagún's Western Catholic background leads to various misunderstandings of the Nahuatl world and many of us continue to contribute to these misunderstandings,

[1] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España I*, ed. Juan Carlos Temprano, Edición de Juan Carlos Temprano, vol. Tomo 1 (Barçelona: Linkgua, 2024). 81. Here Sahagún clams that the Nahua gods (Tlaloc in particular) are clearly devils. This may or may not be evidence of Sahagún's agenda, but the kinds of things the Nahuas' gods are is incompatible with a view that could make sense of devils, even devils masquerading as deities.

despite our best efforts. Some of Sahagún's misunderstandings, however, are rooted in deliberate attempts to create a blueprint for evangelizing native folks. Others are the result of conceptually incompatible worldviews. Both types of misunderstandings create a rupture of intelligibility between the Nahuatl world and the Western world. This rupture is especially apparent when we consider the Nahua gods.

Thinkers like Risieri Frondizi may worry the difference between Sahagún's description of Nahua gods could be chalked up to a difference in worldviews rather than a well-formed philosophical debate. Frondizi draws a boundary between critical philosophy and a worldview, although he admits this water is murky even amongst European traditions.[2] Sahagún, however, is not just swimming in murky waters. Some of his misunderstandings arise because his worldview does not provide him the conceptual (or perhaps even the linguistic) tools to even understand what kinds of things the Nahuatl gods are. Other misunderstandings arise specifically to serve his evangelical project. The liberties Sahagún takes in service of his evangelical project, cause a more worrisome rupture. In the wake of that rupture, the gods are rendered unintelligible to western and colonized thinkers alike because the world and indeed the very nature of the gods take on conceptually incompatible meaning.

Sahagún is transparent about his evangelical colonial agenda and in the first book of *The Florentine Codex* he accuses the Nahuas of idolatry. This religious clash makes his decision to begin his ethnographic ac-

[2] Risieri Frondizi, "Is There an Ibero-American Philosophy?," *Philosophy and Phenomenological Research* 9, no. 3 (March 1949): https://doi.org/10.2307/2104041. 345-46.

count of so-called "New Spain" with Nahua gods is unsurprising.[3] Slightly less apparent is his decision, or the decision of his anonymous informants, to include some gods and exclude others in the taxonomy in the first book. These absences (and inclusions) may open the possibility to think dialectically about what is missing from the margins of the *Florentine Codex*, and why. By examining some of the entries included, considering those which are not, and tempering that information with the work of other thinkers; we can create an outline of Sahagún's project and, in relief, imagine how some Nahuas may have philosophically engaged with elements of their religion. For example, Nahuatl gods are paradoxically less static, but more embodied than European gods.

Accounts of the Nahua Gods

Fray Bernardino de Sahagún's thinking, like most worldviews rooted in a Western cosmology, begins by assuming a sharp division between the natural world and the spiritual world or between the body and the soul. This division is emblematic of the colonial project in the Americas which depends on a breach between physical and nonphysical (or perhaps spiritual) conceptual spaces. Sahagún, on top of his Catholic commitments and the insurmountable task of glossing conceptually incompatible Nahua ideas, becomes an agent of that colonial break.

[3] Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, trans. Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble (Salt Lake City: The University of Utah Press, 2012). 55. See also p. 65.

Sahagún fundamentally misunderstood the kinds of things the Nahua gods are, and how they are. And he must. Sahagún's metaphysically separate conception of the body and the soul comes to light in chapter sixteen of book one when he laments, "O our Lord God, the lives and the deaths of our bodies are of Thy making, of Thy knowledge. The life of peace and the life of misery of our bodies are in Thy hand… But the death of our souls is not of Thy creation, not of Thy establishing."[4] The body and the soul, for Sahagún, are not of the same stuff. For most Mesoamericans, however, there is no substantive distinction to be made between body and soul. In fact, Molly H. Bassett claims, "the Aztecs understood life and being as existing along a continuum that did not (and still does not) draw hard-and-fast distinctions between the (in)animate, the (super) natural, or the (super)human."[5] As a result of his own preconceptions on this point, Sahagún, interprets Nahua gods as static spiritual entities with dominion over the forces of nature. Isabel Laack, Molly H. Bassett, and James Maffie paint a more porous picture of Nahuatl gods and more accurately describe how they were understood before colonialism destroyed, obscured or otherwise blurred their ontological features. Sahagún misunderstands the very kinds of things the gods are and pushes them out of the natural world (or simply "the cosmos") into a spiritual, supernatural, nonphysical world. Doing so makes it even more difficult to square precisely the kinds of entities the Nahua gods are with a dualistic worldview. Once the Nahua gods are interpreted through a dualistic world view (and in

[4] Sahagún (2012). 62.

[5] Molly H. Bassett, *The Fate of Earthly Things: Aztec Gods and God-Bodies*, (Austin: University of Texas Press, 2015). 24.

some sense relocated to a strictly spiritual world), they become conceptually unintelligible to the very people who would have otherwise understood the gods.

Isabel Laack: Forsaking Binaries and a Static World

According to Isabel Laack, "the Nahua deities existed in many forms. Furthermore, they were divisible, that is, the same god could exist not only in several places simultaneously but also concurrently in its different forms…"[6] For example, some of the most well-known Nahua gods seem to have several names depending on their status or context, but what Laack is pointing to is a type of transformation. The gods can be one another. They can also be or inhabit other things in (what we Westerners might call) the natural world, rather than control them.[7] What results from that plasticity of form is that the gods do not have dominion over the cosmos but are active agents of the cosmos. They are part of

[6] Isabel Laack, *Aztec Religion and Art of Writing: Investigating Embodied Meaning, Indigenous Semiotics, and the Nahua Sense of Reality,* (Leiden and Boston: Brill, 2019).124

[7] Gloria Anzaldúa, *Light in the Dark Luz En Lo Oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality* (Durham, North Carolina: Duke University Press, 2015). 23-25. Anzaldúa has a useful anecdote to explain a conjoined spiritual and physical world. She talks about a fallen cypress tree near her house that has a recess in it that looks like the Virgin de Guadalupe. It is a thing in the world, it is also a thing she imagines, and it is a thing we all do regularly. She, however, embraces the image, while many of us might laugh or take note of the peculiarity. To see a god in a tree would be accessible if we did not assume a spiritual or nonphysical world was separate from the physical natural world we imagine we inhabit.

nature.[8] Put another way, the Nahua cosmovision is one cohesive, spiritual, natural and active world.

One of Laack's underlying concerns, although no less important than her historiographic work itself, is that academic analysis, even the most well-intentioned, happens in an already colonized environment. She hopes to consider the Nahuas more closely to their own terms, which means rejecting many notions of The Enlightenment and Western academic practices. One of those notions is a division between religion and science.[9] Although there are similar binaries that pose as many, if not bigger, problems for the study of Nahua philosophy, the division of nature and reason is one binary that relates to and facilitates the division of other binaries like religion and science. If we jettison this binary when we study the Nahuas, we can start to see how the natural world and the spiritual world are one in the same and the way we understand the world is through its interactions (with itself and with us). These interactions are constantly changing and happen in the same world, rather than the two separated planes of existence that Sahagún's position depends on.

Laack is also touching on one of Bassett's major themes. The gods can be embodied as one 'entity' or another. At this point, it may make sense to ask if the Nahuas subscribe to a brand of essentialism. If essences are incompatible with an intertwined cosmovision, there may be reason to suspect Sahagún's interpretation of Nahuatl gods is more accurate than I have let on. It is transcendent essences specifically, however, that would be incompatible with an intertwined cosmovi-

[8] This is not to say that the Nahuas worship nature, just that the gods and *teotl* are part of a complete system.

[9] Laack (2019). 19. Or philosophy.

sion. Laack concedes a type of essence but maintains that Nahua religion was free of any transcendence the way many Western religions are not.[10] The essence she imagines is active, transfers from place to place, and is more closely related to an energy than something like a soul.[11] Furthermore, Laack argues that there is, "no direct evidence that Nahua ontology was dualistic and divided between 'spiritual' (light matter) and 'material' (heavy matter) or between transcendence and immanence."[12] The plasticity of Nahua gods' embodiment does not, however, end there. Laack further complicates Western intuitions and points out that the gods, "were constantly transforming and changing between their astral, natural, vegetal, animal, or human shape and even merging themselves with one another."[13] In sum, the gods, for the Nahuas, can become things, people, or objects, in a way that is unintelligible to a colonial worldview.

Molly H. Bassett: Transformation and Embodiment

Molly H. Bassett is especially interested in the embodiment of Nahua gods. She is operating within a framework like Laack's, which means the gods are present in the cosmos rather than on a separate spiritual plane. Nahua gods are in the world. The gods also undergo transformations, and an even more interesting facet of

[10] Laack (2019). 44-45.

[11] Laack (2019). 100. Maffie has a similar, but vastly more complex explanation for this type of energy or essence.

[12] Laack (2019). 134.

[13] Laack (2019). 121.

Bassett's account is that people can 'transform' into gods or vice versa.

Bassett describes the transformation of things (and people) into manifestations of particular gods through ritual and process.[14] Both Laack and Bassett cite a difficulty in the one-to-one translation of the term *teotl*, but the difficulty runs much deeper than just a misunderstanding of translation.[15] I have eliminated a somewhat tedious (although I believe, fascinating) observation here, but it suffices to say, Bassett is also intrigued by the way *teotl* can transform into *teixiptla* or localized embodiments. In this case, the capacity of *teotl* to transform conflicts with distinct delineations between *teotl* and other things in the cosmos. Alexus McLoed shares a similar concern but ultimately concludes, "…the identity of all things with *teotl* does not entail the identity of all things with one another."[16] His conclusion supports Bassett's analysis of *teotl* and is fruitful for Maffie's account.

Bassett turns early and often to the example of Achitometl, the ruler of Colhuacan, sending his daughter to Huitzilopochtli to become a bride and a goddess. The *Colhua* heiress was flayed, and her skin was worn in a ceremony by a Mexica priest. The process transformed the heiress (and the priest) into a goddess.[17] For the Mexica, the transformation was authentic, not met-

[14] Bassett (2015). 44.

[15] Bassett (2015). 29, 47. See also Laack (2019) 110,114.

[16] Alexus McLeod, *An Introduction to Mesoamerican Philosophy*, Cambridge Introductions to Philosophy (Cambridge, United Kingdom New York, NY, USA Port Melbourne, Australia New Delhi, India Singapore: Cambridge University Press, 2023), https://doi.org/10.1017/9781009218726. 72.

[17] Bassette (2015). 2-3.

aphorical.[18] The ceremony was not just metaphorical or even a diplomatic failing but a transformation of embodiment.

Sahagún inadvertently captures an example of embodied transformation like the examples Bassett offers, but he misunderstands the relationship of *teotl* and *teixiptla.* The second entry in the first book of *The Florentine Codex* is Painal.[19] Sahagún describes Painal as "'the delegate,' 'the substitute,' 'the deputy' because he represented Uitzilopochtli."[20] These terms do not capture the transformation associated with *teixiptla*, and much of Bassett's work is an effort to explain the depth of that transformation and the plasticity of the gods' embodiment. For example:

> …when a ritual actor donned the flayed skin of a sacrificial victim or the attire of a *teotl*, that person underwent a major ontological transformation from human to deity embodiment. Wearing the skin and participating in ritual activities brought about the god's localized embodiment in a living (formerly human?) body.[21]

Without a doubt, Sahagún's entry for Painal does not capture that Painal (the *teixiptla*) is synonymous with Huitzilopochtli. The misunderstanding and subsequent incomprehensibility of this relationship is, however, rooted in incompatible metaphysical systems rather than just a linguistic translation problem.

[18] The Nahuas do not use a concept of metaphor the way we Westerners do.

[19] Also spelled Paynal by Sahagún.

[20] Sahagún (2012). 3. Also spelled Huitzilopochtli.

[21] Bassette (2015). 156.

James Maffie: An Active World

In keeping with a similar project, James Maffie's 2014 book, *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion,* is largely an explanation of the term *teotl* and its metaphysics. His account of *teotl* is perhaps the most abstract of the accounts included here but is no less influential. Maffie begins by explaining a Nahua cosmovision that includes gods, the world, and people, but is ultimately comprised of *teotl*. The Nahuas' ontological monism entails that the world is made up of *teotl* and that *teotl* is a vivifying force of movement and activity rather than a universal term for god or divinity.[22] This broader constitutive account of *teotl* exposes a deep metaphysical misunderstanding on Sahagún's part.

To help illustrate the system of ontological monism that Maffie attributes to (at least some of) the Nahuas, he (like Bassett) turns to *teixiptla* and *ixiptla.* Maffie's view is compatible with Bassett's, but he describes the relationship between *ixiptla* and *teotl* differently. Again, a *teixiptla* is not a stand-in, representative, or substitute for *teotl.* "An ixiptla," claims Maffie, "consists of materials that are properly ordered so as to unconceal teotl or some aspect of teotl."[23] A figure like Painal in this case, reflects Huitzilopochtli and *teotl* manifested in a specific way rather than acting as a human representation of a deity. Maffie goes on to explain, "[i]xiptla and teotl are numerically one and the same… [t]here is neither ontological nor constitutional distinction between representation (signifier) and represented (signified). There is only teotl presenting it-

[22] James Maffie, *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion.* (Boulder: University Press of Colorado, 2014). 80-81.

[23] *ibid.* 113-14.

self."[24] All of this is not to say that Sahagún could have excluded Painal from his list (although his reasons for including Painal are suspicious) but that he mistakes the relationship between Painal and Huitzilopochtli as a physical and spiritual binary. This is more than just a translation error but a fundamental incompatibility between two *Weltanschauungen* and the metaphysics associated with them.

Maffie does reference the gods presented by Sahagún and his informants, but they are not the topic of his analysis. Instead, Maffie focuses on the way *teotl* moves (and is the essence of movement) and the constant creation (or weaving) of the cosmos. The mytho-historical deities in question are relevant in the way they relate to *teotl's* weaving of the cosmos. Maffie turns to the creation and destruction of the first four suns by Tezcatlipoca and Quetzalcoatl as an example. He suggests:

> [t]his succession of creation and destruction represents the back-and-forth, nepantla-defined struggle (*agon*) between the inamic forces of Quetzalcoatl~-Tezcatlipoca… This is key. Instead, each [of the four suns] constitutes a dialectical moment in the overall nepantla-balancing of *all four.* It is the *entire series* of four Ages that is nepantla-woven. Nepantla-balance is attained *diachronically* by the succession of the four Ages.[25]

Sahagún, however, does not consider Quetzalcoatl and Tezcatlipoca together, in part because his the-

[24] *ibid.* 114.
[25] *ibid.* 503.

sis is that both are demons and false idols.[26] The struggle between Quetzalcoatl and Tezcatlipoca is helpful to better understand the metaphysics of *teotl.* It is through the interrelated motion of *teotl* that the cosmos is continually remade and renewed. If *teotl* is the one thing that constitutes the cosmos, the manifestations of that force must create its own tension. Maffie goes to great lengths to explain the different types of *teotl* motion-change. Each entry deserves a thoughtful and thorough treatment, but for the purpose of this paper, it will suffice to say, the different types of motion-change can create *inamic* relationships between forces in the world. *Inamic* relationships are constitutive tensions between related (and sometimes seemingly opposite) forces or ideas.[27] Hot is not the opposite of cold, for example. The two ideas exist as a kind of creative contrast to one another where one is in tension with the other, but that create the metric and conceptual footing to understand both ideas. Temperature is the overarching idea but is intelligible through the *inamic* relationship between hot and cold. Without a working understanding of hotness, coldness would be unintelligible, and vice versa. Even more to the point, coldness is an integral part of the working understanding of hotness because each idea is a contrast with the other. Each idea (hotness and coldness) creates a frame of reference for the other. For example, the bright red coil on a stovetop is not just hot. It is hot in comparison to something like my hand. My hand is colder than the stove coil, but if the coil existed

[26] Sahagún (2012). 63-64. See also pages 5 and 9 for descriptions of Tezcatlipoca and Quetzalcoatl.

[27] The irony of the English word 'inimical' being spelled nearly the same may as this Nahuatl word, especially their mirrored definition, is not lost on me.

in isolation from any other thing with a temperature, it could be neither hot nor cold. This is not to say that we have an unused understanding of *inamic* relationships in Western thought but just in different terms, but rather that Nahua metaphysics aims to understand the world with a different set of rules. Those rules are the foundation for ideas like *teotl* and the gods, so attempts to view these ideas through a Western lens yields a distorted version of the original idea.

Conclusion

The Nahuas' metaphysics can be perplexing to explain or even imagine in a Western context and that difficulty, coupled with indexing a foreign language, explains how Sahagún misrepresents the Nahua gods even when he attempts to give an accurate account. It is not just the misrepresentation, but the most elemental metaphysical landscapes that cause the gods become unintelligible in Western thinking. That is, the gods must be transformed into some other type of thing to be objects of discourse. And even here, I reenforce this problem each time I use the term "gods." Furthermore, for Sahagún's evangelical colonial project to be successful, he must bend Nahua metaphysics (not just the gods) to Western ones. The colonial project includes the bending, destruction, and concealment of indigenous ways of knowing, but simply outlawing or repurposing those ways is not enough. Indigenous ways of thinking, the indigenous world, and indeed indigenous (or Nahua) gods must be permanently rendered unintelligible to colonizers and their victims. By describing Nahua gods as spiritual entities that exist on a spiritual plane, Sahagún makes any transformation or manifestation of the gods met-

aphorical or mythological. Metaphor and mythology themselves would be conceptually foreign to the Nahuas. At the same time, Sahagún is an evangelical agent that promotes the Western worldview in the so-called "new world" and repaves the foundation of thinking in the Americas so that any subsequent attempt to understand the Nahua gods takes place in a conceptually incompatible landscape. So, while Sahagún does indeed misunderstand the ontological features of the Nahua gods, he also willfully misrepresents them, and the destructive force of his evangelical work is this rupture between Western and Nahua worlds. A rupture that is effective because it is concealed and renders the Nahua gods (and indeed other indigenous ways of knowing) unintelligible even to contemporary colonized people, activists, and scholars alike.

Works Cited

Anzaldúa, Gloria. *Light in the Dark Luz En Lo Oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*. Durham, North Carolina: 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. Manantiales, Puebla: Centro De Estudios De Antropología De La Mujer, 2011.

Bassett, Molly H. *The Fate of Earthly Things: Aztec Gods and God-Bodies*. Austin: University of Texas Press, 2015.

Laack, Isabel. *Aztec Religion and Art of Writing: Investigating Embodied Meaning, Indigenous Semiotics,*

and the Nahua Sense of Reality. Leiden and Boston: Brill, 2019.

León-Portilla, Miguel. "Pre-Hispanic Thought." In Miguel León Portilla & A. Robert Caponigri (eds)., *Major Trends in Mexican Philosophy.* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1966.

_____. *Aztec Thought and Culture*. Translated by Jack Emory Davis. Norman: University of Oklahoma Press, 1963.

McLeod, Alexus. *An Introduction to Mesoamerican Philosophy.* Cambridge Introductions to Philosophy. Cambridge, United Kingdom New York, NY, USA Port Melbourne, Australia New Delhi, India Singapore: Cambridge University Press, 2023. https://doi.org/10.1017/9781009218726.

"Primary Sources · Tlaltecuhtli · Aztec Art In NYC." Accessed March 15, 2024. https://aztecart2017.ace.fordham.edu/exhibits/show/tlaltecuhtli/primary-sources_tlaltecuhtli.

Fernández, Justino. *Coatlicue, estética del arte indígena antiguo*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, 1959. pp. 208-269.

Frondizi, Risieri. "Is There an Ibero-American Philosophy?" *Philosophy and Phenomenological Research* 9, no. 3 (March 1949): 345. https://doi.org/10.2307/2104041.

Ríos Castaño, Victoria. *Translation as Conquest: Sahagún and Universal History of the Things of New Spain*. Madrid and Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2014.

Roith, Christian. "Representations of Hands in the *Florentine Codex* by Bernardino de Sahagún (ca 1499–1590)." *Paedagogica Historica* 54, no. 1–2 (March

4, 2018): 114–33. https://doi.org/10.1080/00309230.2017.1360918.

Sahagún, Bernardino de. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Translation by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2012.

_____. *Historia general de las cosas de la Nueva España I.* Edited by Juan Carlos Temprano. Edición de Juan Carlos Temprano. Vol. Tomo 1. Barçelona: Linkgua, 2024.

COMUNIDAD, COSECHAS Y ARTESANÍAS: UNA MIRADA FILOSÓFICA AL CONCEPTO "TRABAJO" ENTRE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE MÉXICO

María Guadalupe Ortiz Hidalgo[1]

Introducción

Según algunas definiciones que arroja la Real Academia Española, el trabajo es una "cosa que es resultado de la actividad humana", "operación de la máquina, pieza, herramienta o utensilio que se emplea para algún fin" y "esfuerzo humano aplicado a la producción de riqueza, en contraposición a capital"[2]. Las tres definiciones sugieren actividades humanas con una finalidad específica, sin embrago, el trabajo es también un concepto o idea que se ha encarnado desde el inicio de las sociedades.

Como concepto filosófico ha sido estudiado por diversos autores como: Marx, Engels, Hannah Arendt, Adam Smith, entre otros. No obstante, sus aportes se han concentrado en el origen, efectos e implicaciones económicas que tiene el trabajo dentro de un sistema económico. Marx define al trabajo como "un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el

[1] Licenciada en Filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de México

[2] Real Academia Española, 2024, Diccionario de la Lengua Española, 23° edición https://dle.rae.es/trabajo

hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza"[3].

Para Hannah Arendt el "trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre (…). El trabajo proporciona un artificial mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales"[4]. Siendo el trabajo toda fuerza ejercida sobre la naturaleza para modificarla y valerse de ella, consecuentemente se crea un universo del trabajo en el que esta actividad no sólo es una actividad, sino un modo de vivir y hasta una condición para existir.

Esta actividad tan común y básica en la vida humana es hija de su contexto, por lo que ha sufrido tantas transformaciones y matices como la historia misma. Es necesario considerar las distintas implicaciones culturales que tiene la idea de trabajo, pues no es lo mismo vivir, y por ende conceptualizar, al trabajo desde un contexto latinoamericano que desde un contexto europeo.

Esta breve investigación tiene como objetivo hacer reflexión de las siguientes cuestiones: ¿cómo es entendido el trabajo en algunos pueblos originarios de México? ¿cuáles son las implicaciones que tiene la idea y el deber moral de comunidad en el trabajo? y ¿el trabajo es una forma de resistencia actualmente?

Estudiar el concepto de trabajo en algunos pueblos originario de México, lugares en los que la organización política es comunal con miras hacia una multinacionalidad en donde el trabajo no aporta nada al PIB

[3] Karl Marx, *El capital. Tomo I. Libro primero. El proceso de producción capital.* Siglo XXI. Edición, traducción y notas Pedro Scaron (2008) p.215. https://biblioteca.ciesas.edu.mx/wp-content/uploads/2024/01/Marx_El-capital_Tomo-1_Vol-1.pdf

[4] Hannah Arendt, *La condición humana*. Paidós, Buenos Aires (2003) p. 21 https://labiblioteca.mx/llyfrgell/1220.pdf

del país y que los efectos apabullantes del neoliberalismo y la tecnología no han modificado por completo estas realidades, nos dejará ver los paradigmas filosóficos no occidentales con los se construye su cosmovivencia.

Concepto de trabajo en la historia de la filosofía occidental

En la historia de la filosofía, el trabajo ha sido un fenómeno estudiado de distintas perspectivas. Ya desde Platón en *La República* o Aristóteles en *La Política* vemos algunos aportes que dibujan una idea de trabajo enfocada en las actividades humanas al servicio de la sociedad. Sin embrago, una de las más importantes en definitiva fue la marxista: en esta línea, el trabajo es considerado como "condición humana"[5], el autor realiza un enlace directo entre el trabajar y la permanencia de la vida humana. "Es la condición básica y fundamental de toda la vida humana. Y lo es en tal grado que, hasta cierto punto, debemos decir que el trabajo ha creado al propio hombre"[6]. Igualmente, Marx menciona:

> El trabajo mismo, es la propia actividad vital del obrero, la manifestación misma de su vida. Y esta actividad vital la vende a otro para asegurarse los medios

[5] Friedrich Engels, "El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre", en *C. Marx, F. Engels, Obras Escogidas Tomo III*. Editorial Progreso, Moscú (1981), p. 66 https://omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/el-papel-del-trabajo-en-la-transformacion-del-mono-en-hombre.pdf

[6] Friedrich Engels, "El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre", en *C. Marx, F. Engels, Obras Escogidas Tomo III*. Editorial Progreso, Moscú (1981), p. 66 https://omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/el-papel-del-trabajo-en-la-transformacion-del-mono-en-hombre.pdf

> de vida necesarios. Es decir, su actividad vital no es para él más que un medio para poder existir. Trabaja para vivir[7].

Según esta visión materialista del trabajo, la evolución del ser humano es posible gracias a la utilización del cuerpo como una herramienta para la producción de otras herramientas para la subsistencia; así el trabajo se convierte en aquello que nos hace humanos, en aquello que nos distingue de otras especies. Este paso en la historia de la humanidad también implica la creación de un sistema económico, derivado de la acumulación de trabajo y su producción excedente.

Adam Smith, como parte de su teorización del capitalismo como modelo económico, señala la importancia y necesidad del trabajo en la medida en que éste determina la economía de las naciones: "la riqueza de una nación deriva de su trabajo" [8]. De igual manera, señala sobre la diversificación y división del trabajo: "la gran multiplicación de la producción de todos los diversos oficios, derivada de la división del trabajo, da lugar, en una sociedad bien gobernada, a esa riqueza universal que se extiende hasta las clases más bajas del pueblo"[9].

[7.] Karl Marx y Friedrich Engels, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1884*. Edicions Internacionals Sedov Valencia (2021), p. 17 https://grupgerminal.org/?q=system/files/1844-09-00-manuscritos-marx_0.pdf

[8.] Adam Smith*, La riqueza de las naciones*. Editorial digital Titivillus (1776) p. 7 https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/1Independencia/Imag/1776-AS-LRN.pdf

[9.] Adam Smith*, La riqueza de las naciones*. Editorial digital Titivillus (1776) p.26 https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/1Independencia/Imag/1776-AS-LRN.pdf

Smith es uno de los principales exponentes en teorizar el capitalismo y, consecuentemente, el trabajo. Le atribuye una serie de bondades a éste, como la buena organización social, el aumento de la riqueza de las naciones, el valor de las cosas es determinado por el trabajo, con las fábricas se da la reducción del tiempo e producción, entre otras; no obstante, el aumento del trabajo como equivalente al progreso de una nación, tajó como consecuencia una visión del trabajo esclavizante para los individuos.

Así como el trabajo fue lo que permitió el progreso económico de las naciones, también es ese elemento que nos ha convertido en cosa u objeto y nos hace pertenecerle a alguien más; es decir, nuestro trabajo enajenado se convierte en la propiedad privada de otros, al trabajador no le pertenece su trabajo, ni el producto de su trabajo. "Alquilar su propio trabajo es comenzar el propio esclavizamiento"[10].

El trabajo enajenado y alienado cosifica a los seres humanos, no importa quién eres sino qué tan productivo puedes ser; lo preocupante de esto es que en este modelo económico no se trabaja para vivir, sino que se vive para trabajar. La vida del trabajador se reduce a trabajar únicamente, ya no tiene tiempo para su familia, para su desarrollo ni para sí mismo.

Entre la amplia literatura filosófica sobre el concepto de trabajo, también encontramos puntos importantes en la obra de Hannah Arendt, quien nos menciona que aquello que es visto como "trabajo" son únicamente las acciones que implican una remunera-

[10.] Karl Marx y Friedrich Engels, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1884*. Edicions Internacionals Sedov Valencia (2021), p. 23 https://grupgerminal.org/?q=system/files/1844-09-00-manuscritos-marx_0.pdf

ción económica y que se ven reflejadas en el PIB de un país; mientras que todas estas acciones enfocadas a la producción, pero que no tienen una retribución económica y que son invisibles para la economía de un país, son las que terminan por llamarse "labor". El fruto del trabajo no es posible sin la labor. Trabajo no retribuido e invisible para los modelos económicos[11].

Pero, cabe cuestionarnos ¿cuáles son los conceptos que nos ayudan a entender mejor el trabajo desde una perspectiva no occidental? ¿cómo se vive el trabajo fuera de una sociedad occidental? ¿hay alguna forma de producir en la que el trabajo no sea esclavizante para los seres humanos? ¿puede el trabajo tener alguna connotación espiritual?

Concepto trabajo en la filosofía de los pueblos originarios de México

A diferencia de lo planteado con anterioridad sobre el concepto "trabajo", para los pueblos originarios, éste no es una actividad económica, tampoco se ve como una obligación individual, su valor no radica en el salario y tampoco implica que el trabajador venda su fuerza de trabajo y se convierta en mercancía.

Para las sociedades que tienen una organización basada en la comunalidad y comunidad, el trabajo es una forma de vida vinculada con el servicio, la cooperación y el trabajo colaborativo; tiene la característica de adaptarse a los ritmos de la naturaleza, es una forma de mantener el equilibrio de la misma.

[11] Para más información al respecto consulte el apartado "La labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos" en Hannah Arendt, *La condición humana*.

Los pueblos indígenas no siempre mantuvieron este concepto del trabajo, pues como consecuencia de los procesos de colonización, se les impuso el trabajo occidental. No obstante, la conservación de la forma originaria de trabajar ha resistido históricamente y se ha convertido en una forma alternativa de vivir ante los efectos devastadores del capitalismo/colonialismo.

A continuación, se abordarán los conceptos filosóficos necesarios para entender al trabajo desde una perspectiva decolonial: tiempo de la naturaleza, vivir simbólica y religiosamente, el ciclo, saber esperar, comunidad, responsabilidad moral con el pueblo y la primera escuela.

Tiempo de la naturaleza

Algunas de las principales actividades económicas de los pueblos originarios son la agricultura y la producción de artesanías; aquellos que migran de zonas rurales a zonas urbanas, basan su economía en el comercio u oferta de servicios como jardinería, aseo del hogar, entre otros. En palabras de Bonfil Batalla:

> El trabajo adquiere entonces el sentido de un vehículo de relación con la naturaleza viva y esa relación, como entre los hombres, es de reciprocidad; por eso el servicio a la comunidad, sea cual sea el ámbito en el que se presta, se reconoce también como trabajo[12].

Las actividades realizadas en torno a la agricultura, necesariamente tienen que adaptarse a las con-

[12.] Bonfil Batalla, *México Profundo. Una civilización negada*. Porrúa (1987), p. 52 https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofias_pueblos_originarios/Mexico_profundo-Guillermo_Bonfil.pdf

diciones materiales para su producción, es decir, a los tiempos y reglas de la naturaleza: ella dicta las temporadas de siembre y cosecha, al igual que establece los fenómenos necesarios para su funcionamiento, como la lluvia o el sol.

La naturaleza es política y su posicionamiento frente al modo de producción capitalista, que implica una cultura de la inmediatez, es claro: hay que contemplar, observar a la naturaleza para conocer sus ciclos, hay que saber esperar y sobre todo respetar esas formas de vida, ser conscientes que es vida independiente, no son un medio para la producción.

Vivir simbólica y religiosamente

Los pueblos originarios cuyos usos y costumbres no se han visto tan modificados por los efectos del colonialismo poseen prácticas que sacralizan el trabajo; tanto el inicio como el final del trabajo es bendecido desde lo que cada pueblo considera como sagrado. El trabajo deja de ser considerado como una vana actividad económica y se convierte en un espacio de agradecimiento y desarrollo pleno de la vida.

> Las ocasiones de trabajo cooperativo y trabajo colectivo conllevan un contenido de fiesta, de convivencia social entre los miembros del linaje, del barrio o de la comunidad entera. Ése es un elemento que estimula a la participación y refuerza la solidaridad en el seno de los diversos grupos. Así, una misma actividad integra de manera inseparable funciones sociales, simbólicas y lúdicas, además de las propiamente económicas[13].

[13.] Bonfil Batalla, *México Profundo. Una civilización negada*. Porrúa (1987), p. 46 https://docs.enriquedussel.com/txt/Tex-

Para entender de mejor manera, podemos observar el Día de la Chakana, o Día de la Cruz Andina, que se celebra el 3 de mayo. Esta es una celebración de las culturas andinas que conmemora la unión entre el mundo humano y el cosmos; la palabra chakana proviene del quechua y significa "escalera hacia lo más elevado", por lo tanto, representa un puente o escalera que une el mundo humano con el cosmos. Su representación iconográfica es una cruz.

En México, por ejemplo, tenemos el Día de la Santa Cruz, que se celebra, igual, el 3 de mayo, considerado también como el día del albañil en México y en muchos países de América Latina. Algunas de las costumbres de esta tradición es bendecir las herramientas y lugar de trabajo, así como adornar una cruz de madera y velarla; cuando se inicia una construcción se suele colocar una cruz como un símbolo de bendición al trabajo y a los trabajadores. "Por eso hacemos fiestas, y esas fiestas están ligadas originalmente al ciclo del trabajo con el maíz: fiesta del barbecho, fiesta de la siembra, fiesta del nuevo maíz, fiesta de la cosecha"[14].

El ciclo

El trabajo correspondiente a la agricultura es el ejemplo más ilustrativo sobre la idea de ciclo en el trabajo. La naturaleza se rige bajo sus propias normas y una de ellas es el ciclo, todo en el mundo natural es cíclico. El

---

tos_200_Obras/Filosofias_pueblos_originarios/Mexico_profundo-Guillermo_Bonfil.pdf

[14.] Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez, Floriberto Díaz escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. UNAM (2007), p.49 https://formacion.ilsb.org.mx/wp-content/uploads/2021/10/Floriberto-Diaz.-Escrito-Comunalidad-ene-Sofia-Robles-Hernandez-y-Rafael-Cardoso-Ji_compressed.pdf

trabajo deja de tener como objetivo principal la producción de mercancía para que su fin sea el correcto flujo del devenir sobre un organismo que intercambia energías y materia que se construye y reconstruye todo el tiempo. El carácter cíclico vuelve al trabajo un hacerse orgánico.

Saber esperar

El trabajo artesanal es una labor que necesariamente es paciente; no hay artesanía que se produzca en masa ni en serie. El trabajo llamado artesanal tiene un énfasis y prioridad en el hacer, en cada detalle del proceso, desde la obtención de las condiciones materiales para su hechura hasta la manera en la que se porta después.

Reflexionemos un poco sobre la producción del pulque o la creación de un tapete de lana; el trabajar, el hacedor, no podría crear ambas cosas sin la paciencia y la espera. La riqueza de este tipo de trabajo reside en el uso de técnicas tradicionales y las habilidades manuales desarrolladas por el hacedor.

Comunidad

Dentro de la bibliografía y literatura disponible sobre la filosofía de los pueblos originarios, encontramos la importancia del sentido de comunidad para estas sociedades. El hacer comunidad es lo que marca su principal diferencia, de manera directa, con la sociedad occidental, caracterizada por el individualismo y falso exceso de libertad.

La forma de organización tanto política como social encuentra sus bases en un sistema económico comunitario, el cual Implica una perspectiva de interdependencia con la naturaleza y con los otros seres hu-

manos está basado en la cooperación y ayuda mutua. Josef Estermann, en su obra *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, destaca cuatro principios que fundamentan filosóficamente la idea de comunidad: la correspondencia, reciprocidad, complementariedad y relacionalidad[15].

Estos principios conforman un corpus de principios éticos y filosóficos que fundamentan la vida comunitaria y uno de los pilares de este modo de vida es el trabajo; concepto que para ser siquiera pensado necesita a priori una condición de interdependencia.

Responsabilidad moral con el pueblo

Otra característica del trabajo para los pueblos originarios es que éste representa un deber moral con el pueblo, no sólo es una actividad que me permite ganar dinero o aumentar mis propiedades, sino que es una forma de retribuirle a la comunidad un poco de las condiciones y oportunidades de desarrollo que esta le ha ofrecido. El trabajo debe estar siempre encaminado a cumplir un rol o realizar un aporte a la comunidad. "La propiedad social no es efímera porque está en la actitud y en el sentimiento de todos. Es básicamente trabajo para la realización de sueños comunales, colectivos y sociales. La idea de propiedad social tiene que ver con la tierra"[16].

[15] Revise el apartado: "Relacionalidad del todo: Lógica andina" en Josef Estermann, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. En él se abordan los principios que fundamentan la idea de comunidad entre el cosmos, la naturaleza y los seres humanos. Disponible en: https://www.ceapedi.com.ar/Imagenes/Biblioteca/libreria/386.pdf

[16] Jaime Martínez Luna, "Comunalidad y desarrollo" *en Culturas populares e indígenas. Diálogos en acción segunda etapa*

Un ejemplo de esta noción es el sistema de mayordomías dentro de los pueblos originarios. Este sistema consiste en que, de manera voluntaria, los mayordomos organizan las fiestas patronales del pueblo y también dirigen la organización política (esto en algunos casos). Alrededor de este trabajo encontramos injerencia de principios éticos como honorabilidad y dignidad, de los cuales se puede hablar una vez que se busque siempre un bien común para la comunidad.

La primera escuela

Para Carlos Lenkersdorf, en su obra *Filosofar en clave tojolabal,* el primer contacto que el bebé tiene con la noción "nosostros" es la madre[17]. Sin embrago, en donde la entiende a la perfección es cuando la experimenta trabajando con sus iguales en el campo. Dentro de los innumerables testimonios que ahí se escriben, algunos declaran que la verdadera educación no es aquella que se da dentro de cuatro paredes, sino la que se da en el campo, trabajando con la naturaleza y otros seres humanos (el nosotros).

El trabajo es esa experiencia que enseña a observar diferentes formas de vida y como es que la coexistencia respetuosa es vital para la permanencia de la vida; de esta manera, la contemplación de los ritmos y leyes de la naturaleza y de los otros seres humanos es mejor maestra que cualquier universidad. No se estudia

---

(2004) p. 342 https://redalforja.org.gt/mediateca/wp-content/uploads/2018/05/Comunalidad-y-desarrollo.pdf

[17] Revise el apartado "Los posibles orígenes del nosotros" en Carlos Lenkersdorf *Filosofar en clave Tojolabal*. Disponible en: https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofos_Mexico/Filosofar_clave_tojolabal-Carlos_Lenkersdorf.pdf

ni educa para la vida, más bien se vive (trabaja) para aprender.

> Lo comunalitario implica trabajo cotidiano, es decir, satisfacción de necesidades. Pero cada acción obedece a una experiencia que es acumulativa y se reproduce en cada instancia comunalitaria. Se da en la asamblea, en el hogar, en la calle, en el campo y en la recreación[18].

Conclusiones

Las características que ya mencionamos sobre el trabajo dentro de la filosofía de los pueblos originarios hacen de este una práctica de resistencia histórica. Negarse a percibir el trabajo como una forma de enajenación humana, una forma de autoexploración e incluso una perdida de sí, es resistencia.

Entender al trabajo como una forma de ser, en la que se hace ese ser con la naturaleza, su tiempo y la comunidad, es resistir; es oponerse a los efectos del colonialismo y capitalismo. Es seguir construyendo historia y es tejer al devenir desde perspectivas orgánicas que ven al mundo como un todo y no un conjunto de individualidades.

Bibliografía

Arendt, Hannah. 2003. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós. https://labiblioteca.mx/llyfrgell/1220.pdf

[18] Jaime Martínez Luna, "Comunalidad y desarrollo" *en Culturas populares e indígenas. Diálogos en acción segunda etapa* (2004) p. 351 https://redalforja.org.gt/mediateca/wp-content/uploads/2018/05/Comunalidad-y-desarrollo.pdf

Bonfil Batalla, Guillermo. 1987. *México profundo. Una civilización negada*. México: Porrúa. https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofias_pueblos_originarios/Mexico_profundo-Guillermo_Bonfil.pdf

Engels, Friedrich. 1981. "El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre". En *Obras escogidas*, tomo III, 66. Moscú: Editorial Progreso. https://omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/el-papel-del-trabajo-en-la-transformacion-del-mono-en-hombre.pdf

Estermann, Josef. 2006. *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología https://www.ceapedi.com.ar/Imagenes/Biblioteca/libreria/386.pdf

Lenkersdorf, Carlos. 2005. *Filosofar en clave tojolabal*. Miguel Ángel Porrúa https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofos_Mexico/Filosofar_clave_tojolabal-Carlos_Lenkersdorf.pdf

Martínez Luna, Jaime. 2004. "Comunalidad y desarrollo". En *Culturas populares e indígenas. Diálogos en acción*, 342–351. https://redalforja.org.gt/mediateca/wp-content/uploads/2018/05/Comunalidad-y-desarrollo.pdf

Marx, Karl. 2008. *El capital. Tomo I. El proceso de producción del capital*. Traducción de Pedro Scaron. México: Siglo XXI. https://biblioteca.ciesas.edu.mx/wp-content/uploads/2024/01/Marx_El-capital_Tomo-1_Vol-1.pdf

Marx, Karl, y Friedrich Engels. 2021. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Valencia: Edicions Internacionals Sedov. https://grupgerminal.org/?q=system/files/1844-09-00-manuscritos-marx_0.pdf

Real Academia Española. 2024. *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed. https://dle.rae.es/trabajo

Robles Hernández, Sofía, y Rafael Cardoso Jiménez. 2007. *Floriberto Díaz escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. México: UNAM. https://formacion.ilsb.org.mx/wp-content/uploads/2021/10/Floriberto-Diaz.-Escrito_-Comunalidad-ene-Sofia-Robles-Hernandez-y-Rafael-Cardoso-Ji_compressed.pdf

Smith, Adam. 1776. *La riqueza de las naciones*. Editorial digital Titivillus. https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/1Independencia/Imag/1776-AS-LRN.pdf

LA VIDA COMUNITARIA: TIEMPO-ESPACIO DE ENCUENTRO ENTRE AYMARAS Y TOJOLABALES

Lucía de Luna Ramírez
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Coloquio: 1. Filosofía prehispánica. b) Temas de filosofía de pueblos indígenas contemporáneos

Palabras Clave: vida, comunidad, tiempo, espacio, silencio, biocósmos

Introducción

Este texto tiene como propósito resaltar el valor de la vida comunitaria en medio de tantos dolores que nos sacuden en México y en todas las geografías; para expresar que no somos indiferentes a los sufrimientos que nos atraviesan y nos encogen el corazón como pobladores de este mundo.

Seguimos conmocionados por el hallazgo del colectivo Guerreros Buscadores de Jalisco en el rancho Izaguirre que evidenció la tragedia latente que no nos atrevíamos a nombrar. Salieron a la luz "tres crematorios clandestinos y restos óseos calcinados, además de diferentes tipos de prendas entre ellas muchas de mujer y figuras de la santa muerte […] los restos óseos fueron calcinados e inhumados, y adicionalmente se ocultaron bajo una capa de tierra y una losa de ladrillo". [1]

[1] Juan Carlos G. Partida, "Jalisco: hallan presunto crematorio clandestino y restos calcinados", *Periódico La jornada,* 06 de

Detrás de este y de tantos otros espacios donde impera la violencia, sean visibles o no, se trasluce una superposición de la muerte sobre la vida. Si bien es cierto que para los pueblos originarios la vida no se puede entender sin la muerte, de ninguna manera se acepta la violencia y la crueldad con la que unos acaban con la vida de otros. No nos referimos únicamente a la muerte física, sino también a la muerte en vida, el aniquilamiento de la dignidad humana al obligar a las persona a vivir una vida de esclavitud ya sea como torturadores o como torturados, una vida sin sentido.

Esto no se limita a las acciones de los grupos criminales, sino de todo un sistema de muerte que invade nuestros hogares sigilosamente, cada vez que se nos ofrecen atractivos distractores que provocan olvidarnos de los demás, pero también de nosotros mismo, porque se asfixia el sentido crítico, la empatía, la libertad.

La vida para aymaras y tojolabales

Frente a esto, ¿cómo comprenden la vida aymaras y tojolabales? [2]

> En el mundo tojol-ab'al la vida no es la existencia de uno mismo, sino que es la compatibilidad de un todo, es decir, vida es tener una buena cosecha, maíz, frijol, la comida diaria, que no falte la lluvia al cultivo, tener

---

marzo de 2025, https://www.jornada.com.mx/noticia/2025/03/06/estados/jalisco-hallan-presunto-crematorio-clandestino-y-restos-calcinados

[2] Los aymaras habitan, junto a otras civilizaciones andinas, en la meseta del lago Titicaca, abarcan Bolivia, Perú, Chile y Argentina. Por su parte, los tojolabales son una de las civilizaciones mayas que viven en Chiapas México.

> buena relación con los animales, buena convivencia, respeto, comunicación y tener un buen corazón. [3]

Esta perspectiva integral de la vida que va más allá de la existencia de las personas, muestra el sentido de la vida en comunidad. La vida solo puede ser en relación con los demás sujetos que la conforman: minerales, plantas, animales y la humanidad, con quienes se entablan de forma cotidiana y natural relaciones de comunicación y convivencia. Esto es tener buen corazón, es decir, cuando las vivencias están encaminadas justamente a la reproducción de la vida, la vida comunitaria, la vida buena.

Por su parte, de acuerdo con los aymaras:

> El vivir es aquí y ahora […] se trata de ser íntegros en la vida, incluso a la hora de la muerte, es más, la vida siempre va acompañada de la muerte […] en la mentalidad de los pueblos se comprendía que la vida era (y es) un fluir de forma complementaria "dialéctica", que la vida brota de la muerte. No es una muerte lacónica, sino que acompaña a los vivos. Por esta razón, en la sabiduría de los pueblos, fue (y es) manifiesta la preocupación por el otro, como fue la prestación de servicios recíprocos en la comunidad, el compartir en las comidas comunitarias y de incluir a los otros (o los necesitados) en la comunidad de vida.[4]

[3] Rossemberg, Álvarez Luna, "Sle'jel jsak'aniltik, La búsqueda de nuestra vida. Prácticas culturales en la comunidad 20 de Noviembre, Las Margaritas, Chiapas, México", Tesis de Maestría en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco, 2022, p. 23.

[4] Vargas Condori, Jaime. *La estética del chairo: una aproximación a la diversidad estética andina*. 1° ed. (Ed. Amuyawi, 2022), p. 62-63.

La vida abarca todas las dimensiones que atraviesan a los sujetos, pues para estos pueblos todo cuanto existe tiene vida, por ello podemos hablar de una comunidad biocósmica intersubjetiva, porque cada sujeto del cosmos posee su principio vital, su corazón o alma, el *ajayu* para los aymaras y el '*altsil*, para los tojolabales. Como explica Carlos Lenkersdorf:

> Estamos ubicados en el contexto de todo lo que vive. Este ámbito incluye plantas y animales, pero también cerros y manantiales, nubes y ríos y tantas cosas más. Es decir, entramos en relaciones cósmicas y, a la vez, animistas o, tal vez mejor dicho, biocéntricas de todo lo que vive y dentro de las cuales somos una especie entre muchas otras. [5]

Este soplo de vida está presente incluso en los difuntos, quienes siguen formando parte de la comunidad. Lo cual muestra la importancia de la memoria y la comprensión de la vida presente en relación con los sujetos del pasado, que están a su vez entrelazados con los del futuro. Se trata de un vínculo vital que sobrepasa la percepción y no separa la vida material de la espiritual.

La vida comunitaria: tiempo-espacio de encuentro entre aymaras y tojolabales

La concepción de que "la vida brota de la muerte" es una enseñanza de la madre tierra. La semilla es introducida cuidadosamente en la tierra durante la fiesta de la siembra, entre pláticas, cantos y el vigoroso esfuerzo de las personas quienes ofrendan a la tierra su entrega en el trabajo.

[5] Carlos Lenkersdorf. *Filosofar en clave tojolabal.* 1° ed. (Miguel Ángel Porrúa, 2002), p. 148.

La semilla se esconde en la oscuridad de la tierra y ahí, oculta en el silencio es abrazada por la tierra, quien la cubre con sus nutrientes, recibe el calor del sol y se humedece con el agua, las personas la visitan, la limpian y le hablan, hasta que por fin muere para renacer en una planta fuerte que alegra con sus frutos.

Así, la vida se gesta en el silencio, la oscuridad y la muerte. Las personas han puesto la semilla, pero después solo queda esperar con paciencia. Ahora la semilla está en el vientre de la tierra que la transforma suavemente, lentamente, discretamente, de forma casi imperceptible y en su momento justo, la planta rompe la tierra para ver la luz.

De la misma manera sucede con la vida de cada sujeto, con la vida humana. El vientre es fecundado por la semilla que muere para dar vida. Ese fruto, esa nueva vida guarda en su centro a la semilla, aunque ya no se vea, aunque desaparezca. Une al presente con el pasado y el futuro en una espiral que pasa de la oscuridad a la luz, del silencio a la algarabía, de la muerte a la vida.

La vida es sagrada, es un misterio que sobrepasa lo perceptible, no es algo que podamos crear por nosotros mismos, ni aún con los avances tecnológicos, la vida escapa a nuestras fuerzas humanas, sin embargo somos partícipes de su reproducción. Por ello los aymaras explican que:

> Hay en el crecimiento de las entidades una seguridad del movimiento de la naturaleza que respaldan al originario, por eso, nada es estático, que siempre "el indio estaba con un pie en el suelo y con el otro en lo sagrado". Este es el sentido verdadero de la esperanza que anima al andino, al saberse que es parte tanto de la esfera de lo eterno (no comparable con términos de tiempo) como de lo profano (espíritu materia que

> viene de la tierra) es la lógica de la bifurcación entre ambos […] logrando una recreación de nuevas posibilidades, también la esperanza.[6]

La esperanza reside en el *nosotros*, en la comunidad de vida de la cual formamos parte, somos con los otros. Cuando el ser humano se siente omnipotente y que no necesita de los demás, vive en una mentira que solo desencadena muerte y destrucción.

Habitamos un cosmos que vive, que crece, que están en constante movimiento. Somos parte de esa eternidad de vida, pero también debemos reconocer nuestra pequeñez, estamos sujetos al tiempo-espacio, estamos en esta tierra y entre más vivimos, más nos acercamos a la muerte, pero no se entiende a la muerte como aniquilamiento, porque es otra forma de vida, otra forma de estar con la comunidad.

De ahí, la importancia que se le da a la comunidad como generadora de vida y de esperanza, como se observa en la comunidad de la milpa, las plantas se fortalecen y son fecundas por el intercambio de nutrientes entre el maíz, el frijol, la calabaza y otras plantas que crecen a su alrededor o en las chakras andinas donde la papa convive con las legumbres y plantas medicinales para protegerse mutuamente.

> La chakra está constituido entre el hombre, la naturaleza y ¿cómo no? la tierra, de tal manera que en la chakra andina está el idioma, la agricultura, los animales, las plantas y en general y específicamente podemos decir que la chakra es un espacio de vida [...] donde hay la diversidad de productos [...] incluso las

[6] Vargas Condori. *Epistemología de los pueblos.* 1° ed. (Ed. Amuyawi, 2019), p. 24.

> plantas repelentes que son las protectoras de la chakra. En una chakra debe existir de todo.[7]

Esta necesidad de interconexión con la diversidad para la reproducción de la vida, también se manifiesta en la gestación del bebé que se desarrolla desde el vientre de la madre con los cuidados, alimentos y cariños que le proporcionan todos los miembros de la familia extensa, con quienes se encontrará en cuanto nazca y le mostrarán con alegría que es parte de la comunidad. Como nos muestra el siguiente relato tojolabal.

> Ya tiene días que estamos en la comunidad… Una noche Pablito nos invita a su casa, pues Candita, su mujer, se va aliviar. Toda la familia –más de la mitad de la comunidad– está ya reunida, todos en silencio… Son las siete de la noche, todos esperando al *yal alatz*[8]… Nuestros lugares se encuentran cerca de Tata Santiago, el *mero Tatjun* de la familia… Así permanecemos en total silencio, hasta los niños, algo así como hora y media. Sólo se alcanza a oír el ruido de manos torteando y el borbolleo de tres ollas grandes de comida […]
>
> Eugenio se acerca a Tata Santiago, algo susurra al oído. Tata Santiago se levanta, penetra en la "recámara". Pasados diez minutos sale y con cara alegre y voy fuerte, anuncia: *Manxita… keremni'a* (Ya nació, es varón).

[7] Cultura científica de la Universidad Técnica Particular de Loja (UTPL), Cooperación Técnica Alemana (GIZ) y Akakana Experience, "Gastronomía y chakra andina", Vídeo de Youtube, 11:17, publicado el 4 de marzo de 2021. https://www.youtube.com/watch?v=w5IvxnunIs4&t=43s

[8] Bebé.

> El silencio se rompe, comienza una gran algarabía; los *jolchan*[9] reparten la primera "medida". La "medida" de la alegría, una copa "violinera". La marimba comienza a tocar sones chapines, siguen el violín y la guitarra… y la comida […]
> –Tata Santiaguito, ¿por qué tanta fiesta y bulla cuando nace un niño? […]
> –Cuando nace un niño, trae su corazón (*ja altzilali)*. Ese corazón entra a formar parte del Corazón de la comunidad (*Ja Yaltzilal ja jkomontiki)*. Su corazón no puede entrar triste al corazón de la comunidad, por eso hacemos fiesta… para que entre alegre en medio de nuestra alegría.[10]

La espera en el silencio nos recuerda la transformación de la semilla en la oscuridad antes de ver la luz y llenar de alegría a todos los corazones de quienes la esperan. Las risas, la música, la comida, la fiesta, todo se prepara para estallar de alegría en el tiempo-espacio preciso en que nace el *yal alatz* y así todo está en sintonía con la nueva vida que es recibida y abrazada por el Corazón de la comunidad.

Nos referimos al tiempo-espacio como una unidad, porque para estos pueblos no se comprenden separados. En tojolabal la palabra *k'inal*, se refiere a la espacialidad y la temporalidad sin distanciarlos. A su vez, la *pacha* aymara entrelaza el tiempo y el espacio, por eso se concibe a la *pacha mama* como la señora del tiempo y el espacio.[11]

[9] Son los mayordomos que organizan la fiesta del santo patrón de la comunidad.

[10] Castillo Aguilar, Ramón H., "Cuento o relatos inéditos", la Castalia, misión tojolabal en Comitán, Chiapas, p. 15.

[11] *Cfr.* Xavier Albó en Lucía de Luna Ramírez. *Justicia comunitaria: senderos del buen vivir entre aymaras y tojolabales, suman*

Desde esta perspectiva, la vida es posible gracias a la interrelación con los demás sujetos que se manifiesta en una auténtica preocupación por los otros con quienes se convive en el tiempo-espacio como explica Vargas Condori:

> Nos dimos cuenta que aún existía en el continente Abya Yala una forma de vida interconectada con tejidos de energías llenos de espíritu de vida que interactúan continuamente en reciprocidad *Ayni* tanto en la interioridad del organismo como el entorno circundante. De esta manera, es posible afirmar, si no hay reciprocidades, no habría posesión ni dominio de energía vida, *Ajayu* como cuerpo espíritu vivo.[12]

La vida solo es posible en la reciprocidad, en aymara es el *ayni* en tojolabal es *'oj jlaj jb'ajtik.* Es la complementariedad con todos los sujetos que conforman el cosmos, esto no quiere decir homogeneizar o uniformar, tampoco excluir al otro diferente, porque la vida necesita de los opuestos, nos necesitamos los unos a los otros. Cada sujeto aporta lo suyo, en el servicio y la entrega para el bien de la comunidad.

Los tojolabales también lo expresan, al comprender que "el Corazón del Universo y el corazón de las cosas y de nosotros las mujeres y los hombres, están unidos, son parte de un solo Corazón. Cuando esta unión o comunión se rompe, vienen los desastres la destrucción y la muerte". [13]

Cuando olvidamos que somos parte de un mismo corazón, el corazón de esta tierra que nos envuelve y que nos une a los unos con los otros, entonces nuestra

---

qama qamaña y jlekilaltik. 1° ed. UNAM/CIALC, 2021.

[12] *Op. Cit.* Vargas Condori, p. 64.

[13] *Op. Cit.* Castillo Aguilar, Ramón H., p. 16.

vida se vuelve estéril y pierde el sentido porque ¿qué es la vida cuando la vivimos solo para alimentar el e*go*? ¿Qué es la vida si solo se comprende como un hedonismo individualista? ¿Qué es la vida si en esa búsqueda de placer se aniquila la vida de los otros?

Volvamos la mirada hacia estos saberes y vivencias que nos hablan de una vida comunitaria, como nos explican los tojolabales:

> Mira la milpa […] Primero va un surco varón (*wini*k), después un surco hembra (*ixuk*). Todas las matas van después de la otra, todas a la misma distancia […] Todas las matas van a recibir el mismo calor y la misma humedad… Cuando así está la milpa, su corazón está contento, pues está unido.[14]

Esto es contrario a la concepción de la vida entendida como una superposición de unos sobre los demás, en la que los poderosos roban o acaparan lo que es de todos porque no se reconoce el valor infinito de cada sujeto y la vida que llevan dentro de sí.

Tojolabales y aymaras nos inspiran a comprender la vida en comunidad como un tiempo-espacio de encuentro con la diversidad de sujetos con quienes compartimos nuestro caminar. Es un camino en el que también existen desacuerdos, inconformidades y conflictos, porque la vida atraviesa los opuestos, no existe vida sin contradicciones y justamente la vida comunitaria es la que se vive en medio de esas discrepancias donde los sujetos en disputa chocan entre sí, pero son capaces de estrechar sus lazos porque tienen como principio unificador a la reproducción de la vida, lo cual da sentido a su existencia.

[14] *Ibid. p. 16.*

Es la vida que se comprende como ese movimiento de encuentro entre los distintos corazones del biocosmos que se entretejen entre los claroscuros del tiempo-espacio, es la alegría y la tristeza, el enojo y la calma, el sueño y la vigilia, el silencio y la algarabía, la muerte y la vida.

Consideraciones finales

Frente al paradigma de vida frenética de las sociedades de consumo modernas, caracterizadas por la carrera por el progreso y el desarrollo aunque esto implique la violencia y el aniquilamiento de unos sobre otros, no podemos seguir ignorando los saberes de estos pueblos para quienes la vida es un espacio-tiempo de encuentro intersubjetivo, al comprender que somos parte de un biocosmos, pues todo cuanto existe tiene corazón. Estamos abrazados por el corazón de la madre tierra, de manera que el estar vivos, es en relación con los demás, por lo cual el sufrimiento y la muerte de los otros nos afecta aunque no seamos conscientes de ello.

Con esto se resalta una ética de escucha, de respeto y de reciprocidad comunitaria. En ella se reconoce la importancia de cada sujeto, pues cada uno tiene su función para la reproducción de la vida. A su vez, la vida se comprende como una relación de opuestos que se necesitan para su coexistencia. En su caminar se encuentran la dicha y el sufrimiento, pero ese sufrimiento es el que se desprende de la naturaleza, como los dolores de parto, no el sufrimiento que se genera por el sometimiento de unos sobre otros, con lo cual se rompen los vínculos con la naturaleza al pretender dominarla o violentarla para obtener un fin egoísta.

Para finalizar hago un llamado a la esperanza, si bien es cierto que nuestra realidad está atravesada por muchos dolores, no podemos dejarnos vencer por el sistema de muerte, porque somos vida y estamos aquí para hacernos espaldas y sostenernos los unos con los otros como artesanos de la vida.

Concluyo con las palabras del Congreso Nacional Indígena y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional a las madres, padres y familias buscadoras:

> Su lucha es nuestra lucha, porque en ella está la defensa de la vida, la tierra y la autonomía que son raíz de la esperanza colectiva […]
> Nosotros somos pueblos originarios que habitamos la tierra que sangra.
> Escuchamos el viento que grita el dolor y honramos el fuego de la vela que con esperanza no se apaga, dibujando los nombres de los que se llevaron.
> Porque quienes buscan no son silencio, son semilla.
> No son lágrimas, son memoria.
> No son derrota, son horizonte.[15]

Bibliografía

Lenkersdorf, Carlos. *Filosofar en clave tojolabal.* 1° ed. Miguel Ángel Porrúa, 2001.

Luna Ramírez, Lucía de. *Justicia comunitaria: senderos del buen vivir entre aymaras y tojolabales, suman qama qamaña y jlekilaltik*. 1° ed. UNAM/CIALC, 2021.

[15] CNI y EZLN, "Carta del Congreso Nacional Indígena, grupos, colectivos, organizaciones, movimientos y personas individuales de México y el mundo y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional a las madres, padres y familias buscadoras de Jalisco y todo el país", *Enlace zapatista*, 22 de mar. de 2025.

Vargas Condori, Jaime. *La estética del chairo: una aproximación a la diversidad estética andina*. 1° ed. Ed. Amuyawi, 2022.
Vargas Condori, Jaime. *Epistemología de los pueblos*. 1° ed. Ed. Amuyawi, 2019.

Tesis

Álvarez Luna, Rosemberg B. (2022) "Sle'jel jsak'aniltik, La búsqueda de nuestra vida. Prácticas culturales en la comunidad 20 de Noviembre, Las Margaritas, Chiapas, México", Tesis de Maestría en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco.

Hemerografía

Partida, Juan Carlos G., *Periódico La jornada, "*Jalisco: hallan presunto crematorio clandestino y restos calcinados", Estados, México, 06 de marzo de 2025. https://www.jornada.com.mx/noticia/2025/03/06/estados/jalisco-hallan-presunto-crematorio-clandestino-y-restos-calcinados

Artículo en Web

Enlace zapatista, enlacezapatista.ezln.org.mx.

Video documental

Cultura científica de la Universidad Técnica Particular de Loja (UTPL), Cooperación Técnica Alemana (GIZ) y Akakana Experience, "Gastronomía y chakra andina", Vídeo de Youtube, 11:17, publicado el 4 de marzo de 2021. https://www.youtube.com/watch?v=w5IvxnunIs4&t=43s

Documento inédito

Castillo Aguilar, Ramón H., "Cuentos-relatos inéditos",
la Castalia, misión tojolabal en Comitán, Chiapas.

COATLICUE, MONOLITO VIVO: REFLEXIONES SOBRE LA ESTÉTICA MESOAMERICANA

Mtro. Jorge Alberto Reyes López
Lic. Pedro Antonio Muñoz Rangel

Presentación

Buscamos los elementos del fortalecimiento de nuestra herencia y nuestras raíces culturales expresadas fundamentalmente en obras de piedra milenarias que forman parten de una constelación viva con lo sagrado, fueron el origen de la organización social de entonces. Queremos problematizar los elementos de una nueva estética mexicana desde este punto en la historia como liberación y apropiación de una mirada colectiva, intercultural e interlingüística

Simultáneamente inspirados por Enrique Dussel, Katia Mandoki y Alan Quezada, compartimos la necesidad de una interpretación para dialogar con los símbolos que buscamos revitalizar para gestar una nueva problemática estética.

Panorama general

Ideología de la belleza
Respuesta a un estado de padecimiento: Estadio anaestético (Ethos Capitalista)
Se plantea la analéctica como ejercicio de comunicación a partir de lo plural (saberes y posicionamientos) en la construcción del sistema mundo libre.

Aísthesis de Coatlicue: la técnica, el símbolo, la belleza

Justino Fernández quien, en su clásica obra *Coatlicue. Estética del arte indígena antiguo* (1954),[1] enlistó distintas actitudes que recorrieron la recepción de la obra que perteneció por entero a un mundo colapsado por la invasión sangrienta de los españoles en este territorio. Estas actitudes van desde el prejuicio al exotismo, pasando por la veneración y la fascinación. Pero la técnica (*téchné* / *ars*) es ciertamente el eslabón entre el núcleo metafísico o mítico que subyace a todo lo que llamamos cultura y la obra en cuanto tal, esto es, lo que Paul Whestheim, un pionero en la investigación sobre el arte "prehispánico", llama "encarnación" o "símbolos de sustitución",[2] cuyo origen está en la imaginación religiosa o mítica de la cultura de la que parten dichos símbolos con lo que él denomina una "voluntad de forma" única.

La *aísthesis* o sensibilidad estética tiene aquí, por tanto, diversos niveles de profundidad y evolución. La obra es la culminación de múltiples determinaciones. De hecho, la hermenéutica de los símbolos sagrados permite la representación estética, es decir, la captación plástica de lo allende, de la alteridad. Esto puede provenir de los sueños, de los rituales místicos, de la interacción con sustancias de poder de la naturaleza, de la interpretación político-sacra de los acontecimientos históricos, etcétera. Este plexo define y delimita (dibuja) los contornos de lo sagrado: le proveen de ojos, boca, garras, colmillos, plumas, arraigándose a otros elementos naturales.

Si bien la estética no se reduce a las llamadas "bellas artes", hemos encontrado en nuestro tema una

significación para la producción o encarnación de los símbolos en la obra en cuanto tal: Coatlicue. Esta encarnación del símbolo no está ausente de lo bello. La belleza, en nuestro caso, viene a ser la realización plena del símbolo. Lo que significa que como obra fue consumada en un momento determinado e inaugurada para su exhibición comunitaria por mediación del ritual, del vínculo con lo sagrado, que le llena de sentido. De acuerdo con Enrique Dussel, la belleza se cumple ahí donde la *aísthesis* puede abrirse plenamente a una completa satisfacción. En este sentido el acto de comer no resulta distinto del acto de contemplar una obra sagrada. La sensibilidad se ve abrumada y conmovida por lo que consume, por la culminación de todo el ciclo cultural.

Simultáneamente, la *aísthesis*, como sensibilidad epocal, procede por mecanismos de semejanza (de *mímesis*) en este caso de la naturaleza de la que el humano en su ejercicio cultural toma prestados ciertos rasgos y esencias para hablar de algo más (una mímesis simbólica o narrativa poética).

Estamos de acuerdo con Justino Fernández en que no hay una definición universal de belleza tal como lo pensara el obsesivo amante de la cultura griega e historiador del arte, Johann Joachim Winckelmann. El mismo Fernández da cuenta en su investigación de la posición de Edmundo O'Gorman, para quien en su ensayo "El arte de la monstruosidad", Coatlicue viene a representar lo feo, es más, lo monstruoso como una cualidad positiva (alejándose del ideal de belleza tradicional y hegemónico griego)[9].

Fernández nos da la clave en consonancia con las implicaciones de la lectura de O'Gorman: "ya no se puede pensar en que el arte deforma, por lo contrario es

una creación libre que da forma estética a toda una serie de intereses vitales, da expresión artística a la necesaria relación del hombre con su mundo […] ".

Como lo ha dicho el mismo Fernández, el arte, como organizadora de sentido y proclamadora de los ideales de una cultura, es creación de formas complejas cargadas de sentido. Se hace necesario, entonces, proclamar otro ideal de belleza que no sólo trate de ponerse en la posición del sujeto vivo de la cultura lo más que se pueda, sino de aprender todo lo posible de su singularidad estética única, de lo que entraña. De todas maneras, la inquietud de O'Gorman persiste: ¿Cuál puede ser la sensibilidad de nuestra generación frente al fenómeno artístico de un mundo que nos resulta históricamente extraño?[11] Su respuesta nos sigue inspirando: "Porque siempre hay la posibilidad de pensar que el espíritu se manifieste y exprese por y en diversos medios, entre los cuales puede haber algunos que nos son ajenos y por lo tanto ocultos, en su significado de medios propios del arte".[12] O'Gorman se llegó a cuestionar sobre el tipo de mentalidad histórica tan diversa que pudiera encontrar los rasgo esenciales de nuestra propia vida, lo mismo que podemos lograr con la de los mexicas.

Esta *poiésis* se manifestó entre ellos como su escritura (*tlacuilolli*), sus "imágenes figurativas" (el verbo *icuiloa*, nos recuerda Marc Thouvenot, significa lo mismo pintar, que escribir que imprimir).[5] Esta fuerza plástica de comunicación es la razón de la proeza técnica de esculpir o tallar en madera y principalmente piedra (*icuiloa*),[6] lo que nos habla de uno de los rasgos más sobresalientes de su habilidad civilizatoria para asumir analógicamente cada soporte material, haciéndolo cobrar vida desde el símbolo, que es lo más plástico de todo (donde la imaginación se posa). Dis-

tinguiendo que los antiguos no sólo escribían en papel de amate sino que también en la piedra (yehwantin kiihkwilohki ipan tetl) dotando de texto, de historia y mito a cada obra lítica.

La cuestión aquí fue y sigue siendo la constitución misma de dicho símbolo, su nacimiento y renacimiento a través de cada época. Como lo hemos dicho, esto es parte de un largo proceso de fijación, de imitación, memoria y *habitus*, en el sentido de que cada símbolo debe poder concentrar en sí una cantidad amplia de acciones, instituciones, ideales, valores, y, por supuesto, una historia desde la que pueda ser una representación adecuada, única y propia.

Es aquí cuando hablamos propiamente de una *poiésis*, de la producción de los símbolos que ocuparán los distintos espacios formativos de la vida, desde la familia, la educación o el culto en un ciclo de afianzamiento y arraigo, aquello que prevalece en las culturas originarias actualmente vivas. Algo podemos descubrir en la obra que ha sobrevivido, así como tendrá algo de nuevo y diferente para la contemplación de las generaciones del mundo futuro.[13] Del mismo modo podemos preguntarnos ¿qué obra es la Coatlicue en su conjunto? ¿Cómo es que trasciende su ámbito originario?

2. Descripción estética de Coatlicue

Desde el náhuatl expresaríamos: *nikita coatlicue* / veo a Coatlicue, es decir, a simple vista. Pero después, para descifrar, o leer el discurso mítico subyacente, la conciencia estética me lleva a leerla y contarla (nikpowa) ya que el verbo powa es benefactivo tanto hacia la palabra como a la numeración, *nikpowa Coatlicue*, por ello nos mantiene presente sobre la importancia del sentido

numerológico de la sabiduría mesoamericana. Siendo que en Coatlicue contamos 18 serpientes en total, tal como el número de veintenas que hay en el Xiuhpowalli de la cuenta de tiempo mesoamericana, misma que contempla el ciclo sinódico terrestre (360 días divididos en 18 veintenas) menos los cinco días aciagos o nemontemi.

2.1. Inframundo

En la base de nuestra Coatlicue, lo que no se aprecia en el montaje del museo de Antropología, está Tlaltecuhtli, señora de la tierra, una deidad representada siempre boca abajo. Según lo indicado por Eduardo Matos Moctezuma, nos da una idea de aquello que no es visible, pero gobierna todas las cosas, tal como lo es la muerte misma, en cualquiera de sus manifestaciones. La tierra, en efecto, nos devora y nos lleva. Sus cabellos alborotados, rostro expresivo con la boca abierta como fauces, sus colmillos y la lengua de fuera, conforma un símbolo que se escribe (*icuiloa*) debajo de otros dioses, como si fuera una especie de sello/puerta, como la realidad básica u originaria de todo lo demás.

La tierra nos da nacimiento[16] y nos alimenta, pero al mismo tiempo es nuestra última morada terrenal para llevarnos a la trascendencia. "Aquí pienso -dice Matos- que hay que precisar que Tlaltecuhtli es la devoradora de los cadáveres, quien come la carne y sangre de los muertos, misión que le estaba deparada a la tierra y que nacía de la simple observación de lo que ocurría con los cadáveres una vez enterrados".[17] En Coatlicue podemos apreciar que esta base es la que sostiene a la Madre de todos los dioses. Es el principio de realidad sobre la que otras fuerzas y principios han

de actuar. Esta dimensión oculta nos remite en última instancia al *Mictlan*. Por encima de esta realidad, como si se tratara de un espejo, se yergue Coatlicue, de su movimiento dinámico y tensión vital. La parte invisible es, sin embargo, el fundamento de lo que vemos en un desarrollo orgánico propio.

2.2 Falda de serpientes

Del otro lado del espejo, comenzamos con las afiladas garras de Coatlicue y sus espolones. Esto da un significado telúrico. Hay un agarre hacia lo que se eleva, que son sus dos extremidades, de las que baja una serpiente enrollada por el centro. En los flancos izquierdo y derecho podemos apreciar el plumaje. Tierra, pero también cielo, lo telúrico y lo celeste: *serpiente emplumada*.

El cinto se conforma por otra serpiente real que rodea el vientre de la Diosa Madre. Hay que destacar que Coatlicue está plenamente ataviada. No hay lugar que esté vacío. En la parte posterior podemos ver una caída de los niveles de tejido finamente engarzados con motivos de plumas, terminando también con una cabeza mayor de serpiente. En el centro del cinto, tanto por delante como por detrás, hay una calavera que ajusta la falda de nuestra Diosa Madre.

2.3 Collar

Al mismo tiempo que prende del cinto, el cráneo frontal se puede apreciar como la parte más baja del collar, que está ataviado con seis corazones y seis manos regordetas mostrando las palmas, cuatro de las cuales reposan sobre los senos de una madre longeva (*tenantsin*) o más bien de una madre de dioses (*teteoinantsin)*, en

medio de cada par de manos se encuentra un corazón dispuesto en el centro del pecho izquierdo y otro en el derecho. Dos corazones más se hallan sobre el esternón y el último par en la parte posterior, a la altura de los omóplatos. Al centro de la espalda se cierra el collar con un atado flanqueado por un par de manos colgando hacia abajo.

Desde la hermenéutica lingüística podemos reflexionar en torno a lo que podemos hallar en el collar: manos, corazones la muerte hilvanados, atados como si de un destino ineluctable se tratase. Para dar contexto a la interpretación consideremos que, en náhuatl el corazón es el núcleo de los entes en sus diversos planos existenciales. Desde la categorización de Alfredo López Austin, en "*El funcionamiento cósmico y la presencia de lo sagrado*", corresponde a las esferas del ecúmeno y anacúmeno, contemplando que en el enecúmeno se contienen los seres con sustancia densa como los animales, plantas y todos los entes u objetos materiales. Y en el anacúmeno entidades espirituales, energías y sustancias abstractas.

Sobre el carácter simbólico de las manos, en náhuatl el verbo *mati,* que traducimos como sentir o saber, se conforma del sustantivo *maitl* (mano) y del sufijo aplicativo *ti*. En este aspecto también adquiere el significado de la sensibilidad del tacto ya que se puede aplicar a cosas tangibles: nikmati notsoka / siento mi cabello, pero también tiene la amplitud perceptible de lo emocional por eso preguntamos ¿Kenen timomati? / ¿cómo te sientes?

Finalmente, la muerte adquiere una posición central, en medio de la evocación de la vida a través de la sensibilidad, la sustancialidad de la vida en su acto de entrega. De este modo el profesor Dussel en "*La*

arqueológica latinoamericana" nos recuerda que "La muerte no es el fin natural de la vida, sino fase de un ciclo infinito" (1980. p.21). Si sumamos los elementos que integran el collar se enmarca la coincidencia con el ciclo numérico de las trecenas en la cuenta de los días o destinos: el tonalpowalli.

2.4. Quetzalcoameh

Flanquean al monolito dos robustos brazos, con los codos pegados a los costados. Los antebrazos se yerguen transformándose en dos grandes serpientes de las que parece que cuelgan un par de banderines. La posición que caracteriza a estas serpientes es de acecho, de forma que con las cabezas recogidas como resorte miran directamente al frente.

De apreciar con la luz adecuada, en la parte álgida de Coatlicue encontramos un feroz rostro con su par de ojos, colmillos y lengua bífida, que lo mismo se distingue por el anverso que por el reverso. A este enigmático semblante, lo integran el perfil de dos reptiles chocando de frente uno con el otro. Es importante notar que las cuatro serpientes que conforman la mitad superior de la deidad están en posición ascendente, es decir, son *quetzalcoameh / serpientes erguidas*.

3. Reflexiones finales ¿Por qué una estética de liberación mexicana?

Por lo expuesto nos preguntamos ¿están vivos estos símbolos y habilitados al pueblo? En este sentido hallamos significado y sentido en el camino hacia la estética de liberación mexicana. Reafirmando el compromiso ético y epistémico de la analéctica por rehabi-

litar los símbolos que nos fueron negados. Destacando la necesidad de la pluralidad en la analéctica ya que desde el primer contacto con Coatlicue a partir de que fue desenterrada en 1790 hasta nuestros días, ha sido la aristocracia, la clase ilustrada, la que en su momento hace el discurso interpretativo simbólico de las obras y determina su significado desde la lengua hegemónica. Siendo que por otro lado, se relega el poder de la sabiduría popular, porque es menospreciada y catalogada como fanática, invalidando la experiencia estética que podría ofrecer.

En este sentido la arqueológica (Dussel. 1980. Arqueológica Latinoamericana) como un *Logos del Arjé,* evoca una necesaria instrumentalización de pensamiento y palabra en torno al ejercicio de mostrar el lugar, tiempo y símbolo desde el que todo procede. De esta manera, a través del origen como el estudio hacia la concientización de lo presente (nuestro sistema mundo actual en constante reestructuración) ponderamos la resiliencia y vigencia de las lenguas y culturas nacionales en sus epistemologías, en sus propuestas estéticas y poéticas negadas por el ethos capitalista.

Recordando que las culturas negadas y subyugadas por la epistemocracia y la estetocracia, tienen un gran poder para revitalizar las deidades ancestrales ya que a través de la alteridad cosmogónica que guardan los idiomas, pensamientos y sentires de nuestros pueblos-naciones es que podemos acercarnos de forma más vibrante a la estética de liberación mexicana. Con esta práctica estética interpretativa buscamos también reconstruir la aisthesis dentro del mundo evocado por el símbolo como una herramienta de poiesis en la amplitud cosmogónica, religiosa y epistemológica. Usando la dimensión intercultural como un catalizador de

la reconciliación con la alteridad cúltica. Rescatando la postura de Alan Quezada en "*Materiales para una estética de la liberación" (2017)* consideramos que: "Pensar en clave estética en estos términos no puede ser de una manera simple, siempre irá acompañada de recursos políticos, éticos y pedagógicos" (p.87)

De este modo queremos mostrar que la lógica de los orígenes como práctica y estudio, conforman la cultura viva que está condicionada por la lengua desde la que se manifiesta o se posiciona el sujeto. Sin embargo los desequilibrados procesos del ethos capitalista, de la anaestetica, de la negación de la alteridad estética de las consideradas "culturas periféricas" nos hace cuestionarnos ¿por qué el individuo tendría que estar condicionado a abandonar su cosmogonía, la ética comunitaria y su lengua original para acceder a la interpretación arqueológica y simbólica? ¿No estaría limitándose la amplitud discursiva de cara a la estética de liberación mexicana?

Referencias

[1] https://repositorio.unam.mx/contenidos/ficha/coatlicue-estetica-del-arte-indigena-antiguo-61031?c=pe0z6b&d=false&q=*:*&i=1&v=1&t=search_0&as=0

[2] Escultura y cerámica en el México antiguo, p. 18-19.

[3] Ibidem. P. 16.

[4] P. 16.

[5] Imágenes y escritura entre los nahuas del inicio del XVI1, Marc Thouvenot. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-16752010000100007

[6] Esto mismo lo expone Whestheim cuando dice: “La otra ‘realidad’… p. 31.
[7] Marc Thouvenot, Op. Cit.
[8] https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/c121a620-b47a-46c7-a4dc-9bd111e2736f/hacia-una-estetica-de-la-liberacion
[9] *Estética del arte mexicano*, p. 58.
[10] Ibidem. P. 60.
[11] O’Gorman, Edmundo, “El arte de la monstruosidad”, p. 471.
[12] Ibidem. P.472.
[13] Ibidem. P. 473.
[14] Matos Moctezuma, Eduardo, “Tlaltecuhtli. Señor de la tierra”, p. 15.
[15] Ibidem. P. 16.
[16] El tema del parto es esencial.
[17] Ibidem. Pp. 19-20

EL PENSAMIENTO ACTUAL DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS. EL CASO TSOTSIL Y TOTONACA

J. Loreto Salvador Benítez

Presentación

El pensamiento academicista actual predominante en las universidades, como en el conjunto social, responde a la tradición histórica del judeo-cristianismo y de la racionalidad greco-latina. Se trata de una cosmovisión colonizadora que margina las experiencias y saberes de los pueblos originarios de América. Las civilizaciones antiguas que sustentan lo que hoy es México, están a la par de otras que se conocen y estudian con admiración y respeto. Se distinguen y reconocen los aportes del pensamiento náhuatl, maya, olmeca entre otras culturas que florecieron antes del "descubrimiento" y la conquista del sentir y pensar antiguos, arrasados con la cruz y la espada como vanguardias civilizatorias.

Frente a esta narrativa colonizadora es posible reivindicar los lenguajes y filosofías de los pueblos de Mesoamérica. Sentir-pensar-escuchar (*a'iel snopel*) es una acción, no solo enunciado; relacionado con (*a'iel snopel*) en lengua tsotsil y que en traducción cercana al castellano, sería finitud u origen. Lo anterior siguiendo el argumento de Manuel Bolom, poeta y estudioso del lenguaje y filosofía de los pueblos que viven desde sus raíces, culturales e históricas, en México. En este trabajo nos acercamos a los sentidos y categorías del pensamiento totonaco y tsotsil, como un intento honesto por

compartir y difundir cosmovisiones vivas del pensar y sentir de comunidades hablantes hoy.

Cultura náhuatl

El universo de las ideas se materializa en las palabras que denominan y representan a las cosas como entes, reales o abstractos, bióticos y abióticos. Todo lenguaje representa un conjunto de palabras, un sistema de ideas que implican una cultura y con ella, una lógica. En toda cultura hay cierta conciencia del pasado y así, del tiempo como un transcurrir, devenir. En la lógica occidental los hechos distintos se ordenan cronológicamente; de ahí una historia lineal. Frente a ello es posible "documentar los procesos de construcción de la historia en otros contextos culturales [tal] es un proyecto interdisciplinario nuevo al cual el material mesoamericano puede aportar mucho"[1]. Como conjunto de ideas nahuas es viable destacar el concepto trabajo o *tequitl*, complejo y ampliamente desplegado; también los principios de una red compleja de recíproco intercambio, que permea todas las interrelaciones humanas y la vida ritual. La comunidad indígena asume su propia historicidad y sobrevivencia cultural. Cabe precisar que "este sistema de ideas no es una idiosincrasia; más bien es una expresión particular de una herencia cultural mesoamericana"[2].

La palabra a destacar por su importancia conceptual y práctica es *tequitl*, traducida como labor, trabajo.

[1] Catharine Good Eshelman," Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua"; *Cuicuilco* vol. 1 núm. 2 sep-dic, 1994, México. p. 140.

[2] *Ibídem*.

En el náhuatl del siglo XVI el término refería, sobre todo a un <<tributo u obra de trabajo>>[3] ; también aludía al oficio o vocación; cuota, deber. De todo ello deriva una concepción teórica nahua respecto al *tequitl*, o trabajo. Involucra acciones diversas como convencer, dar consejos, compartir saberes, curar, enseñar, ofrendar, tocar y cantar. "*Tequitl* es un concepto que abarca todo uso de energía humana –física, espiritual, intelectual, emocional– dirigido a un propósito específico"[4]. Otro concepto vinculado al anterior es fuerza; que los nahuas toman del castellano, pero con un énfasis particular que connota la energía del carácter y del corazón, *yolotl*, o fortaleza individual para acometer un propósito.

Entonces la energía personal proviene del espíritu que determina un objetivo a alcanzar; fuerza, perseverancia extendida a asuntos emotivos, creativos, de pensamiento y rituales. Extendida a la comunidad, dicha fuerza alude a la energía vital en relación a los grupos humanos, que precisan para afrontar las necesidades de la vida; fortaleza espiritual y física que identifica un <<nosotros>> en la ejecución de un esfuerzo grande, y común. En castellano actual su equivalencia es <<hacemos la lucha>>, aún en uso regional. Good Eshelman observa una valoración propia del trabajo y su experiencia en la cultura nahua distinta de la visión occidental;

> trabajar no es una carga onerosa y desgastante en sí, no obstante que la vida de los pueblos sí requiere de trabajo físico y agotador. …los nahuas de la zona duermen poco y se involucran en sus actividades con

[3] Fray Alonso de Molina en Good Eshelman, *op. cit*., p 141.

[4] Catharine Good Eshelman, *op. cit*., p. 141.

> gusto y exuberancia. Trabajar y usar la fuerza es positivo, infunde vigor y poder personal. (…) …observé una marcada preferencia cultural hacia el trabajo en grupo, no individual. Igualmente hay un firme rechazo al trabajo asalariado donde no ejercen control sobre el proceso laboral ni adquieren derechos sobre el producto final[5].

Con esta afirmación es posible identificar las diferencias de apreciación y comprensión respecto a acontecimientos que, como hechos culturales y sociales, van asumiendo valoraciones distintas; como es el caso de la labor, es decir el trabajo como fuerza aplicada en la elaboración de cosas, objetos u obras de utilidad para la comunidad. La comprensión del <<trabajo>> en el pensamiento nahua es distinta a la predominante interpretación de Occidente, que incluye además las nociones de individuo y sociedad, que la crítica etnográfica se ha encargado de desvelar. Como categorías han sido centrales en la antropología (inglesa, liberal) y trasladadas a otros ámbitos epistémicos y geográficos en el estudio de los pueblos, digamos originarios o no occidentales. En esta línea la obra de Marilyn Strathern, "pone al descubierto una forma de la existencia que no está atravesada por la tensión entre individuo y sociedad: los polos que organizan la relación central del pensamiento occidental…"[6]. Como el pensamiento neoliberal niega la existencia de la sociedad, la antropóloga Strathern efectúa una operación igual al plantear la posibilidad de que tampoco exista el individuo.

[5] Catharine Good Eshelman, *op. cit*., p. 141.

[6] Emiliano Zolla Márquez, "No hay tal cosa como la sociedad: cultura neoliberal y la antropología radical de Marilyn Strathern"; *Alteridades*, vol. 30, núm. 59, pp. 9-18, 2020.

El cuerpo en la visión totonaca

La mayoría de las culturas de las comunidades humanas establecen una relación lingüística y por ende simbólica, con su entorno natural y cósmico, reafirmado de manera inicial desde una visión mitológica en tanto que divina. Lo natural comprende la relación con la vida, de animales y plantas en sus ecosistemas que habitan y dan sustento. Desde el lenguaje y los morfemas como unidades de contenido, es posible el acercamiento al otro, como circunstancia, hecho o fenómeno; digamos la experiencia de la vida misma, el cuerpo que, mediante la expresión, posibilita la expresión de nociones abstractas de lo cotidiano. En el pueblo totonaco se tiene por ejemplo vivo en el habla ordinaria, al estómago, la nariz y el rostro como partes que conceptualizan la idea de ser humano.

El totonaco es un lenguaje mesoamericano de la familia tepehua, bastante rico en la expresión de ideas que provienen y remiten a la vez, a partes específicas del cuerpo humano en sentido abstracto y literal. Se trata de morfemas como por ejemplo el término *kilhtsukut* que denota 'el origen'; una vez desglosado queda de la siguiente manera: *kilh* 'boca', *tsukú* 'empezar o iniciar'. Luego entonces, "esta palabra indica literalmente 'el inicio de la boca' dando a entender que hay apertura para que se produzca la vida"[7]. En sentido análogo se tiene a su sinónimo como *xlakatsukut* 'el inicio de la cara'. Aquí se destaca el rostro para expresar la referencia a una persona en específico. Pero incluso va más

[7] José Santiago Francisco y Jorge Tino Antonio, "La categorización del cuerpo humano en el mundo totonaco"; *Revista Xihmai*, Universidad la Salle, Pachuca; Vol. XVIII No. 36, diciembre 2023, p. 12.

allá de lo humano porque puede aludir a una cara de gran origen: *tlanka*, expresión que refiere a las divinidades[8], seres grandiosos.

Entonces la alusión a la boca y a la cara, como inicio –en la ingesta de alimentos que sustentan la energía y vida personales– y distinción respecto a otros rostros, implica una observación primero y enunciación después, de la noción de un origen y de un ser (humano) cara(cterístico), distinto a otro, no obstante ciertas similitudes.

Los totonacos recurren al concepto *Latamaaná* para referirse a la persona; su traducción sería 'el que anda, vive o existe'; dicho de otro modo, aquél que posee movimiento, animación. Identifican cuatro maneras de existir en esta lengua; el existir sentado, *lawiij* y, aun así, en movimiento; estar arriba de algo, trepado, también en movimiento *lawakaj*; estar parado en movimiento *layaaj*; estar recostado, pero en movimiento *lamaaj*. Acaso el morfema *latamaaná* derive el verbo acostado, *maa*. A su vez el vocablo Nalatamaa, que se traduce como 'existirá', también connota trabaja(r). Aquí es oportuno destacar la noción de trabajo como, 'andar en movimiento'.

La referencia al cuerpo humano podemos encontrarla en distintas culturas y con expresiones diversas; aluden a lo físico, morfológico, por una parte, como también a las funciones y cualidades propiamente en su relación con el entorno natural y humano. En la lengua del pueblo totonaco *makni'* se traduce como cuerpo, un recubrimiento; algo externo. En tanto que su antónimo, lo interior se enuncia como *xpuulakni*. Otro término cercano a la idea de cuerpo es *ti'ya'tliiw*a; morfema

[8] *Ibídem*.

compuesto por carne, *liiwa* y tierra *ti'ya´t*; el verbo *wa*[9] se traduce, comer. De lo anterior deriva que; "sin el cuerpo, que le proporciona un rostro, el hombre no existiría. Vivir consiste en reducir que éste se encarna. La existencia del hombre es corporal"[10]. El cuerpo humano como objeto de estudio en este ámbito del saber de las lenguas originarias, se ha acometido desde la antropología filosófica, la etnoanatomía y la semántica cognitiva, entre otras corrientes como la antropología de los sentidos o sensorial.

Se afirma que la cultura totonaca se obsesiona por el cuerpo y sus partes cuando aluden circunstancias y realidades relevantes para este conjunto etnolingüístico; lo anterior se ve proyectado en la gramática de esta lengua, saturada de prefijos corporales. Por ejemplo, el morfema *laka* 'cara' predominará, entre otros, en los términos más usuales. Algunos morfemas corporales implican significados más abstractos; por ejemplo, *laqastaann* alude, significa en castellano, apreciar, mirar, divertirse; en ese marco el morfema *laqa* 'cara' implica transparencia[11]. En breve, el totonaco designa su contexto mediante términos que reflejan partes de su cuerpo; de otra manera expresado, hay cierta obsesión por denominar "su" realidad, a partir de una perspectiva antropomórfica.

Los morfemas más usuales que aluden al cuerpo en el habla totonaco son: 'cara' *laka / laqa*; 'cabeza' *ak/aq*; 'mano' *maka, maqa*; 'cuerpo' *mak/maq* y 'boca' *kilh/qalh*. Estas partes resultan esenciales en la existen-

[9] Cisneros, 2020; en José Santiago Francisco y Jorge Tino Antonio, *op. cit.,* p. 14.

[10] Rico Bovio en José Santiago Francisco y Jorge Tino Antonio, *op. cit.,* p. 14.

[11] Cfr. Santiago Francisco y Tino Antonio, op. cit., p. 16.

cia humana; tal vez por ello la gramática totonaca parte y se basa en ellas.

> El cuerpo en sí es el reflejo o constitución de los humanos. Desde la visión totonaca, con el cuerpo también se piensa, prueba de ello es el concepto *makpuwan* 'tiene miedo', literalmente, piensa su cuerpo. Con la boca habla y prueba, también con esta parte del cuerpo se demuestra la sapiencia *kilhkatsíi ´*sabe su boca' cuando alguien habla de manera elocuente o le da gusto a su paladar. Con la cara y ojos se ubica, *lakakastsíi* 'sabe su cara'[12].

Entonces, desde y a partir del cuerpo, y sus partes, se siente y se piensa; se alude a un conocer como experiencia de gustativa y/o capacidad expresiva mediante la palabra, reflejada en el rostro simultánea con la gesticulación, que puede afirmar o negar.

Más allá del cuerpo, los sentidos

En el ámbito de hablantes totonacos también hay referencias precisas a los sentidos. Es viable pensar que, de manera natural, al pensar y aludir lingüísticamente a las partes del cuerpo, como antes se ha expuesto, lleve a una caracterización de los sentidos implícitos, como el olfato. Lo anterior en relación a su lengua propia con respecto a la ajena, el castellano. Así, "se considera que la gente que sabe español tiene 'la boca abierta' y, por lo tanto, es lista, sobre todo si sabe leer, es decir, que tiene la vista desarrollada. Quienes se sienten limitados en cuanto a lectura y habla sienten que no tiene hueco

[12] José Santiago Francisco y Jorge Tino Antonio, "La categorización del cuerpo humano en el mundo totonaco"; *Revista Xihmai*, Universidad la Salle, Pachuca; Vol. XVIII No. 36, diciembre 2023, p. 18.

en los ojos ni en la boca. Se sienten tontos"[13]. Así se alude a la inteligencia, que, en esta cultura del totonaco, a diferencia de la acepción de occidente, se asocia con la 'animacidad'.

En el caso del pensamiento náhuatl se alude a tres entidades anímicas básicas que conforman el cuerpo, a saber: La referencia al calor o energía, *tonalli*; el corazón como lo que da vida, *teyolía*, y el aliento o respiración propiamente, *ihiyotl*[14]. En esta cultura, el conjunto anímico conforma un rostro humano, personal; que para Austin es "el espejo de las virtudes del individuo"[15].

El concepto *liistakni* en totonaco se traduce como "para crecer"; y alude a "una entidad anímica que nos mantiene vivos, y se dice que está en el corazón y en las coyunturas. En la actualidad, entre los totonacos de Filomeno Mata, para el concepto de persona es usado el término español *karastiyaanu*, 'cristiano', y, en menor grado, la palabra propia del totonaco *latamaaná*, cuyo significado es 'existente', 'viviente' "[16].

En el contexto de los estudios sobre los sentidos, se comprende que las percepciones y las sensaciones son culturales más que exclusivamente biológicas. Así se reconoce que en el totonaco la categorización incorpora casi siempre el cuerpo humano en cuanto las partes que lo componen. Dicho de otro modo, las partes del cuerpo se usan como morfemas en la concepción de

[13] José Santiago Francisco, "Lo 'listo' y lo 'tonto' en totonaco: Una aproximación a los sentidos"; *Balajú*, Revista de Cultura y Comunicación de la Universidad Veracruzana; Núm. 16 enero-junio 2022, p. 6.

[14] López Austin, 2004; en José Santiago Francisco, *op. cit.*, p. 6.

[15] *Ibidem*.

[16] José Santiago Francisco, *op. cit.,* p. 7.

su mundo. En este sentido el olfato y la vista guardan estrecha relación con la inteligencia[17].

Cabe destacar que las indagaciones actuales sobre el habla totonaco son de viva voz y cara a cara, pero también; y he aquí lo interesante; se ha recurrido a la presencia de Internet y la dinámica de las redes sociales. Así lo reconoce José Santiago Francisco, quien ha explorado –navegado– en espacios como "L@s totonac@s" donde se han lanzado, como anzuelos, cuestiones como ¿qué palabra expresa tonto en totonaco? O su antítesis: ¿cómo se dice inteligente? Lo valioso es el espacio como posibilidad de diálogo e interacción.

En la actualidad, cultural y modernamente, "el olfato es uno de los sentidos más devaluados y que, incluso, se le trata de ocultar, porque se le considera como el sentido más antisocial, más primitivo, más animal, más vulgar"[18]. En la filosofía grecolatina se ha desestimado al olfato; Platón y Aristóteles

> sostenían que los placeres que el olfato producía eran menos nobles, menos puros que aquellos producidos por el oído y la vista. Descartes consideraba al olfato vulgar. Para Kant, era un sentido que debía permanecer sin desarrollar ya que llevaba más a experiencias desagradables que agradables. Schopenhauer lo consideraba un sentido inferior, Hegel lo eliminó de su estética, y a principios del siglo veinte, el filósofo alemán G. Simmel lo llamó el sentido antisocial por excelencia[19].

[17] *Cfr*. José Santiago Francisco, *op. cit.,* p. 7.

[18] José Santiago Francisco, "Lo 'listo' y lo 'tonto' en totonaco: Una aproximación a los sentidos", p. 9.

[19] Enríquez (2008, p.10), en José Santiago *op. cit*. p. 10.

En el caso totonaco hay varios términos que remiten a los olores. Existe un estudio de los olores en totonaco de Peter Aschmann[20], que los clasifica del siguiente modo: 1) olor vegetal, buenos olores, 2) malos olores, 3) aromáticos y medicinales, 4) del cuerpo y animales, 5) ácidos, 6) olores que dan vida (sabor) a la boca, 7) artificiales y 8) olores que permanecen en el ambiente. Una tesis doctoral de Héctor M. Enríquez aborda el campo semántico de los olores, que analiza en prototipos, en la comunidad totonaca de Papantla. José Santiago Francisco, investigador de la Universidad Intercultural de Puebla con quien venimos dialogando en este escrito, al estudiar los colores y olores en la comunidad totonaca de Filomeno Mata, precisa la relación del aroma, o mejor dicho del 'acto de oler' en relación con la inteligencia. Otro estudio aporta que el tepehua, familia lingüística del totonaco, pero en Hidalgo, cuenta con más de cuarenta términos para referirse a los olores[21]. En este estudio *animado* es aquello que posee movimiento, vivacidad; y lo contrario es lo *inanimado*, carente de movimiento y vida. La lengua totonaca precisa con el vocablo *tuu* 'cosas' inanimadas; en tanto que *tii* indica lo animado 'personas'[22].

Ser y sentir en la expresión totonaca

Para los hablantes totonacos, "el desarrollo de la persona y de su autonomía supone mejorar o afinar los

[20] Peter Aschmann, 1946, en José Santiago, *op. cit*. p. 10.

[21] O'Meara *et. al*., 2019, en José Santiago *op. cit*. p. 11.

[22] José Santiago Francisco, "Lo 'listo' y lo 'tonto' en totonaco: Una aproximación a los sentidos"; *Balajú*, Revista de Cultura y Comunicación de la Universidad Veracruzana; Núm. 16 enero-junio 2022, p. 11.

sentidos, a la par de manejar adecuadamente sus competencias lingüísticas y comunicativas"[23]. El morfema *aqtsanqakú* de traduce como 'aún le falta o se pierde su cabeza; lo que se asocia e interpreta como que, no se piensa de manera adecuada, esto es, correctamente. Ello conduce a la idea de *sentido* que, en totonaco se comprende como *tamaqkatsíin*, Su traslado al castellano es: él saber del cuerpo´; la palabra procede de *maqkatsíi*, 'siente'; que deriva del prefijo maq 'cuerpo' y *katsíi* 'saber'. De tal manera que es el cuerpo quien sabe en tanto que siente[24].

Es posible identificar que en la cultura y lengua totonaca existe una noción de persona; al recién nacido, sin considerar el sexo, se le percibe como una flor en desarrollo e integración. Con el desarrollo y madurez de la persona –16 a 20 años– se produce un 'arreglamiento' porque hasta entonces, estaba 'descompuesta' *lakakú*. Entonces, el recién nacido es tierno que tenderá a madurar, *katla'n* para valerse a sí mismo[25]. Y, en todo ese recorrido el cuerpo sabe.

La noción de saber establece una relación con el olfato, en el ámbito de la inteligencia. La relación vivo-muerto refleja la noción inteligencia por cuanto refiere a la 'animacidad' y la 'inanimacidad'. En algunas expresiones y variantes del totonaco, 'nariz de muerto', *kinkaniin* es "tonto". La referencia al fallecido alude a que no posee la vivacidad; en consecuencia, adolece de la capacidad olfativa. Otro término es el de *Lhqampa* que se traduce como aquel que no se mueve, alusión al tonto o pazguato; en esta lengua y comunidad a quien no obedece a los padres se le considera tonto. Entonces,

[23] José Santiago, *op. cit*. p. 12.

[24] *Cfr*. José Santiago, *op. cit*. p. 12.

[25] *Ibídem*., p. 13.

conforme al pesar totonaco, lo que no es posible mirar se debe oler; se trata de una metáfora, como cuando se expresa: "no se las huele", para referir que no entiende o no se da cuenta de algo. Otro morfema que alude a la inteligencia es *xk'ilinki*; tonto y listo como ideas remiten a la nariz. Otro término acaso extremo puede ser *kinkap*, 'nariz de puerco'[26] que refiere a tonto, al limitar su entendimiento cuando mete la nariz en el lodo.

Otros morfemas del totonaco que aluden a esta condición son: *Nii'aqsqalala*, 'no es de cabeza lista; *Laqatsii'n*, habla, *qalhchiwinán*, alocadamente; *Luuxaxoxo*, es muy '*xoxo*'[27]. Entonces la inteligencia en la comunidad totonaca la radican en la cabeza, la boca, la mano y la nariz; y la viveza propiamente es sinónimo de inteligencia; contrariamente lo inanimado y torpe es lo tonto. Un morfema que se traduce como, 'escómbrate (limpia) la nariz, para que entre bien el aire y pienses bien', es *Kaqanqamaqanka*.[28]

El mundo entonces es caracterizado por el cuerpo mediante los sentidos en la cultura y habla totonaca; de esta manera 'el cuerpo sabe', *maqkatsii*. "Cuando uno tiene miedo quiere decir que 'el cuerpo le piensa', *makpuwan*. 'La cara le piensa' *lakapuwan*, señala que uno tiene vergüenza. 'La boca le piensa' *kilhpuwan*, señala que uno cuida lo que dice"[29]. En este escenario la oreja es el espacio que recibe la palabra, donde se introduce mediante la escucha, se aloja y guarda para que no se

[26] *Cfr*. José Santiago, *op. cit*. p. 14.

[27] ´Se trata de una palabra híbrida (*xoxo*) del totonaco y náhuatl; *xoxo* en nahua alude a la lentitud. En el castellano soso significa que no tiene sal o tiene poca; en tanto que zonzo-soso, es insulso, insípido; suele aplicarse a personas y es usado como sustantivo.

[28] *Cfr*. José Santiago, *op. cit*. p. 20.

[29] *Ibídem*., p. 21.

extravíe en el camino; todo ello remite a la idea de entendimiento. El morfema *paatsanqaay*, compuesto por 'estómago' y *tsanqaay* 'se pierde'; coincide a la alusión castellana de olvidar'; pero en totonaco se olvida, entonces, en el estómago y no propiamente es un proceso mental. Esta categoría de la mente, en la cultura y habla totonaca se sitúa en el estómago, en el intestino[30], la parte abdominal del cuerpo; en este sentido hay una clara diferencia con el modelo occidental que radica lo mental en el cerebro-cabeza.

El concepto de inteligencia en totonaco se escribe: akpuutunkuwii ka'tsíi, cuyo significado implica: 'se sabe esclarecido al interior de su cabeza'; dicho de otra manera, que está aclarado, iluminado. Los términos *Aktanuuy* significa entender y se traduce como entrar-cabeza. En tanto que *Akstimanii* como *Aqsqawi* significan 'engañar'. En relación a la boca los términos *Qalhputsaanan* significan, cuestiona, investiga; y *Qalhwanqax*, estudiar. *Qeeliila* significa también engañan, pero, además, explotar. A su vez *Qanqaxenga* como *Qanqamaqankan* su traducción es nariz-sonarse y nariz-limpiarse, respectivamente, cuyo significado es 'ser listo'[31].

Luego entonces, el totonacohablante remite al cuerpo su interpretación y comprensión del mundo y naturaleza; en este caso se trata de una capacidad pragmática, es decir empírica, porque el manejo de los tér-

[30] *Cfr*., José Santiago Francisco y Jorge Tino Antonio, "La categorización del cuerpo humano en el mundo totonaco"; *Revista Xihmai*, Universidad la Salle, Pachuca; Vol. XVIII No. 36, diciembre 2023, p. 23.

[31] *Cfr*., José Santiago Francisco y Jorge Tino Antonio, "La categorización del cuerpo humano en el mundo totonaco"; *Revista Xihmai*, pp. 23-25.

minos y su comprensión, precisa del entorno o contexto y la función propiamente metalingüística, donde los significados subyacen en la expresión misma. En esta lengua y cultura "el cuerpo debe llegar a conocer. Bajo esta lógica, *sentir* es que el cuerpo sabe, *maqka'tsíi* donde *maq*- es 'cuerpo' y *ka'tsíi* 'sabe' "[32]. Esta gramática como se ha visto se basa en las partes recurrentes del cuerpo: cara, cabeza, cuerpo, estómago, mano, boca, espalda, nariz, oreja. León Portilla[33] observó en sus estudios que cara y corazón remiten al ser humano en la cultura nahua; en cuanto al totonaco, es suficiente aludir al morfema *laqa* -o *laka*- y referir a la persona; por su parte el estómago o panza constituye la sede de las emociones, de ahí su importancia; y cuando alguien muere se dice *tapaakii*, cuya traducción profunda refiere que se 'eleva el estómago'[34]. Pero es la nariz –y seguramente su capacidad, sutileza olfativa– sede y residencia de la inteligencia.

Lenguaje y pensamiento tsotsil

El pueblo tsotsil en sus hablantes asumen que en el hablar resuelven, haciendo y viviendo; el hacer motiva a sentir-pensar. De ahí que, desde el *A'iel snopel* (sentir, pensar, escuchar) es posible "abrir una nueva vía de reflexión y comprensión del proceso de generación de conocimiento particular…el "conocimiento sepultado"… Pensar la diversidad, las dinámicas socioculturales…

[32] José Santiago Francisco y Jorge Tino Antonio, *op. cit*., p. 26.

[33] Miguel León Portilla, en José Santiago Francisco y Jorge Tino Antonio, *op. cit*., p. 27.

[34] *Cfr*. José Santiago Francisco y Jorge Tino Antonio, *op. cit*., p. 27.

pensar la diferencia, pensarnos"[35]. Ese conocimiento oculto se refiere al saber de los pueblos originarios que con la conquista sepultó la historia dominante por centurias, dejando a su paso heridas y cegueras.

> En el pensar tsotsil existe un principio y un fin, ambos extremos se contienen en un solo elemento, *slikeb-slajeb* (principio-término), como ejemplo vemos la semilla, misma que simboliza principio y fina. […] … la semilla es principio y fin al mismo tiempo. Y esto se genera de la misma manera que el pensamiento…en el fin está el principio de otras cosas no pensadas aún. […] …vislumbrar otro horizonte que cuestiona los significados impuestos, al asumir que, si la realidad social está en movimiento, también lo está el orden vigente, de igual manera el pensamiento en cuanto a su exigencia de permanecer abierto al devenir no siempre perceptible[36].

En tsotsil alma es *ch'ulel* que, hoy en día, plantea la urgencia de mirarse y asumir lo que se desea ser, como comunidad hablante, viva. Pensar es, en la comprensión del poeta bilingüe Manuel Bolom, ser cotidiana, diariamente; "estar siendo desde lo inagotable de la relación con los otros, para los otros y desde los otros, de manera que el *o'ntonal* (corazón) permanezca abierto a las posibilidades de nuevas re-articulaciones entre *k'usi lek sk'an pasele* (la voluntad, las diferentes voluntades) según la naturaleza de los espacios para generar conciencia como pueblos originarios"[37]. Lo anterior es

[35] Manuel Bolom Pale*, A'iel snopel. Un ensayo sobre lenguaje y la filosofía de los pueblos*; Ed. Centro Regional de Formación Docente e Investigación Educativa, Chiapas, México, 2020, p. 17.

[36] Manuel Bolom Pale*, op., cit.* p. 19.

[37] *Ibídem*., p. 20.

posible, precisamente al sentir, pensar, escuchar, *a'iel snopel*, básicamente desde el lenguaje; de donde la palabra emerge de la profundidad del ser tsotsil.

La referencia a sentir-pensar-escuchar, traducción cercana al morfema *a'iel snopel*, es una idea central que al castellano puede traducirse como finitud-origen;

> una finitud puesta en la vida y no en algo que vendrá después de la muerte, es un sí, un sí a esta vida, la que nos acontece diariamente (presente), párpado de piedra que vuela y nos cuenta su sueño con un pasado ya dado, con un futuro desconocido y un presente por transitar, construir, deconstruir…[38]

En esta línea de ideas encontramos *kuxlejal* que implica una cosmovisión, una filosofía formada en torno al universo tsotsil o maya en lo general. Y el término *k'elel kuxlejal*, que puede traducirse como un cuidado, una mirada de la vida, son expresiones de valor y políticas en una comprensión de la existencia, del mundo, de la experiencia humana. Se entiende una insuficiencia en la sola opinión, lo que se requiere es el *tsobel sbel sjol ko'ntontik*, que puede traducirse al castellano como, "reunir el contenido de lo que habita en el corazón"[39]. Vemos aquí la referencia a la emoción y el sentimiento humano. En breve, entonces, en el lenguaje y pensamiento tsotsil, la profundidad filosófica radica en *a'iel-snopel*; como un acto de conocimiento que conjuga el escuchar-sentir-pensar.

El hecho de sentir (*a'iel*) pesa porque tiene la posibilidad de moldear la inteligencia y el pensamiento; implica apertura o cerrazón para establecer acuerdos, consensos, en la convivencia ordinaria. Otras emocio-

[38] *Ibídem*., pp. 21,22.

[39] Manuel Bolom Pale*, op., cit.* p. 23.

nes como la ambición, la envidia, el miedo y la disputa, limitan los actos inteligentes; de ahí que en tsotsil se afirma el pensar y hacer en un solo corazón: *jun me avon'nton xa nop*.

> El *jun o'ntonal* (un solo corazón) podría aproximarse a la categoría del *k'anel*, del *lekilal*, es decir, el *k'anel* es una emoción que amplía la visión en la aceptación de sí mismo y del otro, a partir de las condiciones en que se vive, y expande las posibilidades de un operar más sabio[40].

Desde la conversación se sabe del otro, en sus emociones; se cuestiona ¿cómo está tu corazón? En lengua tsotsil se escribe *k'ux elan avo'nton*; o también se puede inquirir sobre qué siente o piensa tu corazón: *k'usi xchi avo'nton*[41]. Cabe destacar la figura e importancia de la emoción radicada en el corazón, como elemento expresivo desde la inteligencia y el pensamiento. De ahí que, incluso, como consejo común se afirme, antes de actuar y tomar la mejor decisión: "escucha tu corazón".

Bibliografía

Bolom Pale, Manuel. *A'iel snopel. Un ensayo sobre lenguaje y la filosofía de los pueblos*; Ed. Centro Regional de Formación Docente e Investigación Educativa, Chiapas, México, 2020.

Good Eshelman, Catharine. "Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua"; *Cuicuilco* vol. 1 núm. 2 sep-dic, 1994, México.

[40] Manuel Bolom Pale*, op., cit.* p. 29.

[41] *Ibídem*.

Santiago Francisco, José. "Lo 'listo' y lo 'tonto' en totonaco: Una aproximación a los sentidos"; *Balajú*, Revista de Cultura y Comunicación de la Universidad Veracruzana; Núm. 16 enero-junio 2022.

Santiago Francisco, José y Tino Antonio, Jorge. "La categorización del cuerpo humano en el mundo totonaco"; Revista *Xihmai*, Universidad la Salle, Pachuca; Vol. XVIII No. 36, diciembre 2023.

Zolla Márquez, Emiliano. "No hay tal cosa como la sociedad: cultura neoliberal y la antropología radical de Marilyn Strathern"; *Alteridades*, vol. 30, núm. 59.

LAS RAÍCES DEL INDIGENISMO MEXICANO. REPENSAR LA NACIONALIDAD EN *FORJANDO PATRIA* DE MANUEL GAMIO

Juan Castillo Valverde

Introducción

El presente trabajo (pensada en un principio como ponencia) lo realicé con la intención de mostrar los indicios del indigenismo mexicano a comienzos del siglo XX, y si bien su aparición formal se registra en 1940 con la fundación del Instituto Indigenista Interamericano durante el Congreso de Pátzcuaro, Michoacán, así como la creación del Instituto Nacional Indigenista en México (1948)[1], uno de sus antecesores clave sería Manuel Gamio, quien gracias a sus ideas planteadas en la obra *Forjando patria* se plantearía una nueva manera de conocer al sector marginado indígena, congregarles a una nueva política nacional incluyente[2] y luchar por las desigualdades del presente con claras marcas del pasado. Decidí dar a conocer estas ideas con la finalidad de adentrar a lectores/as a conocer mejor el contexto, ideales, situaciones y objetivos que esta ideología

[1] Korsbaek, Leif y Sámano-Rentería, Miguel Ángel, "El indigenismo en México: antecedentes y actualidad" en *Ra Ximhai* (en línea), Universidad Autónoma Indígena de México, vol. 3, núm. 1, enero-abril de 2007, pp. 196-197.

[2] Reynoso Jaime, Irving, "Manuel Gamio y las bases de la política indigenista en México" en *Andamios* (en línea), Ciudad de México, núm. 22, vol. 10, mayo-agosto de 2013, pp. 336-338.

busca y que se despega de lo que muchas personas, o al menos por lo que yo he visto, han teorizado y transgredido en sus comentarios (realizados tanto por sus seguidores como por sus retractores) que van desde los típicos insultos o groserías, hasta opiniones y suposiciones que incitan al racismo.

En el tiempo en el que se escribió este libro fue marcado por las luchas armadas ocasionadas en la década de 1910, por lo que su autor sería, en el calor del momento, uno de los miembros de la Sociedad de Geografía y Estadística: el antropólogo Manuel Gamio[3], cuyo escrito sería presentado en 1916, donde mostraría una crítica a los estudios arqueológicos, a la sociedad porfiriana que creaba una injusticia entre la población y, lo más importante y el principal motivo por el que el indigenismo fue acuñado: enfatizar los problemas y posibles soluciones a las situaciones que vivió (y sigue viviendo) el sector indígena por cuatro siglos (desde el siglo XVI hasta su año de publicación).

Para poder entender estas cuestiones, este artículo será más bien una reflexión personal de las cuestiones culturales y sociales expresadas por Manuel Gamio en 1916 sobre la situación indígena y el planteamiento de lo que simboliza la patria mexicana, acompañando sus cuestiones con escritos y fuentes históricas que ayuden a entender los puntos de vista de este autor.

Patria y revolución para Manuel Gamio

Al comienzo de la obra, Gamio nos menciona que el problema indígena del siglo XX es producto de una mi-

[3] Matos Moctezuma, Eduardo, "Introducción" en Gamio, Manuel, *Arqueología e indigenismo*, México, Secretaría de Educación Pública, 1era. Edición, 1972, pp. 11-12.

nimización negativa propiciada por las guerras de conquista, pasando por los dominios españoles que provocaron rebeliones y cuyas manifestaciones de desprecio se reflejaron en los gobiernos del siglo XIX, donde el movimiento de independencia no hizo justicia por sus pueblos originarios. Ante ello, en la visión de Gamio, desde antes de la llegada europea a un territorio que les era desconocido, plantea la existencia de "patrias" como la azteca, maya e inca, incluso prevé la existencia de patrias o territorios más pequeños, pero que, al igual que con las culturas más importantes que caracterizan al continente americano, se identificaban bajo una religión, una lengua y diversas costumbres y tradiciones que los emparentaban.

A raíz de los sucesos en los que esta sociedad se vio inmiscuida durante los siglos XVI-XIX, los problemas étnicos, lingüísticos, económicos y sociales salieron a flote, esto por la superioridad europea que planteó una división que sería notoria en un Sistema de castas que abrió las puertas a la racialización de su lecho, empezando desde aquí lo que Gamio considera una patria incompleta caracterizada por el control de la "raza latina", entendida y vinculada con las personas de origen hispano y afines (como los criollos o, en pequeña o gran medida, los mestizos).

Para los movimientos de la Independencia de México y sus primeros años de libertad, las sociedades indígenas de su contexto pasaron por un limbo en el que solamente se recordaba al aborigen descrito en crónicas, a sus deidades descritas y/o plasmadas en códices, sus obras talladas en piedra o, por la belleza

y los misterios que rodearon a sus antiguas ciudades[4]. No obstante, y aunque el modelo republicano decía resguardar la igualdad como un derecho universal, la inclusión del sector originario al modelo de nación sería más complejo de lo pensado, pues había que conocerse sus lenguas, su geografía, costumbres, tradiciones y su forma de vida, y por ello, gracias a obras como: *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México* de Manuel Orozco y Berra en 1864, y *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas* de México de Francisco Pimentel en 1875, los intelectuales mexicanos del siglo XIX tuvieron un pequeño o gran acercamiento a la realidad del "indio" y sus posibles orígenes lingüísticos, así como el ambiente en el que se desarrollaron sus bases.

Lo que no se contaba al respecto era que la población que venció en el proceso independentista hablaba el idioma español, por lo que Ignacio Manuel Altamirano, un reconocido escritor de origen tixtleco, e incluso Justo Sierra, uno de los grandes e importantes educadores de la época porfiriana, recalcaron que era necesaria y obligatoria la educación a los sectores indígenas y que aprendieran la lengua hispana utilizando su lengua madre, formando así una unión homogénea[5]. Este modelo polémico no funcionaría pues entre sus soluciones de inclusión, hubo factores de exclusión que no escla-

[4] Matos Moctezuma, Eduardo, *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces, Edición Especial, núm. 100, pp. 10-34.

[5] García Rojas, Gerardo, "Nación, lengua y raza. La configuración del "problema indígena" en México en el siglo XIX" en *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas* (en línea), Ciudad de México, vol. 28, núm. 82, 2021, pp. 172-176. Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-84882021000300008

recieron lo que significaba formar parte de una patria sólida.

Es por estos motivos que Manuel Gamio deja en claro que las anomalías de las sociedades indígenas han sido tejidas desde el siglo XVI y han empeorado en lo que comprende todo el siglo XIX hasta 1916 (año en que escribe *Forjando patria*). En su criterio, menciona que en estos últimos fechamientos (siglo XIX hasta comienzos del siglo XX) se caracterizó otro modelo de patria que, a la par de la distinción cultural y social vivida desde la época prehispánica hasta la culminación de la Independencia, tuvo como trasfondo principal la situación bélica del país, forjando así una patria con base en las armas, la sangre y las luchas y movimientos sociales acaecidos en dicho panorama.

Ahora bien, el pensamiento de Gamio respecto al movimiento de Revolución desatado en noviembre de 1910 es el siguiente: es un movimiento social que busca la defensa, justicia y conservación de las necesidades de aquellas clases sociales que se apartaban de "los científicos" del régimen de Porfirio Díaz, sus hechos y actores no deben concebirse como amenazante o un suceso vengativo, es un medio de acción social que no debe tenerle odio a los políticos, ni mucho menos los políticos deben repudiar su efecto ni a quienes sostienen su existencia. Su intención es buscar y crear un mejor futuro que, de no cumplirse, hará que su violencia crezca y su objetivo se aparte.

De esta perspectiva, podemos notar que la crítica de Gamio en su obra hace énfasis a quienes han ostentado una posición alta en México, aprovechándose de una desigualdad generada desde tiempo atrás donde las sociedades indígenas y agrarias han sufrido las mayores peripecias del país, esperando que en el movimien-

to armado las situaciones tengan un mejor trasfondo e incluso, llama a todo mexicano a adherirse a esta causa para que haya un resurgimiento y un mejor orden que beneficie a todo sector social.

La percepción del indio: ¿Cómo se le marginó y se volvió el blanco de estereotipos?

Por otra parte, una de las cuestiones más importantes resaltada por Gamio en su libro, ahonda en la manera en la que se ha mostrado al "indio" tanto al interior como al exterior de la República Mexicana, aludiendo que su identidad ha sido distorsionada a partir del siglo XVI, pues si lo pensamos bien, los procesos de conquista y las misiones de expandir esta causa, también debieron dejar varias interrogantes al respecto: ¿Qué querían conseguir los aliados indígenas con emprender la guerra a otros pueblos y culturas aledañas? ¿Lucharon por conseguir una unión o solo para recaer bajo otro mandato? ¿Los pueblos vencidos serían convencidos de formar una nueva entidad bajo las armas de quienes también eran concebidos como indios, por más aliados que fueran?, pues recordemos que esta misión solo se consiguió con el apoyo de miles de ejércitos enemigos (como el tlaxcalteca) que rivalizaron con hegemonías como Tenochtitlán[6], y por ello, la concepción del indígena en la Nueva España es más difusa de lo que se puede imaginar.

A pesar de ello, en lo que fue el siglo XIX para las comunidades originarias, Gamio menciona que su

[6] León Portilla, Miguel, "Apéndice" en *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 9na. Edición, 1982, pp. 198-203.

existencia y problemas fueron dejados a su suerte, y con la distorsión de aquellos elementos que lo definían bajo una distinción, muchos territorios tenían conceptos de identidad bastante diferentes, poniendo de ejemplo a Yucatán, pues cuando pide una cerveza extranjera le dan una bebida producida en Veracruz, dando a entender que debe valorarse la producción de su tierra, contemplando la inclusión de su lengua madre (que en el caso de Yucatán, se menciona que el maya se habla entre los sectores campesinos y el español en el resto de sus habitantes) sin criticar ni juzgar la mezcla o el idioma de otras personas de otras partes de México, pero siempre sacando provecho de sus recursos para el beneficio de su pueblo, siendo un pilar a seguir para que la nación mexicana sea próspera.

Por otra parte, las necesidades indígenas también son un tema de debate que se plantea en la obra, puesto que Gamio resalta que hace falta conocer a profundidad las necesidades de los sectores originarios, ya que, como se ha podido intuir hasta este punto, su sesgo poblacional ha sido derivado de una exclusión intelectual, social y cultural que los han apartado del resto del país. Ante ello es que se mencionan dos estereotipos sobre el indígena:

- La creencia de que son seres atrasados, apartados del exterior y sujetos a su realidad.
- La concepción del indígena como un ser superior, con capacidades mentales que pueden sobrepasar al europeo y que pueden aspirar a grandes cosas (como el caso de Benito Juárez y su triunfo sobre Maximiliano de Habsburgo).

A raíz de estos pensamientos, surgen categorías que mantienen visiones sobre lo que significa ser indígena, pues el pasado histórico y la cultura material de las poblaciones prehispánicas se ha encerrado y enseñado como parte de lo exótico, pues el folklore y las historias gloriosas de los "indios" antiguos como las hazañas de Cuauhtémoc, han sido parte de un nacionalismo que llega a despegarse de lo que ocurrió hace siglos atrás y de la importancia e influencia que esos objetos, esculturas o construcciones tuvieron en sus creadores originales.

En concreto, Gamio nos señala que el sujeto originario o indígena es percibido bajo diferentes contextos, épocas o intenciones, mientras que el histórico es visto como base de la patria gracias a objetos en piedra que revelan una posición social: ya fuera un gobernante o huey tlatoani, un militar como un guerrero águila o jaguar, o un artesano con figuras religiosas alusivas a Quetzalcóatl o Tláloc (por mencionar algunas deidades a las que se rendían culto en el México Antiguo), el/la indígena que vive de las labores en el campo o, simplemente, aquel que tiene una vida común es ignorado, insultado o mal señalado por su manera de hablar, de vestir y juzgado por sus acciones, más si se trata de reclamar sus derechos o pelear contra alguna injusticia que le es impuesta.

La sociedad mexicana ante el "indio" entre los siglos XIX y XX. Factores primordiales para su entendimiento

Para este punto, dividiremos los problemas de la sociedad originaria en 4 apartados:

- Política: Deben conocerse los gobernadores tanto electos por la ciudadanía mexicana como los que dirigen los sectores marginados, pues de esta manera habrá un mejor entendimiento entre ambas partes sin recurrir a las ambiciones o al lucro de algunas personas o situaciones de las que se pueda sacar provecho a beneficio propio. Así mismo, Gamio llama a una legislación a actuar acorde a una representación étnica (integrada por personas pertenecientes a alguna comunidad en específico), demográfica (con diputados y senadores procedente de cualquier posición social o trabajadora) e intelectual (con especialistas en diversas ramas políticas, sociales, culturales, científicas, etc)..
- Cultura: Las sociedades indígenas han quedado en el analfabetismo
- Educación: Gamio sostiene que hace falta una educación igualitaria y accesible para cualquier persona, con profesionistas que tengan conocimientos sólidos y que tengan una preocupación social,
- Religión: Respecto a la cuestión religiosa, se menciona que la formación de católicos provino de confusiones, malos entendidos y sincretismos de elementos cristianos con los paganos, es decir, con aquellos símbolos que eran de gran culto por los naturales de México, lo cual trajo consigo a católicos-paganos, verdaderos católicos (quienes están apegados totalmente al catolicismo) y católicos utilitarios (descritos como extremistas con fanatismo y con doble moral). Por otro lado, la influencia de la Iglesia en el Estado ha sido un asunto muy complicado y que ha tenido interaccio-

nes tanto positivas como negativas entre la población, sin embargo, este apartado nos lleva a entender que es necesaria la práctica de la libertad de cultos y la relevancia histórica de sus practicantes en la patria, pues son una unidad social y aunque hay indígenas que se han convertido a esta religión, tienen necesidades, costumbres y tradiciones que deben ser respetadas y que forman parte de su cosmogonía, su forma de vida y que además, es un factor que lo encamina con una buena parte de la sociedad mexicana.

- Territorio: Por conflictos como la "Guerra de las Castas" en Quintana Roo, los ataques constantes al suelo yaqui en Sonora y los movimientos zapatistas acaecidos por grupos campesinos en Morelos, Gamio considera que sus situaciones son casos de urgente solución nacional, pues son las muestras más claras de tortura, migración, saqueo y muertes de indígenas a lo largo del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Por el lado de los mayas de Quintana Roo, se plantea que la defensa de su tierra y cultura buscó como finalidad atacar el coloniaje y defenderse de los abusos de las burguesías coloniales[7], mientras que por el caso yaqui se exigió que no se le despojara de sus tierras ni de su lugar de origen, pues desde la década de 1880 tuvieron conflictos con el Estado que desencadenaron movimientos armados, de los cuales muchos yaquis fueron capturados,

[7] Ravelo, Renato, "Segunda parte: La guerra de liberación en los años 1847 a 1855" en *La guerra de liberación del pueblo maya*, México, Ediciones Servir al Pueblo, 1era. Edición, 1978, p. 88.

> subastados y enviados a trabajar en Quintana Roo donde muchos murieron por las condiciones pesadas de trabajo y el clima al que fueron sometidos[8].

En cambio, los sectores agrarios zapatistas de Morelos clamaban el cumplimiento de las promesas de Francisco I. Madero a los demás agraristas y campesinos que lo apoyaron, sin embargo, la magnitud de la fuerza de estos grupos llevó a considerarles como criminales del orden común, los insurrectos eran criticados y nombrados como la reencarnación de las tribus salvajes que hayan existido[9], con lo cual las críticas de la sociedad eran férreas y muy prejuiciosas, pues como Gamio resalta, las intenciones de estos levantamientos eran el reparto de las tierras que desde el siglo XVI fueron el blanco del bandidaje y el despojo de sus propietarios gracias a la imposición de leyes y normas por parte de los gobernantes locales y de la nación que, con el paso del tiempo, fueron levantando este tipo de injusticias.

¿Cómo se expiden las soluciones?

Gracias a sus conocimientos en ciencias sociales, Gamio propone el uso de la estadística, la sociología, la arqueología y la antropología, principalmente, para

[8] Rudenko, B. T., "México en vísperas de la revolución democrático-burguesa de 1910-1917" en *La revolución mexicana. 4 estudios soviéticos*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1979, pp. 28-29.

[9] Romero Raya, Zeus de Jesús, "IV. El bárbaro zapatista" en *El bárbaro moderno. La representación del zapatismo en la prensa político-satírica de la Ciudad de México (1911-1914),* México, El Colegio de Michoacán, 2023, pp. 174-176.

poner en práctica estrategias en las que se pueda escuchar a las comunidades originarias, entender su pasado y presente, y principalmente, incluirlo en un proyecto de nación-Estado en el que tenga oportunidades, una identidad y justicia como en el resto de la sociedad porfiriana que le antecedió al movimiento de revolución en México.

Sobre las cuestiones políticas, la tesis de Gamio insiste en que debe entrar en rigor una constitución que no sea antigua, burguesa y que sea adaptada a las necesidades y costumbres de América Latina, ya que los modelos a seguir de la Constitución de 1857 tenían influencias europeas y estadounidenses, y del mismo modo, se solicita que sus actores sean allegados a toda condición social pues, estos deben ser su primordial preocupación. Este punto de vista pudo ser mencionado porque reformar el legado liberal de 1857 podía demorar mucho tiempo y dependía de las decisiones ideológicas, las posturas legislativas, así como también, tenía complicaciones respecto a la pertenencia y administración de recursos naturales como el petróleo, el proletariado, tenia impedimentos a los sectores campesinos fueran propietarios de tierras en común, y la ignorancia de sus leyes y normas por el régimen de Porfirio Díaz[10].

Respecto al sesgo social y étnico que han vivido los sectores originarios, se expide que estas sociedades no deben imitar las formas de vida e imposiciones que vienen de Europa (la cúspide del positivismo), más bien, debe entenderse la importancia y el ambiente en el que se desarrollan sus actividades domésticas y co-

[10] Garciadiego, Javier, "¿Por qué, cuándo, cómo y quiénes hicieron la Constitución de 1917?" en *Hist. mex.* (en línea), vol.66, n.3, 2017, pp. 1188-1190. Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-65312017000101183

tidianas, así mismo, para su educación y alfabetización se pide que las Escuelas Normales de Profesores que tengan departamentos especiales para llevar a cabo esta misión, aunando la utilidad de la etnología, de biólogos, sociólogos, antropólogos, historiadores y psicólogos para comprender mejor las comunidades donde se encuentren y que hagan una labor social integral.

De esta manera, Gamio buscó darle un giro a la educación básica y popular, un hecho que para la década de 1910 estaba cobrando relevancia, pues para inicios de ese año se creó la Sociedad Indianista Mexicana, encabezada por Francisco Belmar, gracias a sus ideas el estudio y la comprensión de este sector social se dividió en dos ramas del conocimiento, la primera fue con el evolucionismo que abrió la puerta a los estudios etnológicos, lingüísticos y antropológicos, mientras que la segunda rama fue la de filantropía; con la cual se instruía sobre los principios básicos de higiene, trabajo y conductas, y sin embargo, la castellanización de estas masas seguía de pie pues se seguía creyendo que de esta manera se alcanzaría la unión nacional que tanto se anhelaba[11].

En el aspecto económico, Gamio muestra su propuesta de "Verdadera industria nacional", donde no pide desterrar el comercio extranjero, simplemente se pide un consumo nacional, una preparación de nacionales en el extranjero para laborar en el país y una tecnometodología similar para alcanzar una mayor demanda. Esta solución solventa no solo las necesidades indíge-

[11] Granja Castro, Josefina, "Procesos de escolarización en los inicios del siglo XX: La instrucción rudimentaria en México" en *Perfiles educativos* (en línea), vol.32, n.129, 2010, pp. 69-78. Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26982010000300005

nas, sino de la población mexicana en general puesto que las exportaciones y ganancias eran destinadas a sectores sociales altos[12].

Conclusiones

La obra *Forjando patria* es una crítica a los factores sociales, políticos y culturales de México desde los tiempos prehispánicos hasta el siglo XX, destacando la situación de los sectores indígenas que, para el momento en el que se escribió este libro, estuvo marginado y mal señalado por sus situaciones de su presente. Aunque la obra presenta soluciones muy interesantes en las que se pide una atención social inmediata y acorde a la sociología y la antropología especialmente, su visión de patria se encierra en la percepción de una nación homogénea, con la diferencia de que las sociedades indígenas deben ser entendidas y atendidas sin la distinción de lengua, religión, costumbres y tradiciones que han formado a lo largo del tiempo.

Por otro lado, y aunque la obra utiliza recurrentemente el término de raza para referirse al sector indígena, considero que vale la pena hacer un seguimiento de sus soluciones y su reconstrucción histórica e intelectual que valora y hace énfasis a la protección de todo aquello que representa a México, de los cuales, a palabras de Gamio, se ha adoptado un cisma cultural que intermedia el arte prehispánico con el europeo, pues hay un nexo histórico que une ambos elementos.

Así mismo, se puede determinar que Manuel Gamio entiende a la patria como una unión y fusión

[12] Speckman Guerra, Elisa, "El Porfiriato" en *Nueva historia mínima de México*, México, El Colegio de México, 1era. Edición, 2008, pp. 370-372.

de todos los elementos que han conformado a México desde la época prehispánica hasta el momento en el que es presentada su obra, pues a pesar de los hechos marcados por 4 siglos de un sigma sociocultural de diversos trasfondos, son sucesos que han marcado a la nación, aunque debe hacerse énfasis y critica al siglo XIX mexicano, el cual olvidó, despojó, escribió otra historia del pasado e hizo de menos a los indígenas, volviéndose más vulnerables a la inseguridad, el analfabetismo y la pobreza.

Sin más, espero que esta reflexión sea de ayuda y permita que los/as lectores/as conozcan desde el punto de vista académico lo que simboliza la bandera del indigenismo, que se despega de lo que la gente juzga, pero desconoce al mismo tiempo, de lo que acusa de victimismo, pero no comprende la gravedad de sus asuntos. Ante todos estos pretextos que solo causan división, hay que aprender a leer, conocer y sacar las conclusiones para evitar más desinformación.

Bibliografía

Gamio, Manuel, *Forjando patria. (Pro nacionalismo)*, México, Librería de Porrúa Hermanos, 1916.

Gamio, Manuel, *Arqueología e indigenismo*, México, Secretaría de Educación Pública, 1era. Edición, 1972.

Garciadiego, Javier, "¿Por qué, cuándo, cómo y quiénes hicieron la Constitución de 1917?" en *Hist. mex.* (en línea), vol.66, n.3, 2017, pp. 1183-1270. Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-65312017000101183

García Rojas, Gerardo, "Nación, lengua y raza. La configuración del "problema indígena" en México en el siglo XIX" en *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas* (en línea), Ciudad de México, vol. 28, núm. 82, 2021, pp. 172-176. Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-84882021000300008

Granja Castro, Josefina, "Procesos de escolarización en los inicios del siglo XX: La instrucción rudimentaria en México" en *Perfiles educativos* (en línea), vol.32, n.129, 2010, pp. 69-78. Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26982010000300005

Speckman Guerra, Elisa, "El Porfiriato" en *Nueva historia mínima de México*, México, El Colegio de México, 1era. Edición, 2008, pp. 337-391.

Korsbaek, Leif y Sámano-Rentería, Miguel Ángel, "El indigenismo en México: antecedentes y actualidad" en *Ra Ximhai* (en línea), Universidad Autónoma Indígena de México, vol. 3, núm. 1, enero-abril de 2007, pp. 195-224. Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46130109

León Portilla, Miguel, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 9na. Edición, 1982.

Ravelo, Renato, *La guerra de liberación del pueblo maya*, México, Ediciones Servir al Pueblo, 1era. Edición, 1978.

Reynoso Jaime, Irving, "Manuel Gamio y las bases de la política indigenista en México" en *Andamios* (en línea), Ciudad de México, núm. 22, vol. 10, mayo-agosto de 2013, pp. 333-355. Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632013000200017

Romero Raya, Zeus de Jesús, "IV. El bárbaro zapatista" en *El bárbaro moderno. La representación del zapatismo en la prensa político-satírica de la Ciudad de México (1911-1914)*, México, El Colegio de Michoacán, 2023, pp. 174-188.

Rudenko, B. T., "México en vísperas de la revolución democrático-burguesa de 1910-1917" en *La revolución mexicana. 4 estudios soviéticos*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1979, pp. 11-85.

SIMPOSIO DE FILOSOFÍA NOVOHISPANA

LOS FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DE LA LEY DESDE EL ESCOTISMO DEL SIGLO XVI EN LA NUEVA ESPAÑA

Verónica Murillo Gallegos
Universidad Autónoma de Zacatecas

Introducción

Si bien se reconoce que las polémicas surgidas en torno a la exploración y dominio del Nuevo Mundo son un antecedente relevante para lo que hoy llamamos derechos humanos y derecho internacional, en su estudio frecuentemente se ha puesto al margen el contexto teológico que le da sustento, privilegiando así el análisis de todos aquellos principios que parecen tener un carácter no religioso, al menos a primera vista; tal es el caso de la noción de ley natural entendida, por la vía tomista, como la inclinación natural de todos los seres humanos hacia la búsqueda y realización del bien[1]. Quizá por eso parece que argumentos relacionados con el derecho de comunicar el Evangelio, la obligación de impedir que se cometa idolatría, el deber de enseñar a los indígenas las verdades cristianas y las disposiciones papales obedecen solamente al poder de la Iglesia y al estatus del cristianismo en la época. Contrario a esto, como esperamos mostrar, queremos exponer la manera en que algunos personajes del siglo XVI, en su mayoría franciscanos, recurrieron a argumentos como estos desde la noción de ley natural que, en la vía escotista,

[1] Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II, q. XCIV, a. 2.

es inseparable y hasta cierto punto equivalente a la ley divina.

Concepto escotista de ley

Uno de los conceptos fundamentales en las polémicas americanas es el de *ley natural*. Los maestros escolásticos –de las diferentes vías teológicas– coinciden en que ella es una ley general, común a todos los seres humanos, y en que de ella derivan todas las leyes de los hombres que son justas; de hecho, no se espera que los códigos legislativos de pueblos diversos sean iguales, sino que coincidan con la ley natural: ésta es una ley general de la cual, cada legislador deduce las leyes particulares para su pueblo, tiempo y circunstancias.

La vía teológica más presente en Nueva España –y más estudiada actualmente– es la tomista. Característica principal de la noción tomista de ley natural es que en ella se conserva la conexión entre el orden natural y el orden moral al ponderar que hay una *inclinación* natural del hombre hacia el bien; dicha inclinación implica que mediante el uso de la razón cualquier hombre es capaz de reconocer esa ley que hay en él. Esto permite hablar de los derechos que por naturaleza les corresponden de los indígenas independientemente de su desconocimiento del cristianismo, porque como seres humanos tienen acceso a su conocimiento mediante la razón natural. De hecho, una prueba de la humanidad y capacidad racional del indio es que tenían ciudades, costumbres y leyes acordes con la ley natural, aunque no fueran cristianos.

Encontramos la presencia del escotismo, sin embargo, mayormente en autores franciscanos de la época, aunque se pueden ver vestigios en otros autores. En la

vía escotista no hay conexión entre el orden natural y el orden moral en tanto que la ley natural no es concebida como una inclinación natural, sino como una *orden* que debe ser obedecida[2]. Según Duns Escoto[3], la ley natural es producto de la voluntad divina que decidió ordenar las cosas de una manera, inscribió su ley en la naturaleza al crearla y, además, porque esa ley no es completamente evidente para todos, Dios la hizo expresa a los hombres con la promulgación del Decálogo mediante su profeta Moisés. En esta concepción imperativa de ley, lo central es la obligación que todo hombre tiene de conocerla y obedecerla.

Porque la *ley* se concibe como *voluntad* divina, en la vía escotista, la ley natural es por lo general entendida en términos del Decálogo y como siendo también ley divina. No hay entonces en el hombre una inclinación natural para cumplir la ley natural, sino su decisión de obedecer –o no– las órdenes del supremo legislador que están inscritas en todas las criaturas, así como las que fueron promulgadas por Dios de manera explícita, en el Decálogo. El orden natural creado y las acciones humanas se conectan por la voluntad: la libre voluntad de hacer lo bueno incluso en contra de las inclinaciones naturales, de actuar bien por la *voluntad* de hacer el bien, la libertad de *elegir* obedecer a Dios porque es el supremo legislador.

Se trata de un Dios-legislador que nos ordena buscar y hacer el bien, del bien prescrito por quien tiene

[2] Cruz, *Fragilidad humana y ley natural. Cuestiones disputadas en el Siglo de Oro,* p. 51 y ss.

[3] Duns Scoti, *Quaestiones Quatuor Voluminum scripti Oxoniensis Super Sententias, & Quodlibeta,* In III Sententiarum, Lib. III, Dist. XXXVII, q. u. Utrum omnia pracepta Decalogi sint de lege naturae?, pp. 349-356.

la facultad para prescribir leyes. Con sus Mandamientos, el supremo hacedor determinó que hay lo bueno que es necesario por sus términos, *Dios debe ser amado como Dios*, en cuyo cumplimiento no admite dispensa. Aunado a esto, queda establecido también lo que es bueno porque ha sido ordenado por el legislador: no robar, no mentir, no adulterar, etc., de cuyo cumplimiento algunos han sido dispensados en situaciones especiales. La distancia entre lo divino infinito y lo humano finito diluye los límites entre la ley natural y la ley divina. Por eso la ley natural, de la cual debe derivar de la ley humana para ser justa, refuerza aquí sus lazos con la ley divina, incluso cuando se trata de las leyes de los pueblos no cristianos, como los habitantes del Nuevo Mundo.

Encontramos una mejor exposición de esto último en la obra del franciscano Alfonso de Castro (1495-1558), maestro salmantino y contemporáneo de los misioneros novohispanos del siglo XVI, cuya obra se encuentra en las bibliotecas novohispanas y trató él mismo algunos de los temas relacionados con el Nuevo Mundo. En *De potestatis legis poenalis*, Castro abiertamente señala que tanto la ley divina como la natural fueron dadas por Dios y poco importa si a una la dio a conocer a los hombres por revelación y a la otra por donación de la naturaleza[4], pues ambas obligan por igual a todos los seres humanos.

Destaquemos algunos puntos del análisis de Castro. El primero, que define a la ley como "la recta *voluntad* de aquel que representa al pueblo, promulgada

[4] Alfonso Castro, *De potestate legis poenalis,* Lib. 1, cap. IV, p. 46: *Nam cum constet naturalem legem dari a Deo, qui est conditor naturae, parum referre mihi videtur, quod hoc aut illo modo detur ab eo, videlicet per reuelationem, aut per naturae donationem.*

por voz o por escrito con la intención de obligar a los súbditos a obedecerla"[5], es decir, como escotista afirma el carácter imperativo de la ley. No es que deseche el papel del intelecto en este asunto, pues éste interviene cuando se piensan las mejores opciones de cara a las circunstancias en las que, y para las cuales, se instituye una ley particular; pero sí enfatiza que se requiere el acto de la voluntad para elegir una opción de ley y para emitirla mandando o prohibiendo algo. De ahí que Castro reitere que no tiene vigor de ley aquello que el príncipe inventó o ha entendido bien, sino lo que le place[6].

El segundo es que, si bien el interés explícito de su obra es la ley humana (la ley penal), y como los demás escolásticos establece que ésta debe su justicia a que deriva de la ley natural, su concepto imperativo hermana de tal manera la ley natural con la divina que Castro afirma que, si alguna ley humana prescribiera o prohibiera algo contra la ley divina, nadie estaría obligado a obedecerla[7] y esto aplica incluso para quienes desconocen el Evangelio. La fuerza de la ley consiste en que es una orden de quien tiene el poder de mandar, pero, según el teólogo salmantino, todas las leyes justas

[5] *Ibid*, Lib. 1º, cap. 1, p. 5: *Lex est recta voluntas eius, qui vicem populi gerit, voce aut scripto promulgata, cum intentione obligandi subditos ad parendum illi.* Traducción y subrayado propios.

[6] En Dios coinciden intelecto y voluntad. Según Castro, *ley* viene de *elegir* y no puede haber elección sin libertad, la cual conviene muy poco al intelecto que opera según la naturaleza: *Constat autem electionem ad voluntatem pertinere, non ad intellectum: quoniam electio sine libertate esse non potest, quae intellectui minime conuenit, qui secundum naturam operatur*. *Ibid*, lib. 1º, cap. 1, pp. 6-8.

[7] *Ibid*, Lib. 1º, cap. II, p. 31: *Nam si aliquid contra legem diuinam lex humana praeciperet aut prohiberet, lex illa nullius esset roboris, nec homines ad illius obseruationem esset astricti.*

vienen, en última instancia, de la voluntad divina: Dios expresa su mandato al hombre –por donación de la naturaleza o por revelación directa– y éste debe obedecer instituyendo leyes acordes con él. El Decálogo es de ley natural a la vez que de ley divina; por eso el legislador humano debe conservar alguna similitud entre los preceptos divinos y las leyes que instituye; por eso una ley que sea contraria a los preceptos divinos es ilícita y puede ser desobedecida. La libertad del legislador humano se hace patente en que puede concretizar un principio general de diversas maneras, eligiendo de entre varias posibilidades la formulación de ley que mejor acomode al caso y las circunstancias; pero una ley solamente será justa si es acorde con la ley natural-divina.

En cuanto a quienes desconocen al verdadero Dios (el cristiano), Castro afirma que la ley natural no puede ser desconocida por el hombre, porque está inscrita en su corazón, lo que argumenta ofreciendo ejemplos de pueblos que prohibían el adulterio y el robo sin conocer el Evangelio y, aun así, considera que los romanos no hubieran dispuesto ciertas leyes injustas si hubieran conocido la ley divina e incluso –porque la ignorancia no es pecado, pero rehusarse a conocer lo que estamos obligados a saber sí lo es– señala que el hombre está obligado a hacer todo para conocer lo que está obligado a cumplir, es decir, la ley divina[8]. El problema son entonces los primeros dos preceptos del Decálogo, los que obligan a amar a Dios por sobre todas las cosas

[8] *Ibid*, Lib. 2º, cap. XIV, p. 563: *…quod si is qui ius diuinum ignorat, facit quod in se est, vt illud sciat, vt puta cauendo reliqua peccata & scientiam sibi necessariam petendo a Deo, tunc Deus illuminabit illum aut interna inspiratione, aut mittendo illi hominem qui illum doceat…*

y a no jurar en vano su nombre; el error es pretender cumplir estos preceptos atendiendo a "dioses falsos".

Problemática del Nuevo Mundo

La pregunta acerca de si los indígenas usaban la ley natural se aborda, en la vía escotista, desde la cuestión de si los nativos americanos se guiaban por los preceptos del Decálogo, además de que los cuestionamientos más relevantes, tanto como sus soluciones, giran en torno al hecho de que los indígenas desconocían al *dios verdadero*.

La idolatría es un atentado contra el primer mandamiento. Por eso Castro considera que la idolatría es una causa justa de guerra, en consecuencia, aprueba la guerra que emprendieron los reyes católicos contra los pueblos recién descubiertos por ellos[9]. Sin embargo, porque la identificación del verdadero Dios no ha sido concedida a todos, Castro aboga por una amonestación previa a la guerra contra el idólatra, porque considera que primero deben ser advertidos de las leyes que deben conocer y respetar: el ataque no deber ser en principio contra los idolatras por el hecho de serlo, sino sólo cuando se niegan a conocer la ley que están obligados a cumplir y persisten en sus "errores".

De ahí que el principal interés de este franciscano sea el de la educación en el Evangelio. Castro no diserta sobre la racionalidad de los indígenas en su opúsculo sobre la educación de los indios[10], sino sobre los conocimientos que éstos necesitan para conformar una

[9] Castro, *De iusta haereticorum punitione,* lib. 2º, cap. 14, fol. 127r.

[10] Castro, *An novi orbis homines, quos vulgus indos appellat(...) liceat in artibus quas vocant liberales instruere et sacram theologiam docere et omnia fidei nostre misteria illis revelare.* Se-

sociedad justa. Al proponer la ley divina como criterio para valorar las leyes de cualquier pueblo, una sociedad más justa siempre será una sociedad cristiana; Castro pone al mismo nivel las leyes de los pueblos siempre que respeten esa ley divina, siempre que su ley no estorbe o prohíba la ley de dios, siempre que promuevan el conocimiento y la observancia de la ley natural que es también divina. En el caso de los gentiles, es la educación en general, y la evangelización en particular, la que los llevará a conocer esa ley que deben obedecer; por eso cuando propone enseñar a los indígenas latín, artes liberales y teología lo hace en función de lo que estos conocimientos abonan para la inteligencia de las Escrituras y para la observancia del cristianismo. Incluso aquí se observa que su interés es más universal y cristiano que imperial: no importa que los indígenas permanezcan o no bajo el yugo español –o de cualquier otra nación cristiana–, pero sí lo es que sean cristianos[11].

En las obras de los misioneros franciscanos del siglo XVI encontramos que también ellos evaluaron las costumbres de los pueblos indígenas en concordancia con lo antes expuesto. Así fray Toribio Motolinía (†1569) afirmó que entre los indígenas "todo lo que es contra los diez mandamientos de Dios, se tenía ser malo y había leyes e prohibiciones y castigos contra los homicidas y contra los que hurtaban y contra otros vicios y pecados"[12]. Porque las leyes y costumbres prehispánicas tenían los mismos principios que los misioneros predicaban, según Gerónimo de Mendieta (1525-1604), los indígenas "mucho mejor entendieron

---

guimos la edición y traducción de Osorio, *La enseñanza del latín a los indios,* pp. 35-60.

[11] En Osorio, *op. cit.*, p. 44.

[12] Motolinía, *Memoriales*, p. 321.

ser esto gran verdad, cuando se les predicó, conforme a la ley de Dios"[13]… aunque fueran diferentes las leyes indígenas y las españolas: por ejemplo, ambos tenían castigos para el adulterio (6º mandamiento), pero había distintas formas legales de matrimonio en cada caso, así como penas diversas para quienes cometían dicha infracción.

Sin embargo, como antes advertimos, el verdadero problema consiste en los dos primeros preceptos del Decálogo. Explorando este particular, la vía escotista de ley natural ayuda a entender ciertos aspectos de la labor misional franciscana, por ejemplo, la temeraria quema de ídolos que emprendieron los Doce franciscanos apenas llegados en 1524, Motolinía el primero, pese a encontrarse todavía entre los indígenas en un ambiente muy inseguro. Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590) es quien explícitamente señala, en su *Confutación de la idolatría*, que "La verdadera lumbre para conocer al verdadero dios, y a los dioses falsos y engañosos, consiente en la inteligencia de la Divina Escriptura… a la cual todos los que se quieren salvar son obligados a dar todo crédito, por ser verdades reveladas y precedientes [sic] de la eterna verdad, que es Dios [...] porque aborrece Dios a los idólatras sobre todo género de pecadores, por ser la idolatría el mayor de todos los pecados"[14].

Encontramos el argumento de que la idolatría es causa de guerra justa, aunque no es franciscano, en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), quien incluso propone que la guerra de conquista es el medio

[13] Mendieta, *Historia eclesiástica*, lib 3º, cap. XLI, p. 442.

[14] Sahagún, *Historia general*, Apéndiz del primero libro en que se confuta la idolatría, pp. 116 y 117.

para erradicar la idolatría[15]. Entre los franciscanos, encontramos algo similar a esto en la propuesta de usar la coacción para evangelizar que proponen fray Juan Focher (†1572) y Motolinía cuando dicen que es mejor "bueno por fuerza que malo de grado"[16], esto es: es lícito usar cierta violencia para obligar a alguien a observar la ley o bien, una versión más ligera, es necesario *pacificar* primero a los indígenas y evangelizarlos después.

Justo por eso los franciscanos no discutieron acerca de la capacidad racional de los indígenas para asimilar las verdades evangélicas, sino sobre la necesidad de educarlo en el Evangelio para que conociera ley y la cumpliera convenientemente. Así fray Andrés de Olmos (1485-1571) afirma que las virtudes prehispánicas, aun siendo virtudes, no tienen mérito si no están orientadas hacia Dios[17], de ahí la necesidad de enseñarles incluso en lenguas indígenas. En otro sentido, tenemos el caso de fray Juan Bautista, quien considera que los indígenas no terminan de hacerse cristianos porque los misioneros no ponen suficiente empeño en su educación, esto es, el obstáculo de la cristianización no es que los indígenas tengan alguna deficiencia racional, sino la educación insuficiente por parte de los misioneros[18].

[15] Cfr. Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el nuevo mundo,* pp. 193-196. Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios,* pp. 121-123: "es lícito a los cristianos perseguir a los paganos y hacerles la guerra si no observan la ley natural como pasa en lo tocante al culto de los ídolos".

[16] Carta al Emperador Carlos V de 1555, en Motolinía, *op. cit.,* p. 411. Focher, *Itinerario del misionero en América,* p. 77.

[17] Olmos, *Tratado de los siete pecados mortales,* p. 27.

[18] En Murillo, *Fray Juan Bautista de Viseo y sus Advertencias para los confesores de los naturales,* p. 27.

Era entonces urgente que los indígenas conocieran la palabra de Dios y distinguieran gracias a eso lo que debían hacer y el valor de las cosas. Olmos enseña a los indígenas que deben obedecer la voluntad de Dios y que los pecados más graves son los que apartan al hombre de la ley divina, por ejemplo, sobre la avaricia dice que "si no es causando sufrimiento que amontona bienes al enriquecerse, si por ello no ha quebrantado la ley de Dios o aun la ley de la Santa Iglesia, si por ello no ha huido de las cosas divinas tan necesarias, no incurre entonces por ello ni en un pecado pequeño"[19]. Fray Juan Focher (†1572), por su parte, es más claro cuando sentencia que las leyes que contradicen el primer precepto del Decálogo pueden ser desobedecidas; sobre el tributo que los jefes indígenas solicitan a sus antiguos súbditos, afirma que "sería legalmente injusto, si lo que el súbdito está obligado a pagar se destinara para fomentar la idolatría", pero no siendo así, es justo ya que "la ley divina ordena que los súbditos paguen tributo a sus señores y dicha ley no determina la cantidad concreta, parece que el especificarla se deja al arbitrio de las partes, o sea de los señores y vasallos"[20].

Algunas conclusiones

En concordancia con lo anterior, los argumentos que involucran temas propiamente religiosos deben ser vistos como parte de los supuestos de una vía teológico-filosófica y no –solo– como una subordinación a un contexto donde predomina una religión y su institución. Una vía fundada en la concepción de la relación del hombre con

[19] Olmos, *op. cit.*, p. 67. Por "pecado pequeño" se refiere al pecado venial, según la traducción del náhuatl de G. Baudot.

[20] Focher, *op. cit.,* part. III, cap. IV, p. 367.

Dios como un vínculo entre lo finito y lo infinito, cuya conexión puede darse de mejor manera mediante la voluntad y no por la inteligencia ya que, después de todo, se puede querer la inmensidad, aunque no se pueda entenderla completamente.

En todos estos casos, el argumento religioso no es una simple muestra del poderío eclesiástico, sino una postura basada en una antropología filosófico-teológica determinada que imprime sus propias características a las polémicas y cuyas propuestas siguen siendo actuales: la obligación de impedir el mal, la convicción de educar en los valores, los derechos de guerra ante la transgresión de una ley fundamental, la necesidad de que todos conozcan las leyes que deben cumplir y de que las leyes nos obligan incluso si las desconocemos.

Referencias

Aquinatis, Thomae, *Summa Theologiae*, BAC, Madrid 1951.

Castro, Alfonso, *De potestate legis poenalis libri duo,* Haeredes Iacobi Iuntae*,* Lugduni,1556.

_____, *De iusta haereticorum punitione,* Ioannes Giunta, Salmanticae, 1547

Cruz Cruz, Juan, *Fragilidad humana y ley natural. Cuestiones disputadas en el Siglo de Oro,* EUNSA, Navarra, 2009.

Duns Scoti, Ioan, *Quaestiones Quatuor Voluminum scripti Oxoniensis Super Sententias, & Quodlibeta,* Typis Angeli Rotilii, Romae,1754.

Focher, Juan, *Itinerario del misionero en América,* Librería General Victoriano Suárez, Madrid, 1960.

Hanke, Lewis, *El prejuicio racial en el nuevo mundo, Aristóteles y los indios de Hispanoamérica,* Sep Setentas 156, México, 1974.

Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana,* CONACULTA, México,1997.

Motolinía, Toribio, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España,* UNAM, México,1971.

Murillo Gallegos, Verónica, *Fray Juan Bautista de Viseo y sus Advertencias para los confesores de los naturales,* Porrúa Print, México, 2014.

Olmos, Andrés de, *Tratado de los siete pecados mortales, 1551–1552,* UNAM-IIH, México, 1996.

Osorio Romero, Ignacio, *La enseñanza del latín a los indios,* UNAM, México,1990.

Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España,* CONACULTA, 3ª. ed., México, 2000.

Sepúlveda, Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios,* FCE, México, 1996.

SOR JUANA NAHUATLERA

Sofía Ortiz-Hinojosa

Introducción

Cuando empecé a investigar el tema de las habilidades o incapacidades particulares de Sor Juana Inés de la Cruz en cuanto al manejo del idioma del Náhuatl, pensé que encontraría lo que muchos investigadores parecían percibir en los 1980s y 1990s: a una Sor Juana activista, políglota, enamorada del idioma indígena que debió haber escuchado en su niñez.

Sin embargo, como detalló Camila Townsend ya en el 2015, este no fue el resultado de mi investigación. Sor Juana parece haber tenido poco dominio del idioma indígena a pesar de haberlo usado en dos cortos villancicos compuestos en 1676 y 1677. Lo bueno es que cada vez que uno experimenta la desilusión, también se puede lograr una *dilucidación*, es decir, alguna aclaración, un esclarecimiento, o un aprendizaje. Aquí intentaré compartir ese aprendizaje.

Primero, daré un breve resumen de las investigaciones tempranas y su caracterización falsa del Náhuatl de Sor Juana. Luego, resumiré los principales puntos de Camilla Townsend aclarando la cuestión. Finalmente, como buena filósofa, investigaré el significado filosófico de este resultado y unos puntos que deberán considerarse a futuro cuando tratemos con este periodo en general y con la monja Novohispana en particular.

Resumen de las "investigaciones" tempranas

Se reconoce desde antes del libro de Octavio Paz el uso del Náhuatl en Sor Juana, aunque Paz especula en este libro que, "Probablemente Sor Juana contó con la ayuda de alguien que conocía bien el náhuatl" (1982: 418). Luego consideraremos los apuntes de la filóloga Camilla Townsend en contra de esta opinión.

Mabel Moraña nos reporta en 1995 que, "En cuanto al náhuatl, la crítica coincide en que la monja conocía bien esta lengua desde la infancia…" (Moraña 1995: 152), citando ella misma a Marie-Cécile Bénassy-Berling, quien dice en 1983 que, "Es seguro que Sor Juana se consideraba verdaderamente hermana del vulgo de México" (Benassy-Berling 1983, 194 n.22).

Patrick Johannson comenta un poco después de Bénassy-Berling que, "Podemos pensar que la convivencia con los peones indígenas y sus familias hizo que Sor Juana se familiarizara tempranamente con esta lengua. … Más tarde, en el convento de San Jerónimo, permaneció en estrecho contacto con hablantes nahuas, ya que la mayoría de las sirvientas eran de esta estirpe étnica" (Johansson 1995: 461).

Camila Townsend reporta que ella también quiso creer en la hipótesis que Sor Juana entendía el Náhuatl: "*We wanted to believe that she understood and spoke Nahuatl. [...] It seemed that Sor Juana's experiences ... led her to become a unique figure–a product of the Hispanic world who nevertheless wished to allow indigenous people to speak, and who took seriously their words. It was a beautiful idea, one that I myself cherished.*" (Townsend 2015: 2). Townsend quería creer en la

acogedora idea que Sor Juana fue una figura singular quien tomó seriamente el punto de vista Nahua.

Se pudiera decir que el estudio de Augusto Vallejo y de Salvador Díaz Cíntora en el 2001 sobre la supuesta "loa de la infancia" de Juana Inés es el que, por su descorcentante convicción en que la niña de 8 años fue no sólo singular genia sino también políglota, desbordó la presa que contenía todas estas asunciones e hipótesis erróneas.

Aquí va el cuento en breve. El biógrafo de la monja, Diego Calleja, nos cuenta que siendo niña de apenas ocho años Juana Inés, quien le tentaba el premio de un libro, ganó un concurso al escribir una loa. Siglos después Augusto Vallejo encuentra un documento del siglo XVIII, una loa en Náhuatl y Castellano, y piensa que podría ser obra de Sor Juana. Salvador Díaz Cíntora analiza esta *loa* que le muestra Vallejo y, en su interesante aportación del 2001, concluye que la escribió una niña. ¿Por qué una niña? Bueno, es por el uso de un vocativo que le parece feminizado, y porque la dicha Loa narra el hecho que su escritor va a la escuela, lo cual indica que es joven. ¡Vaya conclusión! Supongamos que sea así – ¿Por qué se supone que la autora es Sor Juana, entonces, y además de apenas 8 años?

Todo resulta ser pura conjetura. El o la narradora de la obra dice tener una abuela – la de la monja seguía viva cuando tenía 8 años – y además la loa se presenta supuestamente en el pueblo de Amecameca, el cual estaba en la región donde vivía la niña Juana Inés. Pero, ¿cómo se explica el largo intervalo entre el año que supuestamente se escribió la obra y el año en el cual fue impresa? La pieza de Vallejo nos ofrece más conjeturas. La estudiosa Sara Poot Herrera escribe un

astuto ensayo en el 2005 que poco a poco desarticula las suposiciones de Vallejo y Díaz Cíntora.

Concluimos este pequeño cuento apuntando a un artículo del 2018 de Miguel Zagasti, quien con muy buena razón atribuye la loa satírica que describen Vallejo y Díaz a un fascinante autor mestizo de los siglos XVII y XVIII llamado Joseph Antonio Pérez de la Fuente.

Sobre los villancicos

Ya aclarada la cuestión de la supuesta obra Sorjuanina "de la infancia," regresemos entonces a las obras propias de nuestra monja Jerónima que emplean un idioma indígena. Por el momento consisten en dos villancicos: uno que escribió la monja para celebrar la Asunción de la Virgen en 1676, enteramente en Náhuatl, y otro para una festividad dedicada a San Pedro Nolasco, en 1677, escrito en una mezcla de Náhuatl y Castellano.

Primero empezaré por repasar una fracción del comentario sobre estas piezas en Náhuatl, principalmente enfocando en la pregunta, ¿qué tanto intentaba Sor Juana en estas obras representar fielmente, o afiliarse, a la población indígena?

Por un lado, académicos como Luis Leal y Georgina Sabat de Rivers han opinado que estos villancicos de Sor Juana en Náhuatl reflejan una gran simpatía por las poblaciones marginalizadas en México. Leal dice que Sor Juana "logra dar voz a las clases marginadas" de la Nueva España (1993: 199-200). Sabat de Rivers comenta que en los villancicos de Sor Juana, sus personajes pueden "hablar de modo perfecto la lengua de sus conquistadores y dueños," y así ayudan a denunciar la hipocresía de la sociedad Cristiana (1983: 254).

Por otro lado, Serge Gruzinski y Carlos Jáuregui subrayan que muchos de los escritores Criollos incorporan las diferencias culturales y socioeconómicas de su época y que en eso efectúan una "universalización:" Gruzinski lo llama una forma de "exotismo para la exportación" (2005: par. 34), mientras que Jáuregui opina que el Criollo letrado es el que liga y unifica la muchedumbre Novohispana y convierte a lo heterogéneo en algo "entendible" (2009: 84). Benassy-Berling opina que a través del villancico, "el pueblo encuentra en la iglesia su propia imagen deformada con una intención a veces paródica, pero sin crueldad" (1983: 193).

Para evaluar adecuadamente estas aproximaciones a Sor Juana debemos aclarar el grado de manejo de Sor Juana del Náhuatl. Aquí me apoyo totalmente en Camilla Townsend, sin cuya pericia el presente estudio sería imposible.

Antes de Townsend, algunos, como Frances Karttunen, pudieron reconocer infortunios en el Náhuatl de Sor Juana. Karttunen indica que la composición de 1676 en particular, "*contains a number of infelicities of the sort that reflect Spanish interference*"; es decir, contiene errores que reflejan injerencias del Castellano (Karttunen 2000). Por su parte Townsend, contándonos que aunque esperaba encontrar el "elegante Náhuatl" que le atribuyen otros, no pudo, apunta con precisión a varios problemas ineludibles. Empecemos con el villancico para la Asunción que la monja compuso enteramente en Náhuatl:

Primero, Townsend indica algunos errores ortográficos en la obra, los cuales demuestran que Sor Juana aprendió algo de Náhuatl de sus sirvientes y no formalmente. Segundo, Townsend indica muchos errores que no cometería un verdadero hablante del idioma: escribe

"*totlazo cihuapilli*" queriendo decir "nuestra preciosa señora" y "*motlazo piltzintli*" queriendo decir "nuestro precioso hijo," pero Townsend subraya que nunca deben mezclarse el prefijo posesivo, el *to-* y el *mo–* en este caso, con el sufijo absolutivo,en este caso el *–li* y el *–tli*. A cualquier hablante les rechinaría tal gramática. Comparemos este error con un ejemplo de falta de gramaticalidad en Español Castellano; como si dijéramos, "me molestarme" o "yo quiérete," o quizás "mis zapato" o "su lámparas." Townsend también nos comenta que aunque la mayoría del villancico emplea la forma reverencial del Náhuatl, esta forma se abandona misteriosamente al hablar de Jesús, cosa que sería muy inapropiada. Finalmente, aunque Sor Juana reconoce y a veces usa el optativo (que se emplea con el prefijo *xi–*), no siempre lo emplea cuando debe. Townsend concluye que Sor Juana, mínimamente, no dominaba el idioma.

El segundo villancico, el de 1677 para San Pedro Nolasco, que compone la monja en una mezcla de Castellano y Náhuatl, contiene errores quizás peores. El villancico presenta algunos verbos transitivos, como *-mati*, "saber," sin objeto; y algunos substantivos, como *topil*, "un oficial," sin el esencial marcador posesivo. Es quizás como si la monja Jerónima compusiera su villancico con un diccionario Castellano-Náhuatl y sin guía gramatical, o como si reconociera ciertas palabras o frases comunes pero no estuviera familiarizada con el idioma en sí. Townsend opina que Sor Juana fue demasiado inteligente como para que se equivocara de esta manera si es que conociera en verdad – o si en verdad hubiera estudiado – el idioma.

Además, esto muestra que Sor Juana tristemente tampoco colaboró con algún asistente indígena, como sugirió Paz en su momento.

Conclusiones iniciales

Townsend no se desanima del todo. Dice que Sor Juana, "verdaderamente disfrutaba," "*truly delighted in,*" la realidad del pueblo indígena que la rodeaba, aunque no entendía su idioma. Agrega Townsend que, "*In certain profound ways, Sor Juana was indeed crossing borders, attempting to meet others halfway,*" que la monja sí intentaba cruzar fronteras (2015: 6). Townsend resalta el hecho que el tema del tocotín para la Asunción es bastante indígena y terrenal: en el Náhuatl se le pide a la Virgen recordarle a su hijo que ella le dio de su cuerpo, y que le compartió su vida por medio de su leche materna. Además, Townsend comenta que aunque el Náhuatl de Sor Juana no se parece a las canciones tradicionales de los Nahuas, sí se parece a las canciones de estilo Europeas que se empezaban a disfrutar en Náhuatl en la Nueva España.

¿Habrá Sor Juana leído o escuchado tales nuevas producciones? Yo pienso que sí.

Una nota histórica: desde que llegaron los franciscanos a México en la primera mitad del siglo XVI, se pensaba adoctrinar a la población indígena por medio del Náhuatl. Destinaban que el Náhuatl fuera para los Novohispanos como el Latín para los Europeos, un idioma casi universal, con el cual se trasmitiría la fe. Con la ayuda de sus primeros estudiantes indígenas, los frailes tradujeron obras Cristianas al Náhuatl y también ciertos discursos en Náhuatl (muchas veces modificados) al Castellano. Los frailes de las órdenes mendicantes no pudieron realizar este proyecto del todo, porque cuando llegaron los seglares unas décadas después, les incomodó el grado de afinidad y comunidad que mantenían los mendicantes con la población indígena. Aunque los

religiosos dedicados a la evangelización continuaban aprendiendo Náhuatl y educando a ciertos jóvenes indígenas en Castallano, Náhuatl, y Latín, el manejo del idioma indígena fue perdiendo algo de su importancia entre la comunidad religiosa. Sin embargo, se siguieron produciendo tanto traducciones al idioma como obras nuevas en Náhuatl. En las iglesias, particularmente las rurales, y especialmente durante festividades importantes, a menudo se podrían escuchar producciones y oraciones en Náhuatl.

Townsend opina que Sor Juana muestra una parte de su gran genio al poder componer estos villancicos a pesar de sus carencias frente al idioma indígena, ya que, sin colaborar con nadie (como opina Townsend), de todas formas sintetiza o *re*-presenta partes importantes de su entorno. Hace extracciones tanto del habla popular como de textos doctrinales o religiosos.

(También existen unos pocos versos de Sor Juana en Portugués; no se sabe qué tan bien manejaba ese idioma tampoco).

Entonces, sumemos lo que hemos descubierto hasta el momento: que sor Juana no manejaba muy bien el idioma Náhuatl; pero que, a pesar de eso, definitivamente era una astuta observadora de su entorno, y que ese entorno incluía tanto a individuos indígenas como a textos o presentaciones religiosas destinadas a un público que se comunicaba principalmente en Náhuatl.

Conclusión filosófica

¿Qué podemos decir entonces sobre lo que aquí más nos interesa, que es el grado al cual Sor Juana pudo familiarizarse con la cultura y el pensamiento indígena, los cuales no son idénticos al idioma?

Me gustaría poder opinar que Sor Juana pudiera haber sabido más de lo que percibimos a través de sus pocos versos restantes en Náhuatl. Por ejemplo, consideremos que el tema del villancico para la Asunción es extremadamente afín a la cultura: elogia no solamente a la leche materna de la Virgen que nutrió al joven Jesucristo, sino también dice que lo nutrió de su misma carne. Este énfasis en lo carnal es muy indígena. Asimismo, en los *Ejercicios para la encarnación* que escribió Sor Juana, (su título completo es «*Ejercicios devotos para los nueve días antes del de la Purísima Encarnación del Hijo de Dios, Jesucristo, Señor Nuestro*»), la monja hace que la misma Tierra le reze a la Virgen, afirmando que es baja y humilde como el polvo y la tierra. Esta es una típica expresión de humildad en Náhuatl, que se puede leer en, por ejemplo, el sexto libro del Código Florentino, en un discurso entre una madre y una hija. La hija dice que aún juega con las cosas rotas, con las cosas de la tierra, con las cosas sucias – es una manera típica en Náhuatl de subrayar la humildad, una falta de sabiduría. Detalla la gran antropóloga Louis Burkhart que los franciscanos luego escogen un concepto relacionado en Náhuatl para la traducción de la palabra "pecado" – *tlatlacol*, algo roto (1989).

Además, el villancico de Sor Juana cierra diciéndole a María que, *In campa cemicac / timonemitiliz / cemicac mochihuaz / in monahuatiliztin:* "en todas partes y siempre vivirás, siempre se hará tu voluntad." Típicamente la frase es algo que se incluye en la oración del Padre Nuestro; se le dice al Padre, no a la madre, no a *Tonantzin*. Ya se ha dicho que Sor Juana es bastante subversiva en sus *Ejercicios para la Encarnación* – así comenta por ejemplo Elena del Río Parra (2007) – porque los Ejercicios celebran a la Virgen como Reina de

los Cielos, Reina de los Ángeles, y por ser la Madre de Dios. Sor Juana la coloca al principio de la Creación, personificada en la figura de la Sabiduría. Y dice que María tuvo que ser sabia porque para poder concebir a Dios en su vientre, tuvo primero que concebirlo en su *mente*.

Me parece que a Sor Juana le tienta la visión de una deidad femenina, una Diosa Cristiana – la Madre complementando al Padre, encarnada como el Hijo, tanto divina en su Sabiduría y en su Pureza como humilde en su manifestación terrenal. El cierre de su villancico de 1676 para la Asunción harmoniza con esta visión.

Más: en sus Autos Sacramentales, y especialmente en *El Divino Narciso*, Sor Juana defiende la posibilidad de un *sentido* Cristiano comunicado a través de *símbolos* (o *sonidos*) paganos. Es lo primero que sucede en el primer acto de esta obra: la Naturaleza Humana sirve de mediadora entre los paganos gentiles – La Gentilidad – y los cristianos – La Religión –, y declara que ambos pueden participar en comunicar La Verdad. No es mera coincidencia que esta misma obra abre con una *Loa* en la cual dialogan dos personajes indígenas con dos personajes Españoles quienes buscan conquistarlos y convertirlos al Cristianismo, y en la cual Sor Juana parece identificarse tanto con *América*, la mujer indígena, como con *Religión*, la Peninsular.

Claro está que Sor Juana coqueteaba con la herejía del politeísmo, a pesar de criticar la idolatría en todos sus autos sacramentales.

Sin embargo, antes de descarrilar todo el programa, debo subrayar la importancia que le debemos dar a la misma ignorancia de la monja. Definitivamente le fascinó la presencia de la cultura indígena mexicana.

Quizás alguna vez discutió con su buen amigo Carlos de Sigüenza y Góngora (quien la elogió al morirse) algo sobre la historia de los monarcas Nahuas antes de la conquista; quizás alguna vez discutieron el panteón de los dioses y diosas pre-colombinos; quizás la monja Jerónima se interesó por las vidas de las sirvientes indígenas que seguramente proporcionaban gran parte de la labor en el convento. Pudo hasta haber leído algún texto de Sahagún en Castellano (en mi opinión, probablemente supo sobre la existencia de los *Diálogos y Doctrina Christiana*).

Sin embargo, su curiosidad habría sido la de una extranjera a la cultura indígena. Le interesaría más el simbolismo de estos detalles que su contenido. Si sintiera alguna vez alguna afinidad con la cultura Nahua, sería por entenderse como Criolla Novohispana; o por querer buscar una divinidad femenina, sin importarle las particularidades de Cuatlicue o Coyolxauhqui o Chalchiuhtlicue, o las diferencias entre éstas y las diosas Minerva y Juno y Diana.

Claro que no debemos olvidar la aparente ternura con la que a menudo representa Sor Juana a las figuras marginalizadas de su entorno. Entre los villancicos para Pedro Nolasco, Sor Juana incluye un villancico en Latín y Castellano en el cual definitivamente se burla sobre el fracaso de la comunicación y comprensión entre un bachiller quien habla únicamente en Latín, a pesar de que no se le entienda, y un paisano monolingüe. Sin embargo, durante la misma celebración un participante negro que habla antes de ellos critica la hipocrecía de la festividad, porque celebra un redentor mientras que él sigue viviendo en el obraje sin amparo alguno. Después llega un "Indio," quien canta el *tocotín* bilingüe compuesto por la monja, y quien, según la narración, pone

a la muchedumbre del resto de la canción "en paz." Caroline Egan opina que a través de estos villancicos para Nolasco, Sor Juana satiriza la misma falta de comprensión entre los distintos grupos en la Nueva España: no los universaliza, sino que subraya las carencias en una estructura social que no logra ni unificarse ni entenderse (2018).

Asimismo los villancicos de Sor Juana para la Asución presentan a dos personajes negros esclavizados – Sor Juana les pone "Tilico" y "Flacico" – quienes le ruegan a la Virgen que interceda por ellos, y esperan que en el cielo se les deje ser libres. Los participantes mexicanos en esta rueda de villancicos igualmente le piden ayuda a la Virgen. Sor Juana sí parece entender y criticar las injusticias y la crueldad de la sociedad Novohispana.

Gruzinski llamó a la obra de Sor Juana una forma de "exotismo para la exportación" (2005, para. 34). Yo más bien le llamaría un "exotismo para la *im*portación." Sor Juana importa estos detalles tanto a su persona como a sus intereses políticos y espirituales. Quizás los "nacionaliza" en el sentido que los adopta para su auto-comprensión Criolla. Pero a la vez concuerdo con Townsend y Leal, quienes piensan que de algún modo Sor Juana sí logra dar voz a las clases marginadas, y que esto lo logra porque busca *re*-presentar a su entorno como verdaderamente lo experimentaba. Es más: en cuanto a medio, los villancicos en sí intentan ser colectivos e inclusivos. Los villancicos de Sor Juana buscan tender la mano a sus vecinos e invitarlos a cantar con ella. Esto lo debemos reconocer, aunque es verdad que no todo intento acaba en éxito.

Referencias

Baker, Geoffrey. "The 'ethnic villancico' and racial politics in 17th-century Mexico." *Devotional Music in the Iberian World, 1450–1800: The Villancico and Related Genres,* edited by Tess Knighton and Álvaro Torrente, Ashgate, 2007, pp. 399–408.

Baudot, Georges. "La trova náhuatl de Sor Juana Inés de la Cruz." *Estudios de folklore y literatura dedicados a Mercedes Díaz Roig,* edited by Beatriz Garza Cuarón and Yvette Jiménez de Báez, Colegio de México, 1992, pp. 849–59.

Bénassy-Berling, Marie-Cécile. *Humanismo y religión en Sor Juana Inés de la Cruz* (Mexico City: UNAM, 1983), 203.

Burkhart, Louise M. *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico.* University of Arizona Press, 1989.

Cruz, Sor Juana Inés de la. "From the Villancicos for Saint Peter Nolasco." *Sor Juana Inés de la Cruz: Selected Works,* edited by Anna More, translated by Isabel Gómez, Norton, 2016, pp. 129–35.

Cruz, Sor Juana Inés de la. Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz. Edited by Alfonso Méndez Plancarte, vol. 2, Fondo de Cultura Económica, 1952.

Del Río Parra, Elena. Los «Ejercicios de la Encarnación» de Sor Juana Inés de la Cruz o la forma de cumplir con el protocolo. *Dicenda*. Cuadernos de Filología Hispánica: 2007, 25, 203-210.

Egan, Caroline. "Lyric intelligibility in Sor Juana's Nahuatl tocotines," *Romance Notes*, vol. 58, no. 2, 2018, pp. 207–18.

Estrada Jasso, Andrés. *El villancico virreinal mexicano.* Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 1991-2007, 2 vols.

Gante, Pedro de. "Carta de Fr. Pedro de Gante al Rey D. Felipe II." *Códice franciscano, siglo XVI: informe de la Provincia del Santo Evangelio al visitador lic. Juan de Ovando; informe de la Provincia de Guadalajara al mismo; cartas de religiosos, 1533-1569,* edited by Joaquín García Icazbalceta, Díaz de León, 1889, pp. 220–27.

Gruzinski, Serge. "'Un tocotín mestizo de español y mexicano...' Mestizajes barrocos en la ciudad de México." *Nuevo Mundo Mundos Nuevos,* 14 Feb. 2005, http://journals.openedition.org/nuevomundo/620.

Jáuregui, Carlos. "Cannibalism, the Eucharist, and Criollo Subjects." *Creole Subjects in the Colonial Americas: Empires, Texts, Identities,* edited by Ralph Bauer and José Antonio Mazzotti, U of North Carolina P, 2009, pp. 61–100.

Johansson, Patrick. "Sor Juana Inés de la Cruz: cláusulas tiernas del mexicano lenguage," *Literatura Mexicana* 6, 2 (1995), 461.

Karttunen, Frances. "Sor Juana Inés de la Cruz, Nahuatl in the Early Years." 15 Aug. 2000, http://listserv.linguistlist.org/pipermail/nahuat-l/2000-August/001176.html

Leal, Luis. "El hechizo derramado: elementos mestizos en Sor Juana." *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando: Homenaje Internacional a Sor Juana Inés de la Cruz,* edited by Sara Poot Herrera and Elena Urrutia, El Colegio de México, 1993, pp. 185-200.

Moraña, Mabel. "Poder, Raza y Lengua" *Colonial Latin American Review*, Vol. 4, No. 2, 1995

Motolinía [Toribio de Benavente]. *Memoriales e Historia de los indios de la Nueva España.* Edited by Fidel de Lejarza, Atlas, 1970.

Paz, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz, o las trampas de la fe.* Seix Barral. 1982.

Poole, Stafford. *Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531–1797.* Rev. ed., U of Arizona P, 2017.

Poot Herrera, Sara. "Sobre Una Loa Atribuida a la Niña Juana," in *Aproximaciones a Sor Juana,* ed. Sandra Lorenzano (Universidad del Claustro de Sor Juana, 2005), 285-298.

Puccini, Darío. "Los 'villancicos' de Sor Juana Inés de la Cruz." *Cuadernos americanos,* vol. 24, no. 5, 1965, pp. 224–52.

Sabat de Rivers, Georgina. "Blanco, negro, rojo: semiosis racial en los villancicos de Sor Juana Inés de la Cruz." Crítica semiológica de textos literarios hispánicos: volumen II de las Actas del Congreso Internacional sobre Semiótica e Hispanismo celebrado en Madrid en los días del 20 al 25 de junio de 1983, edited by Miguel Ángel Garrido Gallardo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986, pp. 247–55.

Sahagún, Bernardino de. *Bernardino de Sahagún's Psalmodia Christiana.* Translated by Arthur J. O. Anderson, U of Utah P, 1993.

Stevenson, Robert. *Music in Aztec & Inca Territory.* U of California P, 1968.

_____. Music in Mexico: A Historical Survey. Thomas Y. Crowell, 1952.

Tenorio, Martha Lilia. Los villancicos de Sor Juana. El Colegio de México, 1999. Tomlinson, Gary. The

Singing of the New World: Indigenous Voice in the Era of European Contact. Cambridge UP, 2007.
Townsend, Camilla. “Sor Juana’s Nahuatl.” Le Verger, vol. 8, 2015, pp. 1–11.
Vega, María José. “Poética de la lírica en el Renacimiento.” Idea de la lírica en el Renacimiento: entre Italia y España, edited by María José Vega and Cesc Esteve, Mirabel, 2004, pp. 15–43.
Zugasti, Miguel. “Loas, Encomios, Jácaras Y Otros Textos Autógrafos De Pérez De La Fuente, En Náhuatl Y Español. (A Propósito También De La Loa Infantil De Sor Juana, Que Sigue Perdida) / Preludes, Tributes, Jigs And Other Autograph Texts By Pérez De La Fuente In Nahuatl And Spanish. (And On The Lost Loa Written By Sor Juana As A Child).” Nueva Revista de Filología Hispánica 66, no. 2 (2018): 555–626. http://www.jstor.org/stable/26453076.

LA ILUSTRACIÓN CRIOLLA NOVOHISPANA: REVISANDO SUS CONCEPTOS

Virginia Aspe Armella

Introducción

Cuando se fundó este congreso de Filosofía Mexicana en el año 2023, presenté una investigación señalando las distintas tradiciones que fueron aflorando en el pensamiento académico de los siglos XVII y XVIII en Nueva España. El resultado del análisis daba cuenta de la impronta de la Escuela de Salamanca que permeó con sus cátedras en los primeros frailes y miembros del clero secular venidos a Nueva España durante el siglo XVI; de la tradición de Giambattista Vico a partir del siglo XVII a través de viajeros italianos, como Gemelli Careri y Lorenzo Boturini en el XVIII, los cuales trajeron a México las obras de Vico; la tradición portuguesa que llegó a Nueva España por los jesuitas de la Compañía de Jesús, cuyo bastión intelectual fueron las universidades portuguesas de Évora y Coímbra; por último, la sabiduría autóctona de los pueblos amerindios y de la cultura náhuatl, asimilada paulatinamente por frailes e intelectuales indios del Colegio de Tlatelolco y de las materias sueltas de "antiguallas" de la Real Universidad de México. Observando el entrelazamiento de estas tradiciones, propuse la hipótesis de que, en la Nueva España del siglo XVII, se fue forjando paulatinamente una ilustración criolla, en el sentido en que las generaciones nacidas en México fueron consolidan-

do su apertura hacia los aportes europeos de las disciplinas científicas y por el avance de las navegaciones al Pacífico fueron consolidando una nueva manera de filosofar y de abordar la ciencia. Tales acontecimientos fueron operando una nueva mentalidad en el grupo criollo novohispano, originalmente denominado así en el siglo XVI por tratarse de hijos de españoles nacidos en América. De acuerdo a la Cédula Real e Imperial de la Universidad, ésta se fundó para atender a los criollos e indios; pero el término criollo, con el paso de las décadas, devino en un concepto cultural aplicado a todos aquellos que se reconocían como pertenecientes a estas tierras y sus bondades. Esos intelectuales mantenían los principios de la Universidad de Salamanca; es decir, del pensamiento aristotélico, el tomista, el humanismo y la impronta nominal, a la vez que aportaciones renacentistas –las que fueron integrando con las otras tradiciones mencionadas. El resultado de esa apertura y apropiación fue una idea particular de ciencia y cultura que se fue reforzando con la transculturalidad operada por las navegaciones desde Asia hasta el Pacífico (i.e., el Galeón de Manila), que no sólo fueron la base del comercio mundial desde la China y Manila hasta el puerto de Acapulco y Veracruz, llegando a san Lucar de Barrameda en Sevilla y finalmente al puerto de Amberes en Alemania, posesión de la Corona española.

En Nueva España, a través del puerto de Acapulco, no sólo llegaron productos orientales a exportar para Europa sino un ambiente cultural que se reflejó desde en la manera de vestir y de adornar (como el traje de china poblana con seda, chaquiras y listones de colores adaptado a la usanza femenina mexicana del pueblo y las cantinas hasta que, en el siglo XIX Carlota esposa de Maximiliano de Augsburgo, se lo apropio en razón

del clima, usándolo en galas en lugar del caluroso *mink* europeo). Se produjo en Puebla la Talavera Poblana para los conventos, resguardando en ellos material de cocina y de medicinas, botes que emulaban la loza china azul y blanco oriental y las cajas con concha nácar, huesos, marfiles y careyes, los biombos, separando salones y modificando las usanzas; la manera de hablar, y de pensar que también quedó tocada por oriente, incluso en el arte del rezo, ahora se hacían distintos crucifijos, ya que los Cristos de marfil hechos de colmillos de elefantes con rasgos asiáticos eran los más populares. En Nueva España confluye tanto la filigrana dorada de los turcos por el lado occidental y bereber, como estas peculiaridades del lado Asia Pacífico.

¿Como se gesta la ilustración criolla?

La Nueva España es un caleidoscopio, una tierra fértil a las asimilaciones y ello produce culturalmente una mentalidad propia en el filosofar que hace eclosión a finales del siglo XVII con sor Juana Inés de la Cruz y don Carlos de Sigüenza y Góngora. El vuelco había comenzado a principios del siglo XVII con la obra de fray Juan de Torquemada, quien en su *Monarquía Indiana* pasa el heroísmo y virtudes de los Monarcas Mexicanos mostrando la genealogía heredada por los intelectuales indios del Colegio de Tlatelolco en el siglo XVI. La herencia nahua se continuó gracias al patrimonio de la aristocracia india del siglo XVII, por ejemplo, con la familia Alvarado Tezozómoc, que compró y rescató Códices que finalmente vendieron a don Carlos de Sigüenza y Góngora el que, a finales de siglo, los hereda en su testamento a la Compañía de Jesús; gracias a eso jesuitas del siglo XVIII como Clavijero, Abad, Alegre y

Márquez los conocieron y se los apropiaron intelectualmente antes de la expulsión.

El punto clave para probar que no todo fue cultural en nuestros intelectuales, sino netamente filosófico y científico, está en las propias fuentes. Desde mediados del siglo XVII, Juan de Zapata y Sandoval, nacido en México en 1645, clérigo de la orden de san Agustín, escribe el primer tratado de justicia distributiva de América. Titulado *Sobre justicia distributiva y acepción de personas a ella opuesta,* el fraile prueba que la historiografía agustiniana salida de la Escuela de Salamanca es robusta en los temas de derecho y dominio.

Su obra escrita en latín con título, *De Iustitia Distributiva et Acceptione Personarum ei opposita* (1994, 1995, 1999), la divide en tres partes; la primera versa sobre qué es en general la justicia distributiva y sigue a Tomás de Aquino en la *S.Th., II-IIae, q. 62;* la segunda parte señala en qué casos hay acepción de personas, y en la tercera habla de la restitución a la que quedan obligados los que hicieron acepción de personas y distribuyeron injustamente. Lo relevante de la segunda parte es que refiere a los indios en América como los 'idóneos' para ocupar los puestos seculares y eclesiásticos (incluido el nivel episcopal), lo cual presenta ya la realidad americana legitimada autóctonamente, señalando que son quienes mejor conocen la geografía, historia y usos y costumbres de las comunidades. Al mismo tiempo, la parte señala que los "criollos americanos" conocen mejor la situación americana, por lo que ellos también son más idóneos para ocupar los puestos seculares; aunque no todo es tan autonomista y autóctono como parece, ya que el tratado dice que con otorgar puestos a "dignos" es suficiente, así que la práctica de relegar al más digno frente a otro digno (que generalmente era un pe-

ninsular), no caía en injusticia. Pero en la tercera parte del tratado, Zapata hace al mismo tiempo una defensa de los encomenderos, o hijos de conquistadores peninsulares, argumentando que los que fueron desposeídos de su derecho a recibir encomiendas y los que no recibieron estas, deben recibirlas en razón de que, por justicia conmutativa, deben tenerlas por estar facultados en derecho, siendo que las encomiendas fueron otorgadas a perpetuidad. Hasta aquí todo parece regir en derecho, pero Zapata sostiene en esa parte que los peninsulares son los idóneos para ocupar los puestos seculares, dejando a los indios exclusivamente los puestos eclesiásticos cuando los había legitimado como idóneos en la segunda parte. El tratado muestra una tensión que, en mi opinión, se puede interpretar desde tres planos: en uno, porque así lo han asentado contradictoriamente las leyes, mostrando el autor la tensión habida en la administración colonial; en segundo caso, en razón de la justicia conmutativa, ya que es esta la que permite la restitución, pues la justicia distributiva analizada en la segunda parte, al tener como fin el bien común, no tiene a quién restituir específicamente objeto de restitución – pues, por definición de la justicia distributiva de Tomás de Aquino en la *S.Th., q. 61, a. 1,* el doctor angélico sostiene que la restitución debe ser siempre al sujeto del derecho, y esto no es posible otorgarlo si se habla de "bien común", siendo que se restituye a un individuo específico, el que es sujeto de ese derecho no dado pues aunque se haya atentado contra el bien común, no se sabría a quién darlo. En tercera, el señalamiento me parece que muestra una "llaga o contradicción" en el argumento interno del Aquinate cara a las cuestiones 61 y 62 de la *II-IIae de* santo Tomás, por lo que Zapata y Sandoval quiere mostrar, tomando como ejemplo lo

que sucede en la administración colonial, una contradicción o tensión en la impartición de justicia americana. No es el propósito en este escrito desarrollar el tema sistemáticamente –lo he realizado ya en otro texto (Aspe Armella, 2014)–, sino señalar ahora dónde discrepo con la interpretación de autores como Mauricio Beuchot y Roberto Heredia, para quienes el tratado es tomista y escolástico, subrayando el fidedigno tomismo del agustino; y, en efecto, lo tiene, pero su particularidad reside en afirmar el derecho indígena en razón de su geografía y costumbres. Es aquí donde aparece una particular noción alternativa del derecho tanto como la muestra de las tensiones habidas entre las distintas partes en las que se ha de practicar la justicia. Al mismo tiempo, aunque ciertamente el texto tiene el contenido argumental de la *Suma Teológica,* carece del método del *sic et non* medieval, un matiz menor si se quiere, pero casi es un diálogo con el Conde de Lemos.

Desde el *Prefacio ad lectorem*, el tratado ya es un referente criollo cara a la tesis que presento en esta investigación. Dice que "habla un mexicano a mexicanos," haciendo ya la separación con peninsulares. Esta tensión emergente criolla que dará en textos como El *laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, con ese desasosiego o zozobra tipificados por Emilio Uranga respecto del mexicano, comienza a gestarse aquí, porque al mismo tiempo Zapata dice que también es "español que habla a españoles" porque "ha sido Catedrático en la Península." La tensión cultural criolla se explicita en la tercera parte donde, a su vez, defiende "en derecho" a encomenderos. La ambivalencia de todo el texto en forma y fondo enfrenta la noción de justicia distributiva operante en Europa, tanto a través de Tomás de Aquino como por la Escuela de Salamanca, para Zapata la jus-

ticia distributiva siguiendo estos criterios escolásticos, no implica restitución porque ella versa sobre el bien común y sólo desde la conmutativa aparece el derecho debido. Zapata y Sandoval es consciente de este problema cara al universo americano y la impartición de justicia, y allí enfrenta en su escrito la teoría jurídica de Tomás de Aquino frente a la de san Agustín, optando por san Agustín, pues en la tercera parte del tratado en que ha dicho que las faltas, aun las más graves a la justicia distributiva, no puede exigírseles restitución, ya que "no se origina la restitución sobre los oficios seculares ni civiles cuando no se elige al más digno y se eligió a un digno, porque no se sabría a quien hacer la restitución porque el digno carece del derecho de la cosa ya que el fin es para la República y no para individuo alguno" (Zapata y Sandoval, 1995, PP. 63-69; 70-88).

Se trata de un problema teológico salido de la *S.Th., q. 62, art. 2*: ¿es necesario para la salvación restituir al que se le ha quitado? No necesariamente –se responde–, porque a veces es imposible restituir la cosa. Pero, añade Zapata y Sandoval que Agustín de Hipona había dicho: sí se debe restituir para salvarse, porque hay otros medios de restitución; por ejemplo, Zapata y Sandoval dice "el respeto a los afectados." He aquí por primera vez planteado el tema político contemporáneo del "perdón" por las violaciones públicas a la comunidad tanto en el ámbito político como en el eclesiástico. El tratado me parece de una relevancia asombrosa y exige un mayor análisis. Baste con decir que los criollos como Zapata han comenzado a abrir la llaga que será característica de la mentalidad criolla y que dará con una idea de ciencia ilustrada, en este caso del derecho y de la justicia distributiva, que no es ya ple-

namente escolástico, pero que es distinto al incipiente individual de la modernidad distinta de la europea. En conclusión, Zapata y Sandoval es el académico puente entre la identidad americana que se configura y el sustento filosófico que servirá de base para lograrlo políticamente.[1]

Es en este sentido en el que Bolívar Echeverría en el siglo XX desarrolla una filosofía del *ethos barroco americano.* Fue para mí una grata sorpresa conocer el pensamiento de este autor y descubrir las semejanzas paralelas que habíamos encontrado a través de análisis absolutamente distintos de la Nueva España (Véase Aspe Armella, 2024).

Echeverría toma la noción de barroco cultural de Maravall para llevarlo a un planteamiento ético iberoamericano. En la obra *Conversaciones sobre lo barroco,* propone que este *ethos* surge de una resistencia cultural, un concepto social más allá de la estética, una vivencia surgida del proyecto católico de la Compañía de Jesús que establece en la historia de las ideas una modernidad alternativa a la reforma protestante que restituye la relación entre lo humano y su entorno, entre el hombre y la naturaleza tal y como lo expresaba el arte criollo (Echeverría, 2011; Echeverría & Kurnitsky, 2025; Benjamin, 2019).

Dice Echeverría: "El mestizaje expresa y representa el ideario común de la sociedad heterogénea que conforma América." Para él, el barroco nace en los siglos XVI y XVII como respuesta a la crisis social y económica de la época, y se expresa en todos los niveles filosófico-teológico y literario con Luis de Moli-

[1] He desarrollado esta apreciación desde el ámbito de la filosofía jurídica (Aspe Armella, 2007 y 2013).

na, Francisco Suárez y Baltazar Gracián. Y, en efecto, el antecedente es ése, pero los jesuitas mexicanos del siglo XVIII –en concreto, Francisco Xavier Clavijero y Francisco Xavier Alegre–, son los formadores de la consciencia criolla, fenómeno que comenzó, como señalaba yo antes, desde Torquemada, Zapata y Sandoval, sor Juana Inés de la Cruz y Carlos de Sigüenza y Góngora. Las *Instituciones Teológicas* de Alegre, la *Historia Antigua de México* y las *Disertaciones* de Clavijero son el último canto del cisne; ya en el destierro, con obras completamente distintas entre sí, una teológica, la otra histórica y de ciencia, pero que muestran el racionalismo ilustrado peculiar de una ilustración gestada en Nueva España que no renuncia a su credo católico ni es secularista; no rechaza la filosofía ni la separa de la ciencia, y que a su vez, tiene un modelo de ciencia en el sentido matemático, fenoménico, jurídico y político que no excluye la historia. En lo teológico, adopta una teología positiva, a la vez que incluye la escolástica y tiene como eje una idea distinta de libertad que ha incorporado a través de la polémica *Auxiliis* de Suárez y Molina contra la tradición salmantina dominica.

Los criollos ilustrados de la Nueva España

En ese entramado heterogéneo de tradiciones, la ortodoxia, la heterodoxia, la experimentación y el racionalismo aunados a la fe y creencias católicas frente al discurso escolástico, son separaciones que pierden absolutamente su sentido. Algunos podrían calificar a estos jesuitas criollos de ultramontanos debido a su obediencia al Pontífice, otros preferirían más bien subrayar su carácter enciclopédico y no llamarlos ‘cien-

tíficos', pero esta generación de 1750 es la cumbre de lo que se gestó a principios del siglo XVII con los criollos novohispanos. Un texto indispensable de leer para entender esto es el de Xóchitl López Molina (1997), quien introduce la obra de María del Carmen Rovira Gaspar (Ibid)., *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México: Siglo XIX y principios del XX*, señalando al grupo de criollos ilustrados en tiempos de las Cortes españolas y, con esto, conecto con el tema de la ilustración criolla novohispana; se trata de la asimilación de distintas tradiciones que incidieron en el periodo novohispano que impactaron paulatinamente en la mentalidad y que configuraron una aproximación diversa en los temas filosófico-jurídicos y científicos de su tiempo. En el ámbito jurídico de las ciencias humanas y sociales, se fue operando un modelo alternativo del derecho, que autores como Jesús Antonio de la Torre Rangel (2002 & 2019) han desarrollado a profundidad y que autores como Enrique Dussel (1992) señalaron como caminos paralelos en la modernidad americana respecto a las regiones del Cono Sur, entendiéndose Sur en sentido geopolítico no como región específica. En el ámbito de las ciencias sociales, mucho se ha señalado y, en ese sentido, la aproximación de Bolívar Echeverría como *ethos* es relevante. Sin embargo, en mi caso, el interés se centra en las aportaciones científicas de un modelo particular distinto al europeo pero que trabaja dialogando con él, a veces para señalar diferencias, pero otras para sumarse a sus propuestas completándolas. Este es el caso de Francisco Xavier Clavijero, quien clasifica la naturaleza a la manera del gran naturalista de su tiempo, Buffon, pero que en sus *Disertaciones* (2009) demuestra que Buffon sostiene que hay cierto número de animales (por ejemplo, aves)

sin incluir las del mundo americano que son notables, como el caso del chupamirto. La cuarta *Disertación ("Sobre los animales de México")* da cuenta del afán naturalista de Clavijero y de que sigue la tradición de Francisco Hernández.

En la misma obra, Clavijero sigue el *De l'esprit des lois*, de Montesquieu; en su prólogo a las *Disertaciones* critica a los "ilustrados europeos" por burlarse del pontífice y rechazar la religión católica y, sin embargo, critica también a sus propios compatriotas mexicanos cuando son exagerados o si hacen un relato poco científico, sin apego objetivo al fenómeno en la ciencia o a los hechos en la historia. Se trata de una peculiar *Aufklärung,* si se me permite el anacronismo, porque Kant es posterior por unos años, pero que ya está en el ambiente académico como propuesta racional, pues el señalamiento y método de Clavijero en el prólogo ya es claramente racional, experimental y autonómico sin excluir su tradición y valores.

La ciencia novohispana ya no sólo era la especulación aristotélico-tomista, calificada así por quienes no han revisado a fondo los manuscritos; los jesuitas de Portugal liderados por el general Aquaviva siguen las aportaciones de Clavio, alemán jesuita astrónomo y matemático, educado en Coímbra y después profesor de matemáticas en Roma, donde además estudió teología; científico sumamente criticado por la historiografía por haber comentado el tratado *De Sphaera* de Sacrobosco, era un autor geocentrista, pero no se dice que era común a los personajes de esa época estudiar a Sacrobosco. Una prueba de la importancia de Clavio es que tanto Descartes como Leibnitz lo citan. Pero en este escrito no intentó defenderlo, sino probar que se excluye a Clavio de cualquier mérito científico en razón

de que abrazaba aun el geocentrismo cuando en otros ámbitos científicos tuvo aportaciones. Es el caso de los científicos jesuitas que, en efecto, no se apartaron de la postura de la Iglesia sobre el geocentrismo, pero que contribuyeron en ciencias aplicadas, geometría práctica, aportaciones naturalistas y astronómicas relevantes. El fuerte de esta ilustración está, pues, en las ciencias aplicadas, no en su heliocentrismo.

Sus aportaciones al tema de la hidráulica, de las mareas y terremotos, en descripción de fenómenos planetarios, celestes y de la cartografía, tanto en la creación de instrumentos, desde un sofisticado reloj de arena en Clavio hasta su plan del telescopio y microscopio, como en teorías magnéticas y eléctricas, y aportaciones a la óptica. En síntesis, hay aportes jesuitas por las navegaciones y misiones chinas, por su trabajo en Portugal y también en el continente americano, como es el caso de Nueva España (Véase Hough, 2007).

En concreto, cara a la Nueva España, destaca el naturalismo del padre José de Acosta, la *Libra astronòmica y filosòfica* de Carlos de Sigüenza y Góngora, la descripción del eclipse de sol que hace sor Juana en el *Primero Sueño* que Americo Larralde Rangel (2011) ha demostrado, y las aportaciones de la *Historia Antigua de México* de Clavijero. Fue por eso que en el siglo XX autores sajones de gran calado, como Owen Aldrige (1971), Arthur P. Whitaker (1961), y Tate Lanning (1961), comenzaron a hablar de una ilustración latinoamericana. La idea la había ya detectado el francés Sarrailh (1954), pero el revisionismo de Whitaker amplía la tesis; sostiene que Thomas Paine y Edmund Burke decían que la gente de América era más ilustrada que la de Europa, lo que viene a confirmar que lo sostenido por Bolívar Echeverría, yo misma y otros in-

vestigadores, no es una ocurrencia, sino algo emanado del estudio de las propias fuentes de la época, y que la historiografía mexicana habría de revisar el planteamiento canónico que sostiene que fueron las ideas de la democracia en norteamérica y las de la revolución francesa lo que abrió a México a la ilustración pese a que ciertamente esas influencias también se cumplen.

Elijo en este espacio señalar lo que presenta Francisco Xavier Clavijero en los prólogos de su *Historia Antigua de México* y las *Disertaciones* para dar al autor una muestra del peculiar y robusto "alumbramiento" que presentaban algunos jesuitas, aunque siempre con la precisión de que se trata de una ilustración mexicana diversa de la francesa, a pesar de que asimila principios de ella, ya que de Clavijero y sus *Disertaciones,* frecuentemente se sostiene que se trata de un enfrentamiento entre las ideas de la escolástica criolla y la de los naturalistas europeos, tipificando al autor por su retraso medieval. Lo que intento probar en este último espacio de mi escrito es que no hay tal disputa radical. Efectivamente, Clavijero critica a De Paw y a otros "supuestos naturalistas europeos", como Robertson y La Condamine por sus errores, pero enaltece a Buffon como el más grande naturalista del siglo y le sigue, a pesar de comentar que le faltan las especies americanas que no menciona. Lo mismo hace con Montesquieu, de quien toma muchos de los avances jurídicos en *De l'esprit des lois*. La oposición entre modernidad ilustrada y criollos católicos novohispanos es imprecisa, ya que se trata de dos aperturas, dos proyectos de modernidad, el iberoamericano y el nuevo francés que culmina en Alemania. En el primero, como señala Bolìvar Echeverría, la fuente es la Compañía de Jesús, orden renacentista que, a pesar de liderear la contrareforma,

ha desarrollado modelos racionales en su currículo universitario. Recordemos que Suárez es el primer escolástico salmantino que propone un concepto de filosofía cristiana (1960, p. 203-204).

El vuelco jesuita mexicano, como he venido diciendo, no sólo se debe a la tradición portuguesa de la Compañía de Jesús, sino que asimila indudablemente criterios de una peculiar ilustración italiana, católica en toda su extensión, pues incluye reflexiones primarias sobre el plan de la Divina Providencia, pero que argumenta desde el derecho romano, las culturas míticas primitivas en los pueblos –en el caso de Vico, él rastrea el derecho en los pueblos míticos primitivos, desde la *Ilíada* y la *Odisea*, a través de su lenguaje primigenio, una particularidad fascinante que rescatan de Vico los pensadores analíticos y del lenguaje del siglo XX para señalar que con él comienza la modernización entre filosofía y lenguaje, pero que en el caso de Clavijero, él rastrea lo mismo desde la cultura náhuatl.

En su obra *Ciencia Nueva sobre la naturaleza común de las naciones* (1995)*,* Vico argumenta que hay pueblos primitivos altamente civilizados y que es falso sostener que el pueblo o nación que se encuentra en el estadio científico está eximido de caer en la barbarie. La propuesta del napolitano, distinta a la posterior idea ilustrada francesa, de que la humanidad avanza del estadio mítico al de los héroes y de ése al científico, proponiendo un ascenso ilimitado de progreso en las civilizaciones hacia la luz *Aufklärung,* se concebía en Vico a la manera de una espiral, no necesariamente ascendente, sino acumulativa, la que en cualquiera de los tres estadios podía caer en retroceso, no sólo en avance. El interés de ese modelo para los jesuitas mexicanos estaba en que reivindicaba la sabiduría de los pueblos

autóctonos de América y que servía para legitimar racionalmente la historia antigua de México bajo criterios que justificaban la alta sabiduría nahua, además de que mostraba la igualdad humana de los que componían la diversidad de comunidades en la patria mexicana. Las condiciones requeridas para que un pueblo o nación en el estadio mítico no sea considerado bárbaro, las establece Vico a partir de las características de la *Política*, de Aristóteles, pero añadiendo algunos matices más sofisticados en cuestiones de derecho, adquiridas por el derecho romano –algo que Aristóteles no tuvo.

Cuando Francisco Xavier Clavijero conoce la obra de Giambattista Vico, primero a través del material traído por los viajeros italianos a Nueva España en el siglo XVII (i.e., Gemelli Careri) y en el XVIII (i.e., Lorenzo Boturini) y, posteriormente, en su destierro en Bolonia y Ferrara donde tuvo contacto directo con las distintas ediciones de la *Ciencia Nueva,* organizó todo el material que tenía sobre la historia antigua de México, siguiendo el Libro II de la *Ciencia Nueva* de Vico, donde se dan las características de los pueblos civilizados en el estadio mítico. La *Historia Antigua de México* cuenta con tres prólogos que a continuación analizaré para probar la metodología ilustrada en Clavijero. En estos, señala a quién dirige la obra, es decir, su *intentio autoris,* y se posiciona frente a los ilustrados europeos. Además, da cuenta de su seguimiento de las fuentes, dando las razones para excluir algunas e incorporar otras; incluye las características de la historia como ciencia conforme critica a algunos y acepta a otros, un tema sensible en donde uno puede encontrar si el autor que hace historia se mantiene en el nivel preilustrado. Por último, da las características de su racionalismo y ciencia frente a los naturalistas europeos.

Lo primero a destacar es la dedicatoria de la obra de Clavijero. La dedica a la Real Universidad de México, quejándose de que la universidad ha dejado de incluir en su currículo las materias sueltas de "antiguallas" y el análisis de los Códices. Es destacable ver que la molestia del jesuita es contra sus propios congéneres y académicos; lejos están las defensas ciegas de lo propio con afinidades políticas o religiosas: "Quiero quejarme amistosamente, de la indolencia y descuido de nuestros mayores con respecto a la historia de nuestra patria" (Clavijero, 2009, pp. XVII-XVIII).

Lo que destaca es la necesidad de conocer y de no despreciar la tradición autóctona que ha fijado como parte de la propia mexicanidad criolla. Al mismo tiempo, Clavijero presenta en el prólogo la justificación de los autores que sigue. En el mismo prólogo, vemos la *intentio autoris* de la obra: rescatar y restituir la verdad ofuscada por una turba de escritores modernos de Europa que nunca vinieron a América y que no han trabajado con material documentado. Asimismo, da el método que considera que debe seguirse: el uso de las fuentes directas, la intertextualidad o trabajo comparativo entre especies de distintas regiones, ser testigo ocular o al menos tener documentación directa, sinceridad en el objetivo, evitando los panegíricos y exageraciones; estilo literario sobrio, ya que la historia es ciencia, no relato o hermoseo de sucesos. A su vez, justifica la selección de fuentes: elije aquellas que exponen con objetividad y directo, "dejando las reflexiones políticas y filosóficas". Por otra parte, señala a Buffon como el más grande en su género; rechaza las obras de Bartolomé de las Casas por exagerado y los panegíricos de Solís, optando por autores sobrios como Valadez, Francisco Hernández, Herrera y Gemelli Careri; reduce el univer-

so de su investigación, haciéndola puntual cuando dice que va a abarcar la historia de Michoacán y la de la región de Nueva España.

Por último, da la lista de los distintos autores y fuentes: de los primeros, destaca la variedad de razas, procedencias y disciplinas elegidas; muestra que sigue igual a juristas peninsulares que no estuvieron en América pero que contaban con los documentos esenciales y de primera mano que tenía la corona. De igual modo, menciona intelectuales indios del Colegio de Tlaltelolco, dando sus nombres y especialidades, al igual que a frailes de distintas órdenes religiosas, como Bernardino de Sahagún y Alonso de la Veracruz; menciona a mestizos, tanto a criollos y a seculares como a sacerdotes y a políticos. En esta selección indiscriminada, cuyo único criterio es la objetividad del relato, vemos que en el jesuita ha quedado atrás el sesgo religioso, ideológico y racial. Algo que destaca muy en la línea de Giambattista Vico es su uso de mapas, imágenes, esquemas y aprovechamiento sofisticado de Códices, los cuales tiene clasificados ya en antiguos y mixtos o elaborados en tiempos de la conquista y colonia. Incluso, Clavijero da cuenta de la procedencia de las obras.

Lo que muestran sus prólogos es un quehacer racional, con pensamiento crítico y electivo, para poder desarrollar con metodología la metodología y ciencia sobre la cual se basa al exponer. Por último, llama la atención que la obra la redactó primero en español, pero la publicó en italiano. El punto se debe a que los monarcas borbones, después de la expulsión, prohibieron que proliferaran textos de jesuitas en las posesiones de la corona; así que Clavijero, astutamente, saca su obra en italiano para Europa con la seguridad de que el tiempo permitirá que se pase al español.

Un último prólogo destaca en la *HAM* al final del libro X, último del texto. Allí, Clavijero inserta sus disertaciones o filosofía de la cultura, del lenguaje y de la ciencia; como separando el relato objetivo de la argumentación filosófica en una asepsia destacable.

En el prólogo a las *Disertaciones,* Clavijero despliega sus argumentos para corregir a los naturalistas europeos que juzgan a América sin tener noticias fidedignas sobre la población amerindia, la cronología de su historia y muchos de sus avances civilizatorios, como cuando aducen que eran nómadas, que carecían de libro, moneda, escritura, etc. Aclara que su objetivo "no es hacer una apología de América," sino mostrar la verdad objetiva con argumentos razonados.

Siguiendo las características del Libro II de la *Ciencia Nueva* de Giambattista Vico, Clavijero prueba que tenían instituciones, que reunían las condiciones para entrar en el universo de los principios universales del derecho viqueano y que cumplían con los principios universales de todas las gentes civilizadas. Por ello, las argumentaciones en las siete disertaciones, dan cuenta de las instituciones de los indios, de sus leyes y jurisprudencia, de su escritura y libros –recordemos que de todo el continente americano, sólo los pueblos de Mesoamérica tuvieron libros (*amoxtli*) y bibliotecas (*amoxtecas*).

Destaca la VI *Disertación* que, en mi opinión, reviste mayor originalidad y prueba del modelo alternativo ilustrado al argumentar los criollos como Clavijero, además de que es el que cumple mejor con los presupuestos racionales de Vico, ya que la realiza a través del lenguaje en los antiguos mexicanos. Después de probar su "uso de la moneda" y refutar a Montesquieu, afirmando que cae en una concepción literal de la mo-

neda cuando dice que los indios no tuvieron moneda sino sólo trueque porque carecían del metal acuñado, Clavijero le argumenta que la moneda no se entiende de modo fisicalista por el metal, sino por la abstracción del valor y de las cantidades en lo que se intercambia. De igual modo, prueba que usaban una semilla no comestible del cacao como moneda y que incluso era más eficiente que la de Europa, porque, al ser tan pequeña, podían establecer cantidades inmensas mediante *xiquipilli* o costales de esas almendras del cacao, llegando a meter hasta 24 mil de ellas. Y, respecto a los caracteres de sus pinturas mexicanas y el modo que tenían de reproducir los objetos, Clavijero prueba alto nivel del lenguaje náhuatl cuando los ilustrados franceses sostienen que su lengua era pobre, con meros sustantivos señalando "uno con una" individualmente, sin abstracción profunda. Clavijero responde que "si por arte de escribir entendemos representar y dar a entender cualquier cosa a los ausentes y a la posteridad sea con figuras jeroglíficas y caracteres que tenían lengua y eran capaces de comunicar caracteres abstractos"; presenta una lista abundante de términos abstractos en náhuatl, probando que incluso tenían terminología para abstracciones metafísicas, la forma más alta de racionalidad.

En consecuencia, tanto en el ámbito del saber teórico como del práctico, Clavijero prueba que el orbe indiano contó con pueblos altamente civilizados sin incluir a todos ni hacer una apología desbordada. Esta tradición inclusiva y asimilatoria de diversos entrelazamientos puede denominarse 'mestiza' y es prueba de una distinta manera de enfrentar la ciencia y la cultura. En mi opinión, se trata de un modelo alternativo de ilustración que extiende las características del barroco y que se abre a la modernidad europea sin perder su

propio afán. Tal mestizaje se continuó incluso con académicos mexicanos de la talla de Francisco Primo de Verdad o el limeño en México, Melchor de Talamantes, con Miguel Hidalgo y Costilla y José María Morelos y Pavón. Pero entrar a ese terreno ya implica un escrito de filosofía política.

Bibliografía

Aldrige, A. O. (1971). *The Ibero-American Enlightenment*. University of Illinois Press.

Alegre, F. X. (2007). *Instituciones teológicas* (C. Ponce & L. López Serratos, Trad.; M. del C. Rovira, Pról.; V. Aspe Armella, Introd. filos).. UNAM-UAEM.

Aspe Armella, V. (2013). *Un hilo conductor de la filosofía novohispana: El concepto de justicia distributiva en Alonso de la Veracruz, Juan de Zapata y Sandoval y Francisco Xavier Alegre*. En Pensamiento Novohispano, (13), pp. 53-74.

Aspe Armella, V. (2014). *La justicia distributiva en Juan de Zapata y Sandoval*. En L. E. Corso Estrada, M. de J. Soto-Bruna & M. I. Zorroza (Eds)., *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista* (pp. 15-34). EUNSA.

Aspe Armella, V. (2024). *El barroco como salvación de México: Una propuesta a partir de la acepción de "barroco" de Bolívar Echeverría*. En R. Rivadeneyra (Ed)., *Arte y eduación: Reflexiones para un mundo mejor* (pp. 187-216). EUNSA.

Benjamin, W. (2019). *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica* (F. Santos, Trad).. Ediciones Godot.

Clavijero, F. X. (2009). *Historia antigua de México*. Porrúa.

De la Torre Rangel, J. A. (2002). *Derecho alternativo y crítica jurídica*. Porrúa.

De la Torre Rangel, J. A. (2019). *Crítica jurídica desde la teología de la liberación*. CENEJUS.

Dussel, E. (1992). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. Ediciones Plural.

Echeverría, B. (2011). *Crítica de la modernidad capitalista*. Oxfam.

Echeverría, B. & Kurnitzky, B. (2025). *Conversaciones sobre lo barroco*. UNAM.

Hough, S. E. (2007). *Ritcher's Scale: Measure of an Earthquake, Measure of a Man*. Princeton University Press.

Lanning, J. T. (1961). *The Reception of the Enlightenment in Latin America*. En Whitaker, A. (Ed). *Latin America and the Enlightenment* (pp. 71-94). Great Seal Books.

Larralde Rangel, A. (2011). *El eclipse del Sueño de Sor Juana*. FCE.

López Molina, X. (1997). *Criollos ilustrados*. En Rovira, C. (Coord). *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México: Siglo XIX y principios del XX* (pp. 25-60). UNAM; DGAPA.

Sarrailh, J.L. (1954). *L'Espagne éclairée de la seconde moitié de XVIIIe siècle*. Klincksieck.

Suárez, F. (1960). Disputaciones metafísicas (Vol. I: S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez & A. Puigcerver Zanón, Ed. y trad).. Gredos.

Vico, G. (1995). *Ciencia Nueva sobre la naturaleza común de las naciones* (R. de la Villa, Introd., trad. y notas). Tecnos.

Whitaker, A. P. (1961). *Latin America and the Enlightenment*. Great Seal Books.

Zapata y Sandoval, J. de. (1994). *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Primera parte: Sobre la justicia conforme en sí misma* (A. Ramírez Trejo y P. López, Ed. y trad).. UNAM.

Zapata y Sandoval, J. de. (1995). *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Segunda parte: en qué cosas tiene lugar la acepción de personas a ella opuesta* (M. Beuchot Puente y P. López, Introd., trad. y notas). UNAM.

Zapata y Sandoval, J. de. (1999). *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Tercera parte: de aquellos que injustamente distribuyen* (A. Ramírez Trejo y P. López, Ed. y trad).. UNAM.

EL MERCURIO VOLANTE

Dr. Adolfo Israel Flores Ramírez
Docente DGB

Introducción

Este texto presenta el periódico llamado *El Mercurio Volante*, una obra del novohispano José Ignacio Bartolache, que en el siglo XVIII en la Nueva España creó una gacetilla, que tenía el propósito de divulgar ideas científicas, relativas a la física, a su vez, también sirvió para divulgar ideas de la filosofía de la modernidad. En este trabajo destacamos la postura anti académica del autor qué en su periódico no escribió para los intelectuales sino para las clases trabajadoras. El autor toma un papel de mediador entre el plebeyo que representa las clases bajas y el conocimiento. Bartolache, influido por la ilustración quería llevar el saber a todas las capas sociales. Quería divulgar una filosofía práctica, destaca la importancia de llevar una vida ordenada racionalmente, incluso mostraba desprecio por la filosofía abstracta y sus representantes. En su lugar prefería hablar del filósofo de carne y hueso.

El criollo escribe para el plebeyo

Bartolache dirige su mensaje a un destinatario, al vulgo, al plebeyo. Para comprender quién es el vulgo al que se dirige, la siguiente nota es aclaratoria:

> A finales del siglo XVIII aproximadamente un cuarto del total de la población de México estaba racialmente

> mezclada, en el caso de los euromestizos y afromestizos, mientras que la mayor parte de la población estaba constituida por la población indígena. Esta categorización resulta particularmente sugerente en cuanto al Mercurio Volante y otras revistas contemporáneas, debido a la clasificación criolla del propio autor, su público criollo y la exclusión o caricaturización de los sectores indígenas y demás castas. (Calzada-Orihuela, 2013, pág. 27)

Es relevante encontrar que, en el siglo XVIII, en Nueva España existía el *Mercurio Volante* cuyo propósito era llevar el conocimiento a los plebeyos, probablemente la mayor parte de los lectores eran principalmente criollos. La siguiente nota sugiere que este esfuerzo divulgativo tiene además otra intención:

> Los diarios, periódicos, gacetas y mercurios tuvieron una vital importancia en llevar las "luces" y la instrucción informal a un mayor número de personas con la finalidad de que se leyera, se escuchara y se llevaran a cabo los cambios pertinentes en beneficio de todos. (Calzada-Orihuela, 2013, pág. 44)

El *Mercurio Volante* produjo dieciséis números, muestra de que Bartolache se esforzó en su empeño por llevar las luces de la razón al vulgo:

> Podemos identificar ciertas características de la conformación de su conocimiento y sobre todo la divulgación del mismo. Apunta a una autoconsciencia de las limitaciones que posee el experto, mediador entre el conocimiento y la sociedad, cuyas competencias le adjudican una autoridad social y lo convierten en un sujeto dependiente de otros para conformar todo cuerpo de conocimientos válidos y dignos de ser divulgados (Calzada-Orihuela, 2013, pág. 44)

¿Para qué instruir al hombre de ruda profesión, al plebeyo, al vulgo? Para Bartolache es meritorio hacer esta labor divulgativa. El discurso contenido en el *Mercurio Volante* es un puente entre las ideas modernas de la ciencia y la filosofía y aquellos que no tienen acceso a ellas, entre la élite educada y el vulgo ignorante. Surge como una figura mediadora, que no quiere dar cátedra, ni dirigirse al hombre instruido, y que además es consciente de las limitadas relaciones entre conocimiento y sociedad. El autor es un mediador entre el conocimiento y la sociedad.

Bartolache como mediador

En el *Mercurio Volante* Bartolache se dirige a su destinatario, no como el médico, ni como el físico, sino como un mediador entre el conocimiento y el plebeyo. Claramente influenciado por las ideas de la Ilustración, tiene la firme creencia de que el progreso por medio de la razón llevaría a la humanidad a mejorar su condición y que el conocimiento debería llegar a todos los hombres. Entusiasmado por el progreso de la ciencia moderna, Bartolache es el sujeto de la acción, el responsable de hacer transitar al plebeyo, de la ignorancia a la sabiduría. No es un divulgador en el mismo sentido en qué podría serlo un divulgador contemporáneo. Bartolache se dirige a la clase trabajadora como *el vulgo*.

La idea de que "el deseo de saber es con igualdad inspirado a todo hombre" es una paráfrasis, una interpretación que Bartolache hace de la primera línea del libro *La Metafísica* de Aristóteles, en donde se puede leer "Todos los hombres desean por naturaleza saber". Bartolache se compromete explícitamente con el vulgo, se compromete a transferir el saber, el cono-

cimiento desarrollado por la ciencia moderna. Por su parte, Fernando Savater, a quien podemos considerar un divulgador de la filosofía contemporáneo, se dirige a los adolescentes, se centra en la figura de Amador, su hijo. En todo caso se trata de retóricas distintas. Tiene un sentido diferente el uso de la retórica para provocar al plebeyo, a las clases bajas, al hombre de rueda de profesión y la manera en que usa la retórica Savater o algún divulgador contemporáneo, que emplean una retórica más narrativa.

La filosofía en el Mercurio volante

Elegimos hacer el análisis del segundo número del *Mercurio Volante* porque es ahí donde Bartolache presenta una declaración de principios, donde se comprometió a llevar saber y conocimiento al plebeyo. Es programático porque anuncia cómo será -idealmente- la transmisión de conocimientos. En una época en que predominaba la cultura oral, Bartolache creó un periódico para el público general con carácter divulgativo, apelando a las capacidades intelectuales del lector, no solo para hablar de ciencia, de instrumentos de medición, o del proceso de extracción del pulque sino, además para transmitir los saberes y actitudes de la filosofía moderna.

Existen investigaciones sobre la divulgación de la ciencia contenida en el *Mercurio Volante.* El historiador de la ciencia Elías Trabulse lo incluye entre las obras científicas más importantes del siglo XVIII. En este capítulo buscamos el contenido filosófico. Para Mauricio Beuchot el *Mercurio Volante* es el vehículo que usó Bartolache para divulgar la ciencia y la filosofía modernas, como se puede apreciar en la siguiente

cita tomada de su libro *filosofía y ciencia en el México dieciochesco*.

> Veremos a continuación dos autores que pugnaron por que se recibiera en México la filosofía y la ciencia modernas. Uno fue José Ignacio Bartolache (1739-1790) y el otro José Antonio Alzate (1737-1799). El primero apoyó esa lucha tratando de hacer ver en varias entregas de su periódico el *Mercurio Volante* (…) ninguno de los dos ataca frontalmente a la filosofía tradicional (…) pero hay en el fondo una lucha para presentar lo moderno como mejor que lo ya pasado. (Beuchot, 1996, pág. 95)

Esta nota de Beuchot sobre Bartolache y Alzate es relevante para comprender el tipo de filosofía que encontramos en el *Mercurio Volante.* Se trata de una defensa de las ideas de la filosofía moderna en contra de la filosofía escolástica. Es posible encontrar en el *Mercurio Volante* las siguientes ideas: sabiduría, ignorancia, el deseo de saber. También está presente la intención de divulgar, expresada como una disposición, la disposición de mirar, reconocer, considerar al vulgo. Bartolache expresa sus ideas filosóficas de una manera diferente a un tratado académico o al discurso teológico. Fue un hombre ilustrado, por ello quería llevar el saber a todos los hombres, llevarlos de la ignorancia a la sabiduría. Esto no es un hallazgo menor considerando que fue escrito en el siglo XVIII en Nueva España.

El autor del *Mercurio Volante* se compromete a ayudar al hombre a transitar de la ignorancia a la sabiduría. También está presente en el discurso la idea de igualdad. El vulgo, el paisano de ruda profesión, el plebeyo e incluso las mujeres pueden instruirse, pues *el deseo de saber es con igualdad inspirado a todo hom-*

bre. Es posible encontrar un enunciado en donde explica que cualquiera que desee instruirse tiene que aplicarse y lo conseguirá. Está implícito el reconocimiento de la voluntad del hombre plebeyo, vulgar, ignorante que puede instruirse, se aplica y lo consigue, hay reconocimiento de la voluntad para liberarse de la ignorancia.

Aquí aparece una idea filosófica. Instruirse es tanto como buscar el conocimiento. El hombre vulgar se instruye en aquellos temas que son de su interés. No dice que se instruya en tal o cual ciencia o arte, el hombre puede instruirse en aquello que le interese. Evidentemente se suscribe a la idea Aristotélica de que todos los hombres desean el saber por naturaleza.

Cuando Bartolache afirma que todos los hombres desean el saber por naturaleza, toma un posicionamiento sobre la sabiduría. Y esa es probablemente la nota más importante para la divulgación del conocimiento. Considerado desde la perspectiva de un discurso divulgador de la filosofía, esta frase en la versión de Aristóteles o en la versión de Bartolache *"el deseo de saber es con igualdad inspirado a todo hombre"* es la manifestación de una condición humana, un reconocimiento de la facultad de aprender, de conocer, de adquirir sabiduría. Es probablemente una frase fundacional para la divulgación. Para dirigirse al hombre en general, fuera del espacio académico, es una nota sobre la naturaleza del hombre en relación con la sabiduría. Los enunciados que preceden a esa frase, son parte del discurso, *el instruido* y *sabio* a quien no es necesario enseñar, *el vulgo ignorante* que requiere instrucción. La mención de estos personajes, que representan figuras opuestas, muestra que Bartolache ha pensado en el acto de divulgar. Desde establecer un compromiso por medio de la protesta, hasta hablar del hombre que tiene la libertad

de instruirse, de aplicarse, de ejercer su libertad para instruirse en temas que le interesen. Hasta considerar el interés, en el sentido de aquello que causa curiosidad al hombre y le lleva a buscar el saber. El tránsito de la ignorancia a la sabiduría, el espacio del sabio y del ignorante, la oposición instruido-ignorante y la protesta de comprometerse a mirar (reconocer) al vulgo.

Este discurso es un manifiesto del entusiasmo de Bartolache por divulgar ideas modernas a la vez que se suscribe a la máxima aristotélica. Al considerar que el hombre puede instruirse si se aplica, no sólo es evidencia de la libertad que tiene el hombre de acceder al saber, además se hace presente el reconocimiento de sus capacidades intelectuales para alcanzar el saber.

El vínculo entre la sabiduría y el público

Acerca de la Filosofía y Medicina en el *Mercurio Volante*, Beuchot explica que, para Bartolache:

> La causa de que haya pocos médicos y filósofos es que no se ha explicado bien a Aristóteles en la filosofía y a Hipócrates, Galeno y Avicena en Medicina, sino que se usaban textos y cursos que se olvidaban al salir de las aulas, que tal vez lo mejor era no leerlos (Beuchot, Filosofía y Ciencia en el México Dieciochesco, pág. 92).

Bartolache no atacó frontalmente a la filosofía tradicional, "pero hay una lucha para presentar lo moderno como mejor que lo pasado" buscaba que la filosofía fuera práctica, es decir, que fuera aplicable en los distintos ámbitos de la vida (Beuchot, Filosofía y Ciencia en el México Dieciochesco, pág. 92).

El autor del *Mercurio Volante* es crítico de la actitud que mostraban los jóvenes formados en filosofía; señala que estos reducen con ingenio y artificio ciertas materias disputadas -por costumbre de tiempo inmemorial- a la forma silogística, en latín y además gritando *voz en cuello* (gritando con fuerza). A esta actitud la califica como una destemplanza y no encuentra en ella mérito alguno:

> Real y verdaderamente los jóvenes más aventajados en filosofía corriente no pasan de saber reducir, con ingeniosidad y buen artificio, ciertas materias disputadas por costumbre de tiempo inmemorial, a la forma silogística, todo esto en latín, gritando voz en cuello; porque esa destemplanza hace no sé qué parte del mérito en la disputa escolar. (Bartolache, 2021, pág. 13)

Según el autor, la filosofía debería habilitar a los estudiantes para ser buenos ciudadanos. Sin embargo:

> Sus maestros se contentan con enseñarles súmulas y lógica, física y metafísica, sin preocuparse por enseñarles las buenas relaciones con la sociedad. La filosofía que se les da no les aporta para la vida práctica y real; nada para el gobierno de la casa, ni para realizar bien los demás negocios de la vida social (Beuchot, Filosofía y Ciencia en el México Dieciochesco, pág. 92).

En oposición a la filosofía escolástica, Bartolache insistió en la idea de que la filosofía debería preparar a los estudiantes para la vida, como se puede leer a continuación:

> Doy también que responda con expedición un buen estudiante a cualquier argumento propuesto en aquella misma solfa de las aulas (lo cual yo no repruebo

> en manera alguna); mas no quisiera que estuviese tan pronto a disputar de todo lo criado, hasta no dejar nada cierto en este mundo. Porque yo pregunto ¿es esto lo que le ha de habilitar para ser algún día un buen ciudadano, buen padre de familia, buen ministro, buen labrador, buen negociante o para los demás oficios en que consiste la vida civil, o algún vínculo de la humana sociedad? (Bartolache, 2021, pág. 92)

Considerando los enunciados del fragmento anterior, podemos pensar que la pregunta que se planteaba Bartolache es; ¿Qué es lo que habilita al hombre para ser un buen ciudadano, un buen padre de familia, un buen ministro, un buen labrador, buen negociante? Una pregunta importante en el siglo XVIII y podemos decir, es una pregunta vigente en la sociedad del siglo XXI. Plantear esta pregunta es una estrategia para desarrollar su discurso, pues apunta a la actitud de los filósofos, que quieren disputar sobre todo lo criado, competir, debatir. Pero la *disputatio* no es lo que habilita al hombre para ser un buen ciudadano. No hay ninguna virtud en debatir sobre todos los temas, y además hacerlo gritando voz en cuello.

El desprecio hacia los filósofos de famoso nombre y el reconocimiento del filósofo de carne y hueso

Bartolache mostraba desprecio hacia los filósofos antiguos como Heráclito, Diógenes y Demócrito, los llamó "mentecatos de famoso nombre", los criticaba por caer en sutilezas y extravagancias (Recordemos por ejemplo que Heráclito afirmaba que estaba mejor jugando con los niños que con sus conciudadanos haciendo reuniones acerca de los problemas de la *polis*). En cambio,

reconoce y exalta al filósofo de carne y hueso, el filósofo que atiende sus negocios (como gobernar su casa o llevar bien la oficina de un artesano). Es decir, reconoce la importancia del filósofo práctico guiado por la razón, lo cual es un ideal de la Ilustración. En el discurso está presente el reconocimiento y la exaltación de las capacidades intelectuales de la gente que no se formó en filosofía (a los que llama iliteratos) que pueden inquirir, tantear, averiguar, tomar medidas de un modo natural y razonable. Afirma que pueden ser considerados mejores filósofos de lo que Bartolache era el día que se graduó:

> Está bien, más yo sé que los filósofos eran otros hombres, sin dejar de ser de carne y hueso como nosotros; ellos estaban con su filosofía en estado de no sentir las manos atadas para unos negocios casi de puro mecanismo, como gobernar su casa o llevar bien la oficina de un artesano, creyendo tener luces superiores para todo. Hablo de los filósofos de *chapa y sesos en el casco;* despreciando como es justo a otros mentecatos de famoso nombre, como un Heráclito, un Diógenes, un Demócrito y semejantes, que dieron en mil sutilezas y extravagancias. Digo de verdad que cuando veo algunos iliteratos entrar en cuentas consigo, inquirir, tantear, averiguar, tomar diferentes medidas ajustadas a su negocio, discurriendo de un modo precisamente natural y razonable: no puedo menos que tenerles por mejores filósofos que yo era el día de mi grado de bachiller, en que hice mi tal cual ruido y llevé aplausos. (Bartolache, 2021, pág. 14)

En el primer enunciado encontramos una exaltación del filósofo de carne y hueso. Todo el enunciado indica que el filósofo no tendría que estar atado a la meditación sin atender asuntos tales como gobernar su casa o administrar un oficio. Aparece un enunciado

sobre *las luces superiores*, las luces del intelecto que le permiten bien gobernar su casa, sus negocios etc. En conjunto, las referencias a *las luces superiores* y *las chapas y los sesos en el casco* muestran el uso del lenguaje coloquial, -esa adaptación, o transformación de la que nos habla Ricoeur- a la vez que una exaltación de la capacidad racional del hombre vulgar, del plebeyo. La clase baja con la que Bartolache parece estar identificado.

El mediador, o la versión novohispana del divulgador en el Mercurio Volante

El historiador Rubial García, señala que en la Nueva España había una visión secular del tiempo y con ella, la posibilidad de desarrollo de la humanidad en su vida terrenal. Bartolache, tomó posición como mediador entre el conocimiento y la sociedad, quería contribuir a este desarrollo de la humanidad. Las ideas modernas e ilustradas habrían de influir positivamente en el desarrollo de la vida del hombre. Divulgar el conocimiento por el conocimiento mismo no es lo que le interesa, por ello denuncia esa filosofía que no sirve para nada fuera de las aulas. No busca influir en el hombre académico, va construyendo la idea del hombre al que se refiere, el hombre vulgar, el hombre plebeyo. Como partícipe en esa relación, es él mismo, el emisor del discurso y el pretendido plebeyo al que se dirige. La figura del plebeyo vulgar es una autorreferencia porque repasa sus propias capacidades intelectuales y se reconoce en él, le demanda el uso de su razón. El optimismo del pensamiento moderno, se manifiesta en la exaltación de las capacidades intelectuales y la capacidad de conocer y cambiar su situación:

> Sin duda en este proceso tuvo también un fuerte peso el aplazamiento del Juicio Final a una fecha indeterminada y un futuro lejano, lo que se dio como consecuencia de una percepción cada vez más secularizada del tiempo y de las posibilidades de desarrollo de la humanidad en su vida terrenal. (Rubial García, 2017, pág. 11)

El plebeyo que se instruye a sí mismo es un ejemplo de ese desarrollo. El plebeyo no es un ignorante incapaz de conocer, que no pueda instruirse, por el contrario, el plebeyo es concebido como alguien que posee capacidades intelectuales que contribuyen a trascender su situación. Existe en el discurso de Bartolache un compromiso con el hombre de ruda profesión, el plebeyo, el paisano vulgar. El compromiso es compartir la sabiduría. En el *Mercurio Volante*, la divulgación es concebida como un servicio, como una práctica, una mediación entre el conocimiento y el vulgo. Esto es lo que se puede aprender de este discurso, el reconocimiento y la exaltación de las capacidades *del otro*. El otro como plebeyo, como hombre vulgar de ruda profesión. Reconocer también sus posibilidades de desarrollo, hablarle *al otro* desde la voz del divulgador es reconocer al otro, el otro es el plebeyo, el hombre vulgar, demandar del *otro* el uso de su razón, de sus capacidades intelectuales. Ese parece ser el exhorto de Bartolache:

> Pero no siempre ni en todas partes, hay quienes se toman el trabajo de hacer este importante servicio a la humanidad, escribiendo de intento para estas gentes a quienes sin razón alguna se les quiere dejar sepultadas en su ignorancia y aun tácitamente se les supone incapaces. (Bartolache, 2021. Pag 14)

> Este párrafo es una reflexión sobre la divulgación, aquí entendida como "escribir para esas gentes" una valoración del acto de comunicar. Para Bartolache está comunicación es un importante servicio a la humanidad, que se traduce en escribir para el plebeyo, para el hombre vulgar. Este servicio consiste en escribir para aquellos a quienes -sin motivo alguno- se quiere dejar sepultados en la ignorancia. Este enunciado también puede leerse como un minidrama, donde el hombre vulgar es sepultado en la ignorancia y por medio del conocimiento es rescatado de ella. Recordemos que Bartolache protestó en el *Mercurio Volante,* hacer transitar al plebeyo de la ignorancia al saber. Protestó voltear a mirar al vulgo. En ese mirar se consuma la dialéctica del signo y el sentido, de mensaje e interpretación, de transmisión de sentido del que habla Ricoeur. Bartolache, como mediador, se reconoce en el plebeyo a quien dirige su mensaje, mirar al vulgo significa reconocerse en él.

El *Mercurio Volante* y el texto de Kant *¿Qué es la ilustración?*

El propósito de Bartolache no es replicar la enseñanza de la filosofía académica, sino llevar la sabiduría de la filosofía moderna al vulgo para hacer mejores ciudadanos, para que el plebeyo, el hombre de ruda profesión, el paisano vulgar, pueda ocuparse de los negocios de la vida, no para gritar en las disputas y reducir los problemas a silogismos. Que el hombre vulgar use sus capacidades intelectuales, que use "los sesos de sus cascos", que inquiera, averigüe, tantee, tome medidas, que entre en cuentas consigo mismo de un modo natural y razonable. Es la descripción de la actitud moderna, en donde el mediador demanda de su oyente conocerse

a sí mismo. Esta es precisamente una descripción de lo que busca alcanzar Bartolache. Es relevante que el *Mercurio Volante* apareciera en 1772, doce años antes de la aparición del texto *Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?* de Kant, publicado en 1784 en el periódico alemán *Berliner Mittwochsgesellschaft* que se publicaba semanalmente los días miércoles. El dato es relevante porque sugiere que, para llegar a la audiencia, a las amplias audiencias durante el siglo XVIII el medio para hacerlo era el periódico. Pero además es muestra del espíritu de la Ilustración y su manifestación en América, entonces Nueva España.

El filósofo de carne y hueso

Podemos enumerar los aspectos revisados en las páginas anteriores. El optimismo por las ideas modernas e ilustradas queda evidenciado en el esfuerzo por divulgar conocimientos. Por ello muestra entusiasmo y confianza en las capacidades intelectuales del plebeyo, del vulgo.

La insistencia en que la filosofía tenga una utilidad práctica en la organización y administración racional de la vida del hombre por encima de otros saberes (como la lógica y metafísica). Debatir y gritar por creer tener la razón no es ninguna virtud, antes bien, una pregunta recurrente es ¿qué es lo que habilita al hombre para ser un buen ciudadano? Es evidente el desprecio por los filósofos que caen en sutilezas y extravagancias, mientras que hay una inclinación y simpatía por el filósofo de carne y hueso. Claramente hay confianza en las capacidades intelectuales del hombre vulgar para atender sus asuntos racionalmente. Bartolache se reconoce en el vulgo al que se dirige, en

el plebeyo al que juró hacer transitar de la ignorancia a la sabiduría. Muestra confianza en las ideas y actitudes de la Ilustración. La idea aristotélica de que todo hombre busca el saber, puede parafrasearse en términos de Bartolache como "todo hombre puede trascender su situación y evitar quedar sepultado en la ignorancia". Nuestro autor construye su discurso como mediador no como una autoridad académica, la mediación consiste en el servicio de transmitir el saber y el conocimiento al plebeyo, al vulgo. Promovía la igualdad entre hombres y mujeres para alcanzar la ciencia. Advertía de la importancia de la humildad intelectual, reconocer que es un autoengaño creer que se puede filosofar codo con codo con Platón y Aristóteles. Para ello usó los medios de comunicación disponibles en su época (igual que Kant) la prensa escrita.

Conclusión

A manera de conclusión podemos decir que Bartolache, además de ser un escritor que divulgaba la ciencia como bien lo menciona en sus estudios Moreno de los Arcos, también era divulgador del espíritu de la filosofía de la modernidad y la ilustración.

Bibliografía

Bartolache, J. (2021). *Mercurio Volante.* Ciudad de México: Programa Editorial de la Coordinación de humanidades.

Beuchot, M. (1996). *Filosofía y Ciencia en el México Dieciochesco.* Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Bristow, W. (2023). *Enlightenment*. Obtenido de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: https://plato.

stanford.edu/archives/fall2023/entries/enlightenment/

Calzada-Orihuela S. (2013) El Mercurio Volante: El espacio público y el discurso científico ilustrado en la Nueva España. Tesis doctoral. University of Maryland, College

Darnton, R. (2003). The Business of Enlightenment. En P. Hyland, *The enlightenment : a sourcebook and reader* (págs. 392-395). London, New York: Routledge.

Darnton, R. (2006). *El negocio de la ilustración Historia editorial de la Encyclopédie, 1775-1800.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

De la Maza, F. (1948). *Los exámenes Universitarios Del Doctor José Ignacio Bartolache En 1772.* Obtenido de Anales Del Instituto De Investigaciones Estéticas 1: https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.1948.sup1.2451.

Galofré-Vilá, G. (2024). The Diffusion of Knowledge during the British Industrial Revolution. *SOCIAL SCIENCE HISTORY*, 167-188.

Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública.* Barcelona: Gustavo Gili.

Hyland, P. (2003). Modern critical reflections. En *The Enlightenment A sourcebook and reader* (págs. 380-383). London: Routledge.

Outram, D. (2013). Coffe Houses and consumers: the social context of Enlightenment. En *The Enlightenment. New Approaches tu European History* (págs. 10-25). Cambridge University Press.

Ramírez Trejo , A. (2012). La retórica novohispana: origen, desarrollo y doctrina. *NOVA TELLVS*, 149-165.

Reyes-Mazzoni, R. R. (2010). Francisco de Terrazas, criollo novohispano. *Archipielago. Revista Cultural De Nuestra América*, 34-36.

Rubial García, A. (2017). Un nuevo laico ¿un nuevo Dios? El nacimiento de una moral y un devocionalismo «burgueses» en Nueva Espana entre finales del siglo XVII y principios del XVIII. *Estudios de Historia Novohispana*, 1-25.

Tonda Mazón, Juan; Sanchez Mora , Ana María; Chavez Arredondo, Nemesio. (2002). *Antología de la divulgación de la ciencia en México*. Ciudad de México: DGDC UNAM.

Torres Alamilla, S. (1997). José Ignacio Bartolache, una biografía científica. En A. Saladino García, & G. Zamudio, *Científicos y humanistas en la historia de México* (págs. 23-34). Ciudad de México: Historiadores de la Ciencia y las Humanidades.

Villoro, L. (2010). *El proceso Ideológico de la Revolución de Independencia* . Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

LA ILUSTRACIÓN A LA LUZ DEL ECLECTICISMO NOVOHISPANO

Ana Paula Rodriguez de la Vega Familiar
Universidad Panamericana

***Resumen*:** Este trabajo analiza el concepto de eclecticismo novohispano y su relación con la Ilustración y el humanismo en el México del siglo XVIII, explorando las influencias culturales y filosóficas del periodo. A lo largo del texto se argumenta que la Nueva España es fundamental y transversalmente ecléctica lo cual no deslegitima por completo el término "Ilustración novohispana" pero dado que el eclecticismo que aquí se dio se caracteriza por su modo casi azaroso y su magnitud preindependentista (i.e. refleja un paso hacia la autoconcepción del criollo como mexicano) nos invita a pensar en un término más apropiado, como "humanismo". Se examinan figuras clave como Benito Díaz de Gamarra y Francisco Javier Clavijero para mostrar cómo el eclecticismo novohispano oscilaba entre la escolástica y la modernidad, así como entre lo autóctono y lo europeo. Finalmente, podemos encontrar otros momentos posteriores en el eclecticismo mexicano como Ramon Manterola, ciertos filósofos del siglo XX y la época contemporánea.

***Palabras clave*:** Eclecticismo, Ilustración novohispana, Humanismo, Modernidad, Escolástica, Criollismo, Jesuitas, Nueva España, Preindependentista, México

Introducción

"México empieza a tener conciencia de su cultura y trata de valorizar su pasado. Comiénzase a hablar por ahí sobre un siglo de oro en México, que sería el siglo XVIII".[1] Así empieza Bernabé Navarro su segundo capítulo sobre la cultura mexicana moderna en el siglo XVIII lo cual no es trivial pues este periodo plantea grandes cuestiones. La idea en cuestión que se trabajará a lo largo de este recorrido es precisamente ese supuesto rumor nuestro: Comiénzase a hablar por ahí sobre un siglo de oro en México.

¿Cómo interpretar el adjetivo? Se ha entendido como un humanismo, una modernidad, y una Ilustración novohispana. Pero es precisamente sobre este último término sobre el cual se pone el acento. No se trata de dudar del siglo de oro sino de cómo interpretarlo. Haciendo un ejercicio honesto: ¿Se puede hablar de una Ilustración novohispana? Y además ¿Se puede decir que la Nueva España fue ilustrada y humanista al mismo tiempo o deberían de ser etiquetas mutuamente excluyentes?[2]

[1] Bernabé Navarro, *Cultura Mexicana Moderna en el siglo XVIII* (UNAM, 1983), 27.

[2] Es bien sabido que la discusión sobre la Ilustración novohispana es más bien constante en la filosofía mexicana. Ella oscila entre el uso de los términos ilustración y humanismo indistintamente. Mucha de la discusión se conserva en los estudios realizados por filósofos como José Gaos, Bernabé Navarro, Rafael Moreno, Carmen Rovira y Alberto Saladino. Hay trabajos más actuales que hablan exclusivamente de un humanismo como Noé Esquivel. Esta situación plantea la pregunta sobre si algo ilustrado es humanista o viceversa o por el contrario debe de ser uno o el otro, pero no ambos juntos.

Hablar de Ilustración novohispana es preguntarnos sobre la relación de México con Europa, lo que nos une y lo que nos distingue. Las razones por las que se habla de ella son porque hubo una influencia de la Ilustración europea y no sólo influencia, sino una asimilación de la misma. De tal manera, el paradigma ilustrado novohispano tendría varias características, algunas similares y otras distintas, al europeo, entre ellas: raíces en la escolástica barroca, la ecléctica portuguesa, la cultura indígena, los jesuitas, el humanismo, la modernidad y, por eso, es preindependentista.

En el libro editado por Cecilia Sabido y coordinado por Virginia Aspe definen la idea de una Ilustración novohispana: "Esta Ilustración novohispana es de corte humanista, afirma que el hombre es *mejorable,* es decir, perfeccionable a través del ejercicio de su razón. Esta debe ser educada y guiada por un *método crítico* que se prevenga del error […]. En términos teórico científicos se privilegia la investigación empírica […]. En términos prácticos y sociales hereda un punto de partida teológico, pero con miras a sus alcances sociales."[3]

El término "ilustrado" tiene un significado que no es fácil de captar, por un lado, porque remite a contextos históricos muy específicos y por el otro porque su significado surge de los paradigmas europeos, lo cual pone en duda su apertura a otros fenómenos no enteramente occidentales. Ciertamente, es difícil pensar la ilustración sin Europa. Querer usarlo para otros contextos es retador. Se corre un riesgo que tiene que ver con los límites semánticos de las palabras. Si estiramos demasiado el término entonces podemos hablar

[3] Cecilia Sabido, *La primera transformación de México: Análisis de los argumentos filosóficos pre-independentistas* (UASLP, 2020), p, 13.

de tipos de ilustración (i.e. francesa, italiana, alemana, novohispana), si lo estrechamos demasiado entonces la aplicación del término es más rígida. Pero ¿cómo atender lingüísticamente a la creación de algo nuevo que sucedió aquí en la Nueva España sin necesariamente arriesgarnos a estirar o estrechar un término? ¿Creando uno nuevo? ¿Resignificando el anterior? Si no es una ilustración ¿qué es?

Para responder a la pregunta, en esta ocasión me gustaría reconocer la influencia del eclecticismo en la Nueva España, hacer un análisis de sus características particulares y a la luz de este eclecticismo novohispano leer y examinar la legitimidad del término "Ilustración novohispana". Si bien, el tipo de eclecticismo que aquí se dio no descalifica por completo hablar de una ilustración, nos pone la pregunta sobre la mesa acerca del significado de dicho término y sobre si puede haber alguno más apropiado para el fenómeno novohispano no solo presumiblemente ilustrado, sino también ecléctico y humanista de la Nueva España. Hacia el final de este trabajo surge la pregunta sobre el rol que jugaría el eclecticismo en el paso de la autoconcepción del criollo como mexicano.[4]

Por ello pretendo aclarar qué es el eclecticismo novohispano (1) haciendo un breve recorrido por su historia en México, (1.2) con especial énfasis en Benito Diaz de Gamarra, (1.3) poniendo a los jesuitas, en específico a Francisco Javier Clavijero, como ejemplo, (1.4) para así caracterizar el eclecticismo novohispano por su modo y magnitud. (2) Finalmente, explicar

[4] Sobre el tema del eclecticismo han habido distintas líneas de investigación. Una de ellas es la de Emeterio Valverde. Otra es la del Dr. Gaos, Antonio Caso, Samuel Ramos, Victoria Junco; Bernabé Navarro, y Carmen Rovira.

cómo lo ecléctico nos invita a pensar en un humanismo o en nuevos términos, quizás más eclécticos.

No se quiere pensar a México sin Europa, pero sí pensar a México desde México. Aunque es verdad que "debemos huir de la interpretación del puro colonialismo filosófico que nos reduce a ser meros repetidores de ideas europeas",[5] no es seguro si aquello se logra al nombrar ilustrada a la Nueva España. Para saberlo, el eclecticismo mexicano podría ayudarnos a comprender más integralmente el fenómeno que aquí se dio.[6]

Para entender el eclecticismo en México

El término "eclecticismo" es un término demasiado amplio que si no se acota bien puede resultar ambiguo y ser más bien contraproducente. Para entender qué es el eclecticismo y qué hace al novohispano diferente es preciso hacer un breve recorrido histórico.

Historia general del eclecticismo

Como lo hace Victoria Junco[7], históricamente se pueden trazar tres corrientes eclécticas. El eclecticismo comienza en Grecia. De él ya tenemos noticia y mención

[5] Sabido, *La primera transformación de México: Análisis de los argumentos filosóficos pre-independentistas*, 22.

[6] Otro problema que habría que considerar en una discusión más amplia es el de la autodenominación. Aquí en la Nueva España tampoco se autodenominaban como ilustrados ni eclécticos exceptuando casos como el de Gamarra. ¿Sería más bien un factor que influye para nombrar la historia?

[7] Véase Victoria Junco Posadas, "Gamarra o el eclecticismo en México" (Tesis de Maestría, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1944), https://repositorio.unam.mx/contenidos/gamarra-

en los textos de Clemente de Alejandría. A decir verdad, el eclecticismo antiguo surgió, sobre todo, como una respuesta al escepticismo. Una segunda corriente ecléctica es la del cristianismo que se encuentra entre lo pagano y la fe cristiana. Y una tercera, es la que se da en la Nueva España, es decir, el eclecticismo novohispano, que bebe mucho de la segunda.

Tres periodos en México

¿Qué caracteriza al eclecticismo novohispano? Para saberlo habrá que entender que hay en él tres momentos: El primero se remonta al siglo XVI cuando principalmente se debatía entre la fe católica y la cultura indígena (i.e. Alonso de la Veracruz, Bartolomé de las Casas) y también se remonta al siglo XVII cuando ya se gestaba (como antecedente) el debate entre la escolástica y la modernidad. Ejemplo de ello es Carlos de Sigüenza y Góngora o Sor Juana Inés de la Cruz.

El eclecticismo novohispano llega a una segunda etapa a principios y mediados del siglo XVIII con los jesuitas, quienes, si bien no se autoproclamaron eclécticos, sí que practicaron un eclecticismo que oscilaba entre la fe católica y lo autóctono; lo escolástico y lo moderno. En este segundo momento, se desarrolla el fenómeno cultural del criollismo, el humanismo, y es un fuerte antecedente de la Nueva España preindependentista.

Pero no es hasta finales del siglo XVIII que el eclecticismo llega a su auge con Juan Benito Díaz de Gamarra y esta es precisamente la tercera etapa dentro del eclecticismo novohispano.

---

o-el-eclecticismo-en-mexico-3611117?c=jOlrzR&d=false&q=*:*&i=1&v=1&t=search_0&as=0.

El eclecticismo de Benito Diaz de Gamarra

> La filosofía colonial logra en Gamarra uno de los más altos valores. […]. Su voluntad de renovación y de lucha contra los filósofos peripatéticos es irreductible, su pensamiento profundo, su conocimiento amplísimo. Puede considerársele como el primer gran filósofo auténticamente nuestro, con la nueva nacionalidad que entonces empezó a forjarse.[8]

Con la cita anterior vemos lo importante que fue Benito Diaz de Gamarra en el periodo novohispano. Es él, un jesuita criollo que estudió en el Colegio de San Ildefonso, quien retoma y reintroduce el término "eclecticismo" en la discusión y lo vuelve su propia postura filosófica.

Ahora bien, Gamarra considera que el eclecticismo es el acto racional y deliberado de seleccionar los contenidos de cada doctrina para que en su conjunto conduzcan a la verdad. No importa quién lo dice sino lo que dice.

> Por lo que toca a la filosofía ecléctica, en latín electiva, es aquella que buscamos la sabiduría tan sólo con la razón […]. En esta manera de filosofar no se pregunta quien dijo algo, sino si lo dijo con verdad, esto es, de conformidad con la razón[9].

Para Gamarra el eclecticismo es una posición intermedia entre la escolástica (fe católica con influencias aristotélicas) y la modernidad (la ciencia empírica que

[8] Navarro, *Cultura Mexicana Moderna en el siglo XVIII*, 23.

[9] Juan Benito Díaz de Gamarra, *Tratados*, 3a ed., ed. José Gaos (UNAM, 2008), 153.

ya había comenzado con Bacon y que se mostraba en Descartes, Leibniz, Newton, Gassendi, etc).. Aunque se inclina más por esta última.

Esta racionalidad conciliadora y selectiva, llamada ecléctica, de la que habla Gamarra, describe su contexto, en especial, a los jesuitas o al no autoproclamado eclecticismo jesuita, quienes se le habían adelantado unos 15 años.

Los jesuitas como ejemplo del eclecticismo

En este contexto dieciochesco fueron los jesuitas un paradigma. Supieron conciliar gracias a su actitud ecléctica, y fueron un elemento clave en la grandeza de este siglo y la consolidación de lo que posteriormente sería lo mexicano.

> El pensamiento de los jesuitas, de muchas significaciones en la historia de las ideas, cobra un sentido más cuando se advierte que sus obras son origen de nacionalidad. […]. Por interés humano buscan en el pasado histórico la grandeza indígena y criolla, hablan nuevamente sobre la codicia de los españoles, escriben contra la injusta esclavitud, establecen la libertad como derecho inviolable y piensan que el pueblo es el sujeto originario de la autoridad.[10]

El ejemplo más representativo es Francisco Javier Clavijero. Un texto clave para entender su pensamiento es *Historia Antigua de México* (1784). En este texto "a través de una hermeneútica filosófica, el mundo anti-

[10] Rafael Moreno, "La Filosofía Moderna en la Nueva España", en *Estudios de Historia de la Filosofía en México* (UNAM, 1980), 166.

guo que presenta se cierne como un espejo lejano que revela de manera peculiar una antropología filosófica universal. Es creador de una nacionalidad incluyente, abierta, que no niega raíces y no se avergüenza".[11]

Clavijero utiliza recursos eclécticos para defender la humanidad de las culturas americanas. Quiere pensarlas no desde la modernidad de Europa sino con sus propias categorías. Entre tantas maneras en las que muestra el carácter civilizado de América una es a través del lenguaje. En particular, defendiendo la idea de que la lengua náhuatl es una lengua con capacidad de hacer abstracciones.[12]

> Clavijero reunió, si no una síntesis filosófica, sí ciertos elementos tradicionales y modernos para emplearlos en la defensa de los indios y americanos que varios europeos juzgaban injustamente, sedicentes "ilustrados", precisamente sobre la base de ideas "progresistas" de pensadores como Paw, Buffon, Raynal y Robertson.[13]

Caracterización del eclecticismo novohispano

Al hacer el recorrido por Gamarra y Clavijero podemos ver que el eclecticismo novohispano tiene característi-

[11] Ana Isabel Pliego Ramos, "La palabra, misterio del hombre y manifestación del espíritu", en *La primera transformación de México: Análisis de los argumentos filosóficos pre-independentistas* (UASLP, 2020), 81.

[12] Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México* (Porrúa, 1964), 584.

[13] Como se citó Beuchot en Noé Héctor Esquivel Estrada, "El humanismo de Francisco Javier Clavigero", en *Pensamiento Novohispano* (UAMex, 2002), 113.

cas muy particulares. Encontramos dos, una es en cuanto al modo y otra es en cuanto a la magnitud.

Modo. El eclecticismo novohispano es uno con influencias portuguesas. Pero además es uno que oscila entre lo deliberado y lo no deliberado. Benito Díaz de Gamarra había definido el eclecticismo como aquel acto deliberado y racional para seleccionar los contenidos verdaderos de cada doctrina. Pero hay algo en el eclecticismo novohispano que no termina por ser absolutamente deliberado, como si nuestras circunstancias desembocaran por suerte en un eclecticismo, casi azaroso. Un azar en las condiciones de la asimilación de la otredad. No es ya sólo una postura filosófica racional, es un modo de ser del mexicano. ¿Qué tan deliberadamente es ecléctico el mexicano?

Magnitud. En su magnitud, es un eclecticismo preindependentista que empieza a desarrollar un nacionalismo criollo; la sensación de ser mexicano. Clavijero ya nos deja pensar en quienes eran los mexicanos. "Puede decirse que *los jesuitas* tenían cierta vaga conciencia y como un presentimiento de una Nueva España que viviría por sí misma a la que preferirían llamar México".[14]

Además, la magnitud del eclecticismo se puede notar en la influencia que Gamarra tuvo en Hidalgo:

> Su eclecticismo fue revolucionario, aunque en el sentido de que contribuyó a la independencia intelectual de los mexicanos, un paso importante hacia su independencia política (Ramos 1943: 77). El carácter revolucionario atribuido al eclecticismo de Gamarra se debe a la posible influencia de sus Elementa en la Di-

[14] Navarro, *Cultura Mexicana Moderna en el siglo XVIII*, 192.

sertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica escrito por Hidalgo.[15]

Pues bien, Gamarra define el eclecticismo de tal manera que es muy propio para el contexto novohispano. Se encuentra en un momento previo a una transformación. Muy particularmente, el eclecticismo de Gamarra se sitúa como una respuesta ante la tensión entre la filosofía moderna y la escolástica, buscando así conservar aspectos de ambas y conciliarlos. Gamarra se encuentra en una Nueva España tradicional que transita hacia una Nueva España moderna, o sea, México. En pocas palabras, Gamarra se encuentra en una etapa ecléctica preindependentista.

Eclecticismo e ilustración

¿Cuál es la relación entre lo ecléctico y lo ilustrado? La conciliación entre elementos, la elección naturalmente ecléctica entre lo cristiano y lo autóctono; entre lo tradicional y moderno, fue una conciliación satisfactoria. Tanto que esta conciliación ecléctica satisfactoria podría llamarse Ilustración novohispana.

[15] Beatriz Helena Domingues, "The Role of Eclecticism in the Introduction of Modern Philosophy in Eighteenth Century New Spain", *IBEROAMERICANA* Vol. 8 (junio de 2014): 48, 41-61 Páginas, https://doi.org/10.18441/IBAM.8.2008.29.41-61. His eclecticism was revolutionary, however, in the sense that it contributed to the Mexicans' intellectual independence, an important step towards their political independence (Ramos 1943: 77).The revolutionary character attributed to Gamarra's eclecticism relates to the possible influence of his Elementa on Disertación sobre el verdadero método de estudiar teologia escolástica(Dissertation on the true methodology to teach scholastic theology), by Hidalgo, one of the heroes of Mexican independence. [Traducción mía].

De las cosas que unen a México con Europa ciertamente es la lucidez e iluminación de su movimiento intelectual. Pero el eclecticismo novohispano no es producto de la Ilustración novohispana, en todo caso, es simultáneo o la gesta. Hay cierta independencia teórica y práctica entre ser ilustrado y ser ecléctico. Nos deja ver además algo característico: el componente de lo diverso y de lo otro, de la creación de un nuevo aparato conceptual para entender al criollo, al indígena, la novedad propia.

En la ilustración europea la discusión no se centró tanto en la otredad como en la intelectualidad, "la relación entre el hombre y sus capacidades intelectuales es el centro en torno al cual gira la filosofía de la Ilustración. La idea de "saber" es decisiva y centrípeta".[16] Su reto era superarse a sí mismos, pero no con un otro. En América y en la Nueva España hubo una asimilación, adaptación. Una supervivencia ecléctica. ¿Cómo nombrar al fenómeno de la otredad enfrentada, al descubrimiento, la variedad no solo abstracta sino humana?

Invitación al humanismo

Esto podría ser una invitación a usar el término "humanismo". Es el eclecticismo novohispano uno de interés social, de derechos humanos. Dicho periodo no se redujo a la incorporación de la ciencia moderna y sus métodos sino también en el respeto y reconocimiento de la cultura indígena. El humanismo

[16] Luis Bazet y Paola Coronado, "¿Se puede hablar de una Ilustración novohispana?", en *La primera transformación de México: análisis de los argumentos filosóficos pre-independentistas* (Cecilia Sabido; UASLP, 2020), 143.

> Se trata de un retorno sobre las propias capacidades, la interioridad, el ser, sin que esta acción se agote en la reflexión, antes bien esta forma de ser humano se expresa en la convivencia con los demás seres humanos, en el contacto con la naturaleza y en la relación con las cosas. De esta forma el humanismo recupera el concepto de *formación* (de sí mismo), *de relación con el otro* (como si mismo) y de *relación con lo otro* (de armonía).[17]

Sin duda este humanismo está presente en la obra que mencionamos de Clavijero, *Historia antigua de México*. Dice Noe Esquivel: "Remitirnos al humanismo de Clavigero, aunque no de forma excluyente, consiste en el reconocimiento, la exaltación y la protección de los altos valores humanos que posibilitan el florecimiento y realización de la esencia humana".[18] Esto apunta hacia lo humano y ecléctico que hubo en lo novohispano.

Al caracterizar el eclecticismo novohispano, si por él entendemos un fenómeno que sobrepasa a Europa por ser la emergencia de una nueva situación y de una nueva nacionalidad entonces Europa no bastaría para entender a México.

Conclusiones

En síntesis, en torno al problema sobre la posibilidad de la existencia de una Ilustración novohispana, es importante considerar el rol que jugó el eclecticismo en la Nueva España, haciendo un recorrido histórico por

[17] Esquivel Estrada, "El humanismo de Francisco Javier Clavigero", 110.

[18] Esquivel Estrada, "El humanismo de Francisco Javier Clavigero", 114.

los comienzos en el siglo XVI, el desarrollo en el siglo XVII y la consolidación en el siglo XVIII con los jesuitas, particularmente, Francisco Javier Clavijero y ya definitiva con Benito Díaz de Gamarra quien sí se autodenominó ecléctico.

La Nueva España es una modernidad, es escolástica, es humanista. Pero, ante todo, tenemos como resultado una Nueva España fundamental y transversalmente ecléctica que no es incompatible con una ilustrada, que por el modo y la magnitud del eclecticismo nos invita al uso de términos más propios, como, por ejemplo, uno nuevo que enfatice lo aporético, lo humano y lo ecléctico, reconociendo los límites semánticos de las palabras. Vemos que es un eclecticismo casi azaroso y de gran escala que lo vuelve muy particular; uno no del todo deliberado en una etapa preindependentista; uno que parece haber sido más que una alternativa la única opción que nos quedó como patria tan diversa. Una no deliberada, en principio, supervivencia ecléctica.

¿Qué tan mexicano es lo mexicano? ¿Qué tan no español es lo nuestro? ¿Deberíamos de recordar la idea de Gamarra y concentrarnos en lo que se dijo y no en quién lo dijo? Independientemente de esto, no cabe duda de que el fenómeno que aquí se dio fue algo en sí mismo que nos ha retado y sigue haciéndolo a encontrar un nombre propio, si es que lo ecléctico puede tener origen. Siendo más una propuesta que explora y que no es exhaustiva, la idea principal es que el eclecticismo está enraizado en el ser mexicano. Con todo, de lo que sí podemos estar seguros es de que el siglo de oro ya no es un rumor.

Como otros aspectos que abren las puertas de esta pregunta de investigación sin duda sigue siendo cuestionable el significado de ilustración. Además, vale la

pena estudiar más a profundidad el eclecticismo en el marco de la filosofía mexicana. Por ejemplo, todavía podemos encontrar otros momentos eclécticos, como sería el de Ramón Manterola, quien de nuevo enfrenta los términos de positivismo y socialismo por medio del eclecticismo. Esta investigación tiene muchos alcances, incluso en la filosofía del siglo XX sigue habiendo alusiones al eclecticismo en la pregunta por el ser mexicano que no solo se quedan en un siglo, sino que nos interpelan en nuestro quehacer y ser filosófico contemporáneo.

Bibliografía

Bazet, Luis, y Paola Coronado. "¿Se puede hablar de una Ilustración novohispana?" En *La primera transformación de México: análisis de los argumentos filosóficos pre-independentistas*. Cecilia Sabido. UASLP, 2020.

Clavijero, Francisco Javier. *Historia antigua de México*. Porrúa, 1964.

Díaz de Gamarra, Juan Benito. *Tratados*. 3a ed. Editado por José Gaos. UNAM, 2008.

Domingues, Beatriz Helena. "The Role of Eclecticism in the Introduction of Modern Philosophy in Eighteenth Century New Spain". *IBEROAMERICANA* Vol. 8 (junio de 2014): 41-61 Páginas. 41-61 Páginas. https://doi.org/10.18441/IBAM.8.2008.29.41-61.

Esquivel Estrada, Noé Héctor. "El humanismo de Francisco Javier Clavigero". En *Pensamiento Novohispano*. UAMex, 2002.

Junco Posadas, Victoria. "Gamarra o el eclecticismo en México". Tesis de Maestria, UNAM, 1944. https://

repositorio.unam.mx/contenidos/gamarra-o-el-eclecticismo-en-mexico-3611117?c=jOlrzR&d=false&q=*:*&i=1&v=1&t=search_0&as=0.

Moreno, Rafael. "La Filosofía Moderna en la Nueva España". En *Estudios de Historia de la Filosofía en México*. UNAM, 1980.

Navarro, Bernabé. *Cultura Mexicana Moderna en el siglo XVIII*. UNAM, 1983.

Pliego Ramos, Ana Isabel. "La palabra, misterio del hombre y manifestación del espíritu". En *La primera transformación de México: Análisis de los argumentos filosóficos pre-independentistas*. UASLP, 2020.

Sabido, Cecilia. *La primera transformación de México: Análisis de los argumentos filosóficos pre-independentistas*. UASLP, 2020.

LOS USOS Y SENTIDOS DE LA DIALÉCTICA BARROCA EN EL HUMANISMO MEXICANO

Ian Ricardo Carrillo Jiménez

Introducción

Lo que presento en este ensayo es el recorrido dialéctico que atraviesa el humanismo mexicano a lo largo de los siglos XVII y XVIII como base para la deconstrucción del *ethos* barroco. El panorama no suena complicado, ya que lo barroco, en sí mismo, ya advierte naturalmente signos dialécticos. El *ethos*, por su parte, se presenta ante la realidad desde sus contrarios. Así, el problema que presento deriva de esas representaciones, cómo son presentados y en qué medidas son resueltos esos antagónicos.

El objetivo de esta dialectización es encontrar la forma óptima para trascender los antagónicos del *ethos* barroco a una dialogización con el entorno. La correspondencia de Beuchot con Echeverría lleva a una profundización en la analogía como fundante de la dialéctica barroca. Esta deconstrucción del *ethos* barroco se hace frente a un constituyente de la dialéctica analógica, conformado, o más bien, sintetizado por los esquemas previos. Es decir, se integra el ícono poético como expresión re-vitalizante.

Dialéctica y analogía

La analogía ha pasado por un largo estudio filosófico, con base en la crítica desde la tradición epistemológica,

un enfrentamiento con la misma dialéctica en el medioevo con Pseudo Dionisio, Santo Tomás y Eckhart, el desarrollo de una hermenéutica completamente enfocada en ella por Beuchot, varias relaciones con el elemento de la dialectización de la misma analogía; incluso una analéctica por Lakebrink y H. Beck[1].

Beuchot presenta dos partes de la vista analógica de la dialéctica. Por un lado, muestra tres tipos de dialécticas, que se encuentran dentro de la analogía, como un punto de encuentro desde la poética, la cual, devela el símbolo. Por otro lado, hay una reacción entre ambos elementos que desemboca en una dialéctica "inconclusa" (como es la de Nietzsche). Este tipo de dialéctica no pertenece a la tipificación del otro grupo, ya que ésta mantiene una estrecha relación, incluso podría decirse natural, con la analogía.[2]

Los otros tipos de dialéctica son investigados por Beuchot con el fin de encontrar en ellos un signo analógico, mientras que, en el otro grupo, la analogía y la dialéctica se confunden orgánicamente para crear una dialéctica analógica, desarrollada en los distintos autores revisados por Beuchot (principalmente Heráclito, Eckhart, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche y Freud).

El discurso dialéctico en el que se enfoca Beuchot comienza, precisamente, en el fenómeno sígnico, donde se dispersa la simbología ontológica (hermenéutica), por un lado, y el diálogo (propiamente analógico), por otro. En la hermenéutica analógica, la cual supone un sentido distinto de la analogía en sí misma, la analogía

[1] Beuchot, Mauricio: *Dialéctica analógica*; pról. Víctor Joel Echeverría Valenzuela, col. Biblioteca de Filosofía y Educación, Publicaciones Académicas CAPUB, 2019. pp. 101-102.

[2] Beuchot, Mauricio, *Dialéctica de la analogía*; Paidós, México, 2016.

es inherente a la comprensión de los medios ambiguos, trátese del símbolo, la metáfora, la alegoría. Por lo que la hermenéutica analógica se define como dialógica (intersubjetiva), proporcional e icónica[3].

Para Beuchot es importante reconocer tanto la ambigüedad (cuando el signo hace referencia varios objetos) como la unilateralidad (cuando el signo es idéntico a su objeto) de los discursos para reducirlos lo más posible. Dichas reducciones se dirigen al incono y al símbolo. El modelo icónico-analógico permite, precisamente, la metaforización del texto, esto es, su dialectización, ya que la dialéctica trata de conflicto y conciliación, arremetiendo con tres elementos. Tal como lo exponía con ímpetu Lapoujade, la síntesis es esa conciliación.

Beuchot no afirma la concordancia de la dialéctica con la analogía, sino que busca aspectos analógicos en distintas dialécticas. Por ejemplo, en el arte romántico se encuentra la amalgama de iconicidad, dada por la "manifestación de lo finito y lo infinito, desde su desproporción, entre lo condicionado y lo incondicionado, donde la ironía conlleva un sentimiento de inadecuación y el artista se vuelve sólo un medio"[4]. En el arte, la dialéctica es lo que genera los conceptos, es lo que convierte lo particular en universal (no en tanto absoluto o totalidad, sino en tanto orden), es lo que hace evidente lo mismo dialéctico en la filosofía, estando en conflicto entre la poesía y la praxis, es decir, lo trágico.

La dialéctica y el artista se vuelven paralelos, como mediación de relaciones inconexas[5]. Ya se hable de la ironía, lo frágil y perecedero, el despliegue del

[3] *Ibidem*. p. 44.
[4] *Ibidem*, p. 24.
[5] *Ibidem*. p. 25.

«yo» y el no «yo», la síntesis, la cualidad o la paradoja, la dialéctica se presta para lo trágico, lo que deja coexistir a sus elementos con el fin de aprender a convivir o a vivir en tensión[6].

La dialéctica, al final, es un sistema cerrado, la analogía es una conciliación, una síntesis, que se sirven mutuamente para superar la inmanencia en el finito conocimiento del ser humano en lo simbólico[7]. El conflicto de los antagónicos, al menos desde la analogía se comprende desde la reconciliación y la fuerza en tensión. La tragedia, por tanto, radica en la significación del ser humano. Lo que indica un camino antropológico para la develación trascendental, o reflexiva, del análogo.

Estudio dialéctico en lo barroco

Lo barroco, a diferencia de la analogía, ha tenido una trayectoria sintético-histórica, comenzando desde un ámbito meramente artístico hasta diversificarse en los estratos políticos e interpretativos del conocimiento filosófico.

Si bien podemos destacar a varios autores tanto clásicos como contemporáneos que han dedicado su estudio al tema, se destaca la senda por la cual se comprende el Barroco, el espíritu de la época post renacentista, con determinadas características y estilos a completar para ser percibido como tal. Esto, deja a lo barroco en una posición de apoyarse necesariamente de otros elementos, tal como hace Bolívar Echeverría con su *ethos* barroco (o Samuel Arriarán con la hermenéutica analógico-barroca). Haciendo de su estudio una divergencia interdisciplinaria y llegando a encontrarse

[6] *Ibidem*. pp. 26-28.
[7] *Ibidem*. pp. 99-102.

orgánica y heterogéneamente en el arte, la literatura y la filosofía.

Tal como Beuchot analógicamente atraviesa la analogía, ya sea desde la hermenéutica o la dialéctica para llegar a una escritura y lecturas concretas, es necesario barroquizar a lo barroco, reconociendo sus límites y alcances metódicos dentro de la dialéctica analógica con el fin de aplicar su esquema en el *ethos* barroco.

El problema con integrar lo barroco a la conversación dialéctico-analógica es que ambos elementos se asumen en el otro (lo barroco siendo más analógico que la analogía, y la dialéctica analógica siendo más barroca que lo barroco). Es por ello por lo que es necesario analizar cada elemento para saber cómo volver a presentar un esquema metódico de su sentido.

El intento del barroco con la hermenéutica trató de la reducción de las dicotomías (de lo religioso y lo secular, de lo sacro y lo profano)[8]. Esto es, la integración pragmática de lo barroco por la expresión simbólica del lenguaje. Aquí entra el pragmatismo como función de alcance de lo barroco y como trascendentalismo analógico.

Para integrar de manera precisa estos elementos es necesario acaparar el camino analógico que supone lo barroco para alcanzar su materialización, de modo que también se barroquice la analogía en su quehacer dialéctico.

Con el fin de que el *ethos* barroco no permanezca como una teoría adecuada a los siglos XVII y XVIII, en el ensamblaje de mestizaje, y traída a nuestros tiempos como una estructura arquitectónica, cimentada por el

[8] Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*; Herder, 2014. p. 42

valor de uso y la *flâneur* (esa figura que descifra la perspectiva del consumo suntuario, es decir, el lujo, el disfrute cuasi fetichista del tiempo trabajado, o bien, del tiempo perdido, el disfrute improductivo que intercambia el valor económico por el sacrificio de su valor de uso) es necesario realizar tanto escenarios como comparaciones teóricas para reflexionar sobre el alcance de la costumbre posmoderna.

El objetivo de esta dialectización es encontrar la forma óptima para trascender los antagónicos del *ethos* barroco, ya sea a una síntesis adecuada para empalmar al *ethos* con la realidad, ya sea a una *poiesis* para corresponderle esa realidad al *ethos*, pero sucumbiendo al barroco, ya sea a una dialogización con el entorno, de modo que el *ethos* y lo barroco sucumben en sí mismos a una transfiguración, o una analogización, donde recaen los caracteres *paidéticos* de la cultura circundante.

Un humanismo analógico

Esta evaluación se sitúa en el humanismo escolástico mexicano del siglo XVI, extendiéndose hasta el proyecto criollo del siglo XVII. En la primera época se presenta Diego Durán como representarte del movimiento teológico en México. Su uso de la analogía como isomorfa, relación de relaciones, se basa de las modelaciones icónicas entre las migraciones indígenas y las hebreas[9].

[9] *Hermenéutica analógica. La analogía en la antropología y la historia*; edición y prólogo de Ascensión Hernández de León-Portilla, Universidad Autónoma Nacional de México, 2009. En «El uso de la analogía por Fray Diego Durán, O.P.» por Mauricio Beuchot (pp. 48-50).

Es decir, se trata, en Durán, de un humanismo semita analogizado con la teología de las indias[10].

Podemos poner, en un principio, a la evangelización de la Nueva España como un paradigma contrapuesto al pasado prehispánico, donde se redefine no sólo el presente, con la conquista espiritual, sino también el pasado mesoamericano, por parte de la permeabilidad humanista. Lo que lleva al estudio humanista del siglo XVI no a un problema religioso, sino a uno educativo.

Los encargados de esta evangelización transitaban por la sensibilidad popular, por la estética de lo cotidiano (concepción referida a Bolívar Echeverría), en la fiesta, los ritos, los teatros y los cantos. ¿Su propósito? Penetrar las conciencias individuales para dirigirlas a la conversión religiosa (esto es, la confesión, el servicio personal, el tributo, entre otros)[11].

De la misma manera, la repartición virreinal se veía estructurada bajo las fundaciones españolas, donde desplazaban los habitantes hacia secciones parciales, vulgos y trazas. Ahí es donde los ámbitos políticos abordan la esfera pública. La educación y los territorios son fundamentales de la evangelización y tanto Durán como Bartolomé de las Casas eran conscientes de ello.

El código de los pueblos indígenas se veía definido por el mestizaje y la transculturación. De modo que la dimensión de coexistencia se vio figurada por las fundaciones españolas, en la medida en que la identifi-

[10] *Ibidem*. p. 53. *Apud*. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, México: Banco de Santander, 1990, p. 20.

[11] Historia general de México/obra preparada por el Centro de Estudios Históricos. – versión 2000. – México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2009. p. 259-260.

cación formal de los tributos era un reclamo estadístico y jurídico para las incorporaciones mestizas.

La asociación con los orígenes de la Nueva España se veía mayormente en las producciones socioeconómicos que ésta tenía (cosa que fue cambiando a finales del siglo XVI con la modernidad del mercado por la política ibérica en la gestión de Carlos III[12]).

Estas empresas constituyeron un cambio en los circuitos comerciales en el mercado europeo. De este modo, los circuitos de intercambio capitalistas se vieron constituidos en los engranajes en la economía tradicional mexicana[13]. Mayormente, influenciados por los esquemas tradicionales de la economía española, ya que el intercambio de mercancías no sólo tenía un significado distinto, sino también un nombre. Tal como lo expone Bataille, el *don* era, por así decirlo, el jefe de los hombres que obsequiaba riquezas y que ofrecía el intercambio con los mercaderes[14].

Con este punto es donde empieza a vislumbrarse el eje analógico, con origen clasicista, en el cual se rescata el modelo grecorromano y aristotélico. La reflexión analógica de Bartolomé pondera entre Cicerón y Aristóteles; por parte de este último, Bartolomé desarrolla su economía a partir de las tres especies de prudencia (legisladora, política e individual) en la *Política* y la *Ética*.

La aplicación analógico-clasicista en el siglo XVI se muestra antropológicamente. Es decir, es en el uso de

[12] Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 2017. p. 73.

[13] *Historia general de México*, pp. 262-266.

[14] Bataille, Georges, *La parte maldita*; trad. Julián Manuel Fava y Lucía Ana Belloro – 1ª ed. – Buenos Aires: La Cuarenta, 2007. p. 73.

la política aristotélica como modelo para la educación evangelista, donde Bartolomé devela la significación de las Indias[15]. Las Casas, como humanista aristotélico, define a la persona como un sujeto hilemórfico, de cuerpo y alma espiritual, lo que constituye la naturaleza humana (aquello que garantiza la libertad) y hace surgir los deberes y los derechos. De esta composición, Las Casas suscita su antropología, atribuyéndole al ser humano la identidad de libertad en cuanto necesario para su humanidad. Lo que también lleva a la sociabilidad y la religiosidad (con ella la revelación). Todos estos consumados como predicados necesarios para el ser humano con el fin de defenderlo de la esclavitud.[16]

El sentido antropológico de Las Casas trata sobre un relato humanista que distancia la barbarie y la esclavitud de la dignidad y la jurisprudencia. De modo que el alcance político deriva en la reconciliación, pero también en la renovación, de la historia por medio de sus vocablos.

La investigación social lleva como base la necesidad histórica, tanto en Echeverría como en Bartolomé. Se trata de un recorrido evolucionista, si se puede decir, en donde, en efecto, se recurre a la barbarie como inicio del derecho natural humano para luego suprimir y ordenar esas etapas. Lo que culmina, por supuesto, en la civilización. Es, de hecho, a Bartolomé a quien se le puede atribuir a esta civilización la prudencia aristotélica, donde los grados monástico, económico y político suponen la instrucción pacífica de la relación social.

[15] *La analogía en la antropología y la historia, op. cit.*, en «El clasicismo analógico de Bartolomé de las Casas» por Ricardo Martínez Lacy (pp. 60-61).

[16] Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México colonial*; Herder, Barcelona, 1996. pp. 66-67.

Ya a finales del siglo XVI, el derecho y la justicia distributiva de Las Casas ya hacia contrapartida a los eslabones de explotación laboral por los mestizos. La reforma de las leyes de las Indias sería fin de denuncia para los misioneros como base del derecho natural, el de la libertad[17]. La existencia del ser humano es, según Bartolomé, necesariamente ser libre. A lo que designa una propiedad, aun siendo teleológica, del historicismo. Esto es, implica para el individuo-en-la-sociedad ya un orden establecido dado por la autoridad. No obstante, Las Casas tantea la democracia como régimen republicano.

Dialéctica de los siglos XVII y XVIII

Lo propio de la dialéctica es su base en los contrarios, y, precisamente, una de las características principales lo barroco lo constituye su voluntad de forma, la cual se encuentra en "dos tendencias contrapuestas respecto del conjunto de posibilidades clásicas, el dar forma a la vida"[18]. Se trata de la retroacción, es decir, desde su sistema lúdico, el *ethos* barroco ya presenta signos dialécticos internamente.

Si quisiéramos formalizar propiamente la dialéctica que se encuentra en el *ethos* barroco podríamos suponer tajantemente que se trata de una dialéctica material. No obstante, no es necesariamente esta dialéctica la que permite una trascendentalidad[19] (entendiendo ésta

[17] Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México colonial*, pp. 68-72.

[18] Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco,* p. 44.

[19] El *ethos*, por sí solo, podría inmiscuirse en la dialéctica material, debido a su inmediata interacción con lo real histórico concreto. Su relación con lo barroco, sin embargo, es lo que lo vuelve

como una *intención* de impacto desde lo implícito en la obra de arte) en el *ethos* barroco. Con esta metamorfosis de trascendencia me refiero al alcance pragmático que tiene el *ethos* barroco, ya que su mayor crítica ha sido, precisamente, su límite histórico, enfocándolo bajo las circunstancias del siglo XVI y XVIII (siendo el siglo XVIII el pináculo del *ethos* barroco) para su realización objetiva.

Para seguir esta línea dialéctica, se abarca un aspecto mesiánico-profético de Benjamin, donde se advierten las dos caras de la moneda de la cultura capitalista. Dos caras críticas de la realidad que son fatigadas por el ámbito político e ilusorio del ser humano y su afán "natural" de crear(se) a través de la historia; siendo ésta la más perjudicada en su reconocimiento.

Echeverría aborda el caso de América Latina como una "modernización de la época barroca", época que no ha tenido otro impacto de la misma magnitud. Dicha época remarca el conflicto entre dos historias, a saber, una grande y una particular. La historia grande trata sobre la constitución singular de la cultura latinoamericana en el siglo XVII[20]. La historia particular, por otra parte, versa en el orden político-religioso que tuvo la historia grande.

La relación entre estas dos historias es recíproca, es decir, es a través de la Compañía de Jesús donde la voluntad de forma puede representarse en planos paralelos: lo que acontece y cómo acontece. Más que

---

más complejo, ya que no sólo aborda la costumbre para su valorización histórica, sino que advierte la estética como orientación de ésta. Es decir, una dialéctica en el *ethos* barroco debe reconocer una estética histórica para objetivarse como medio simbólico, y no como fin material en sí mismo.

[20] Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco,* p, 58.

una época histórica, se trata de un relato de procesos de transición trans-formadora[21].

El modelo que sigue esta investigación es uno afectado, por una "indecisión de sentido", por su misma necesidad histórica. La imagen que se adopta del siglo XVII trata de la vida europea frente a la vida real. Sin embargo, no se trataba de una imagen de impregnación, de una Europa redescubierta en América, sino un re-comienzo y una re-creación bajo un territorio vacío (y, más bien, olvidado) y, por lo tanto, su experiencia contendría prácticas utópicas[22]. Esa estrategia es la integración de una identidad cristiana a modo de modernizar la América barroca por medio del culmen neoeuropeo con un *ethos* realista y un espíritu capitalista como condiciones de subsunción de la forma natural a la mercantilización de bienes terrenales.

Cuando Echeverría habla de invención y ornamento se refiere a la exigencia de transformación (de la naturaleza). Las exigencias de lo barroco se sintetizan en su "voluntad de forma". La figuración y ubicación (las dimensiones de existencia del producto) de la forma conceden la estructura técnica de la producción (en tanto posibilidad y medio) que, en los alcances ornamentales, son sujetas a las propiedades del juego de lo barroco. Esto provoca una tensión semiótica que los obliga a luchar por el cumplimiento de la emisión significadora.

Las condiciones materiales de existencia, desde este plano, permiten la sublevación de ciertos comportamientos y actitudes que recolectan soportes de autodestrucción en la medida que se niega la existencia de

[21] *Ibidem*. 60.
[22] *Ibidem*. pp. 61-62.

la otra persona en la fundamentación política. Es decir, la cuestionabilidad de la necesidad que tiene la vivencia del humano en sociedad se expresa en la capacidad de "crear, recrear, instaurar y modificar" la autorrealización del sujeto respecto de su proyección con el mundo.

Bibliografía

Bataille, Georges, *La parte maldita*; trad. Julián Manuel Fava y Lucía Ana Belloro – 1ª ed. – Buenos Aires: La Cuarenta, 2007

Beuchot, Mauricio: *Dialéctica analógica*; pról. Víctor Joel Echeverría Valenzuela, col. Biblioteca de Filosofía y Educación, Publicaciones Académicas CA-PUB, 2019.

Beuchot, Mauricio, *Dialéctica de la analogía*; Paidós, México, 2016.

Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*; Herder, 2014.

Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México colonial*; Herder, Barcelona, 1996.

Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 2017.

Hermenéutica analógica. La analogía en la antropología y la historia; edición y prólogo de Ascensión Hernández de León-Portilla, Universidad Autónoma Nacional de México, 2009.

Historia general de México/obra preparada por el Centro de Estudios Históricos. – versión 2000. – México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2009.

SIMPOSIO DE FILOSOFÍA MEXICANA DEL SIGLO XIX

APROXIMACIONES A LA FILOSOFÍA ANTIESCLAVISTA MEXICANA: MIGUEL HIDALGO Y COSTILLA

Héctor Eduardo Luna López
(CFIME/UNAM)

Introducción

Históricamente, el desafío a la libertad o su descarada supresión, la imposición de proyectos civilizatorios extranjeros sobre formas tradicionales de vivir y la violencia de la guerra y el expolio que de manera consustancial acompañan al colonialismo, han convocado a una serie de personajes a desarrollar planteamientos filosófico-políticos de corte humanista.

Nuestra tradición intelectual no ha sido la excepción, al contrario, en mucho ha resultado vanguardista. Bartolomé de Las Casas, Pedro José Márquez, Francisco Severo Maldonado y Miguel Hidalgo, entre otros, son muestra de quienes con sus argumentos han dado fundamento a una tradición filosófica antiesclavista mexicana.

En este texto me centro en la figura de Miguel Hidalgo, su pensamiento y praxis política a favor de la libertad. A partir de la comprensión de sus fuentes intelectuales, de sus posturas teológicas y políticas, así como de su acción revolucionaria, proponemos al cura de Dolores como una de las manifestaciones más radicales de nuestra filosofía humanista y anticolonial, que en 1810 fue autor del primer gran llamado a sentar las

bases de una nación independiente orientada por la justicia social.

La insurrección

El movimiento de emancipación iniciado y liderado por Miguel Hidalgo en la madrugada del 16 de septiembre de 1810 contó con el inmediato apoyo de una amplia base social constituida de indígenas, afrodescendientes, mestizos y criollos, sujetos interpelados por el cura en su proclama. En apenas unas horas le acompañaban ya unos cinco mil insurrectos con dirección a Atotonilco, donde acogen el simbólico estandarte de la Virgen de Guadalupe.

A su paso por San Miguel el Grande, el 20 de septiembre, le acompañan ya aproximadamente 50 mil personas armadas con palos, lanzas, hachas, piedras y hondas. Es ahí donde su ejército revolucionario de mayoría indígena y mestiza, lo proclama *Capitán General de América*.

La efervescencia de este movimiento era resultado de un malestar general acumulado por generaciones, que se caracterizaba por los tratos desiguales de los peninsulares hacia los criollos y las castas, así como por la explotación e institución de la esclavitud que sometía a indígenas y negros. Tales elementos fueron el catalizador que al entrar en contacto con la voz de un párroco de pueblo que se comunicaba lo mismo en español que en otomí, francés, náhuatl, purépecha o latín, reavivaron la llama de la libertad, la justicia y la dignidad.

Los bandos de abolición de la esclavitud

Tras tomar exitosamente la ciudad de Guanajuato, se dirige a Valladolid, Morelia, donde proclama el *Primer bando* de abolición de la esclavitud, con fecha del 19 de octubre de 1810.

Tal disposición, de profunda significación ideológica, política, jurídica y social, llamaba a los dueños de esclavos y esclavas a liberarles: "otorgándoles las necesarias Escrituras de Alahorria con las inserciones acostumbradas, para que puedan tratar y contratar, comparecer en juicio, otorgar testamentos, codicilios y ejecutar las demás cosas que ejecutan y hacen las personas libres". (Hidalgo, 1810a, p. 1).

A partir de ese momento, al reconocer y exigir la libertad civil y política de quienes padecían la ominosa institución de la esclavitud, Miguel Hidalgo está subvirtiendo uno de los pilares del orden colonial de España en México y América.

Tal principio de libertad se hallaba ya en su incendiaria *Primera proclama formal del Grito de Dolores*, donde afirmaba que: "El sonoro clarín de la libertad política ha sonado en nuestros oídos" (Hidalgo, en Saladino, 2014, p. 237), siendo así, motivo central de la rebelión y proponiéndola como un principio legal que debía cumplirse so pena de muerte pues: "no haciendo así los citados dueños de esclavos y esclavas, sufrirán irremisiblemente la pena capital [y] confiscación de todos sus bienes" (Hidalgo, 1810a, p. 1).

A su vez, el documento establece la prohibición de volver a comprar o vender esclavos y escribanos, "por no exigirlo la humanidad ni dictarlo la misericordia". Con ello Hidalgo agrega dos frentes más incom-

patibles con la esclavitud, pues además de ser contraria al nuevo orden jurídico, lo es también de la ética y de la fe.

Finalmente, el bando establece la abolición del pago de tributos a que estaban sometidas las castas y previene a los administradores de las aduanas, receptores y gariteros, a que no cobren a los indígenas impuestos por raspar magueyes y pulque, estableciendo, además, un solo peso de derecho por comerciar aguardiente de caña.[1]

El hecho de que Hidalgo establezca estas primeras medidas de libertad y justicia social para indígenas y castas revela hasta qué punto prácticas inhumanas como la esclavitud seguían vigentes en su época, a pesar de la antigua prohibición de esclavizar indígenas y enajenar sus bienes, asentada en las *Leyes de Indias* de 1681.[2] De tales prácticas da cuenta también el testimonio del propio Manuel Abad y Queipo, quien a la postre y en su calidad de obispo electo de Michoacán, censuraría y excomulgaría a Hidalgo: "resulta todavía de este sistema de cosas un pueblo dividido en dos clases de indios y castas, la primera… envilecida en la indigencia y en la miseria; y la otra descendiente de esclavos

[1] Interesante posición frente al pulque y,.- el aguardiente, pues Hidalgo apela al contexto y rol económico del momento, reconociendo que son dos actividades económicas que benefician a los indígenas: "personas miserables que con lo que trabajan apenas les alcanza para la manutención y subsistencia de sus familias". (Hidalgo, 1810a, p. 1)

[2] Véanse, por ejemplo: *Leyes de Indias.* Libro VI, Título primero. De los indios, "Ley XXXII. Que los indios tengan libertad en sus disposiciones"; así como en el Título segundo. De la libertad de los indios. "Ley Primera. Que los indios sean libres y no sujetos a servidumbre", en *De las Leyes de Indias* (Sarmiento, 1988).

lleva consigo la marca de la esclavitud y de la infamia" (1804, p. 26).

En los días siguientes, los revolucionarios que Hidalgo comandaba siguen acumulando victorias y, tras vencer en el Monte de las Cruces, llegan a las puertas de la Ciudad de México pero deciden regresar al Bajío. Para esas fechas, la Inquisición había publicado y mandado circular en todas las iglesias un *Edicto* donde acusaban a Hidalgo de apóstata, sedicioso, cismático, hereje luterano y de declarar la guerra a Dios, la Religión y la Patria. (Santo Oficio, 1810)

Un *Segundo bando* es publicado por Hidalgo el 29 de noviembre, donde reafirma, en beneficio de los que llama *americanos*, las disposiciones antiesclavistas que debían acatarse como "ley inviolable", pues "*siendo contra los clamores de la naturaleza, el vender a los hombres, quedan abolidas las leyes de la esclavitud no sólo en cuanto al tráfico y comercio que se hacían de ellos*, sino también por lo relativo a *las adquisiciones* […]" (Hidalgo, 1810b)

En este punto, Hidalgo abolía la institución colonial de la esclavitud sin indemnización de por medio, hecho que socavaba no solamente una de las bases de la lucrativa economía hispánica basada en los *Asientos de negros*, documento contractual que monopolizaba la trata de personas hacia sus colonias, sino que, al mismo tiempo, fijaba postura contra uno de los principales eslabones económicos del colonialismo global, del que participaban Portugal, Inglaterra y Francia, imperios beneficiados por el tráfico de esclavos.

Los bandos de Hidalgo atacaban los principios coloniales de la bula *Romanus Pontífex del Papa Nicolás V, concediendo a los Reyes de Portugal las tierras que descubriesen navegando hasta la India* (1455), a

través de la cual les concedía a perpetuidad el territorio, riquezas y derecho a someter a cualquiera juzgaran como "enemigo de Cristo". Asimismo, contrariaba las bulas *Inter Caetera* (1493) en las que Alejandro VI concedía, también a perpetuidad, el dominio sobre las tierras, riquezas, poblaciones, potestades y personas americanas, documento con el que se intentaba legitimar la esclavitud y el expolio.

Más aún, los decretos antiesclavistas de Miguel Hidalgo empataban con los principios de la reciente Independencia de Haití, una revolución realizada por esclavos negros que entre 1791-1804 logró emanciparse de Francia.[3]

Hidalgo suma otro bando con fecha del 5 de diciembre en donde decreta la restitución de tierras a los indígenas para su cultivo, *"sin que para lo sucesivo puedan arrendarse, pues es mi voluntad que su goce sea inicialmente de los naturales en sus respectivos pueblos" (Hidalgo, 1810c). Esta medida buscaba garantizar la seguridad económica de los indígenas, principio de justicia social y de retribución de bienes, hecho que ha llegado a ser interpretado como el inicio del agrarismo mexicano.*

Para completar este panorama, el 6 de diciembre en Guadalajara publica un bando más donde reitera a los dueños de esclavos el plazo de diez días para liberarlos, so pena de muerte y señala que haber tomado las armas era una respuesta a "tres siglos de opresión", es

[3] Desde 1791 revolucionarios como Toussaint Louverture movilizaron a esclavos en Haití, lo que obligó a Francia a abolir la esclavitud en 1794. Napoleón, sin embargo, reestablece la esclavitud en 1802. Luego, entre 1802 y 1804, Jean-Jacques Dessalines, derrota finalmente a los franceses y Haití se declara plenamente independiente y la esclavitud queda nuevamente proscrita.

decir, no era un evento espontáneo o meramente coyuntural, sino resultado de una inconformidad y conciencia histórica contenida por generaciones. Manda cesar los tributos establecidos a las castas e indios, declara suprimido el papel sellado por la Corona que validaba documentos legales y autoriza la elaboración de pólvora para el nuevo gobierno. (Hidalgo, 1810d). En los hechos, sentaba las bases de la autonomía político-económica y establecía un marco mínimo de justicia para las poblaciones más desfavorecidas.

Las fuentes intelectuales de Miguel Hidalgo

El pensamiento político de Miguel Hidalgo se halla totalmente vinculado a su pensamiento teológico. En su excelente estudio sobre Hidalgo y su "Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica" (1784), la filósofa Ma. del Carmen Rovira Gaspar ha mostrado que la originalidad de su pensamiento viene dada por su capacidad ecléctica de reunir una multiplicidad de fuentes y tradiciones intelectuales, entre las que se encuentran el pensamiento clásico grecorromano, la gran escolástica española, francesa e italiana, y la modernidad que Luis Antonio Verney y otros proponían en materia de enseñanza teológica. El enorme mérito de Hidalgo radica "en la relación de las anteriores ideas con la inminente realidad de su situación y circunstancia" (Rovira, 2010, p. 72).

Al respecto es importante señalar que la *Disertación* de Hidalgo es una obra donde se declara a favor de la *teología positiva* como método ideal para el estudio de la teología. Su propuesta conllevaba una crítica mordaz a la *teología escolástica* o *especulativa* que, hacia el

siglo XII, en su intento de conciliar fe y razón, religión y filosofía, había revestido las verdades espirituales de un denso instrumental conceptual, de abstracciones y complejos métodos filosóficos que lejos de sistematizar y aclarar los saberes teológicos, oscurecían la verdad y la encerraban en una "dialéctica contenciosa" (Hidalgo, 1784, p. 165). Para el cura de Dolores, tales estudios daban lugar a "escolásticas sutilezas" y discusiones en torno a "cuestiones secas, inutiles" (Hidalgo, 1784, p. 165).

Citando a Verney, Hidalgo hace suyas las acusaciones en torno al abuso de la terminología aristotélica "de las formas sustanciales y accidentales, introduciendo mil cuestiones de posible inútiles […] y empleando todo el tiempo en sofismas y metafísicas" (Verney en Hidalgo, 1984, p. 166). A su vez, citaba a Melchor Cano (en Hidalgo, 1784), que denunciaba la decadencia de la escolástica, enfrascada en cuestiones estériles como: "[¿]Puede acaso el Ángel estar naturalmente al mismo tiempo en dos lugares inadecuados separados entre sí, sin que por ello esté en el medio? [¿]Acaso puede Dios unirse a la materia prima, acaso al accidente; puede acaso asumir la naturaleza del caballo o del cerdo?" (p. 176)

La *teología positiva* que Hidalgo promueve se abocaba a la revalorización de las verdades de la revelación manifiestas en las Escrituras, al testimonio y la obra de los Padres de la Iglesia, los concilios, los documentos históricos del cristianismo, la tradición magisterial y el cultivo de saberes complementarios como la Historia, la Cronología, la Geografía y la Crítica.[4]

[4] *Historia Eclesiástica*, para conocer "los siglos pasados: los misterios que nuestro redentor practicó por nosotros en la Tierra, las leyes con que fundó su iglesia […] nos refiere a los hechos y

Es posible que esta vuelta a la tradición eclesiástica en Hidalgo pueda interpretarse como un rasgo de conservadurismo o una afrenta a la filosofía que busca entender para creer; es decir, parece abandonar el ejercicio de la razón propio de la filosofía para decantarse por la dogmática. Sin embargo, considero que su inclinación por la teología positiva se relaciona más bien con la posibilidad de enseñar los principios de lo que podría ser entendida como una doctrina social cristiana, contenida tanto en la Biblia, como en el ejercicio eclesiástico y pastoral de los sacerdotes y los Padres de la Iglesia que, en contacto directo con los fieles, comunicaban de modo claro y mundano una serie de enseñanzas vitales en lo moral e incluso en lo económico y político.

Miguel Hidalgo consideraba que la teología no debía enfrascarse en silogísticos problemas lógicos que resultaban inútiles para el grueso de la población; sino más bien servir de utilidad a la vida concreta de los fieles; de ahí que valore a disciplinas como la historia y la geografía como saberes aparejados a la teología. Hidalgo no está criticando los esfuerzos racionales y filosóficos que giraban en torno a los conocimientos teológicos, pero sí crítica la decadencia en la que para entonces se hallaba la teología de raigambre aristotélico-tomista.

---

constancia de los mártires […] los hechos de los emperadores, los edictos de los papas, la doctrina y los padres y la disciplina de la iglesia". La *Cronología* pues sin ella no se podría "explicar la sucesión de Obispos, de los Pontífices Romanos ni de los Emperadores así orientales como occidentales". La *Geografía* para conocer, ubicar y diferenciar las ciudades importantes donde tuvieron lugar hechos centrales. Y la *Crítica*, en referencia al discernimiento de las obras genuinas y canónicas dentro de la tradición cristiana respecto de las "espurias y supositicias" (Hidalgo, 1784, p. 173-174).

En la misma línea que su maestro José Pérez Calama, la crítica que hacen a la teología escolástica, habilitaba la posibilidad de abrirse al estudio de la filosofía moderna que, en su deseo de responder a las cuestiones políticas y sociales del mundo real, impugnaba con mayor rudeza a la filosofía centrada en discusiones de orden lógico y lingüístico.

Como dice la misma Carmen Rovira en su texto "Presagios de independencia política en el Seminario y Colegio de San Nicolás Obispo" (Rovira, 2013), Pérez Calama e Hidalgo encabezaron una "revolución intelectual" en Valladolid, pues su rechazo de la teología tradicionalista planteaba "una renovación espiritual, dando lugar a una cercanía con el hombre, esto es, a un proyecto cristiano más profundamente vívido" (p. 138). De acuerdo con Rovira, esta "rebeldía en lo intelectual y académico preparaba el camino a la rebeldía en lo político" (p. 142).

De lo anterior, se desprenderían tres consecuencias directas: abandonar la teología especulativa para decantarse por la teología positiva histórica de raigambre agustiniana; renovar los métodos de enseñanza de la teología al interior de los colegios novohispanos; y emanciparse de los programas de estudio y enseñanza impuestos por España a la Real y Pontificia Universidad de México (Rovira, 2010, p. 72). Según esta tesis, que comparte Armando Cisneros Sosa (2011), la rebeldía política de Hidalgo se encuentra asociada a su rebeldía teológica-pedagógica y su sólida formación en el humanismo clásico.

Por mi parte, considero que el sentido práctico y vivencial que Hidalgo veía en las enseñanzas teológicas y doctrinales respondía a la necesidad de ofrecer respuestas al drama humano que atestiguaba en el con-

texto colonial. Los saberes que debían complementar a la teología permitían cobrar conciencia histórica y espacial, pero también promover enseñanzas morales y sociales de corte cristiano, muy alejadas de los problemas metafísicos y lógicos de la teología especulativa.

La necesidad de cambiar las condiciones materiales de las personas en el mundo concreto fue algo que en Hidalgo vinculó teoría y práctica; basta recordar que su labor pastoral no se limitaba a las enseñanzas doctrinales del Evangelio, sino que iba acompañada de la enseñanza y promoción de actividades productivas que beneficiaran a su comunidad, aun cuando algunas de ellas estaban prohibidas por el régimen, por ejemplo, industrias como "la curtiduría de pieles y talabartería, la alfarería, la cría del gusano de seda y la de las abejas, obteniendo de esta última, una considerable producción de cera, así como la plantación de viñas." (Rovira, 2010, p. 64).

La erudición y amplia cultura de Miguel Hidalgo se ve completada por su conocimiento de autores del siglo XVII, a los que debe un afrancesamiento clásico como: Jacques-Hyacinthe Serry e Ignatii Hyacinthi Amat de *Graveson,* teólogos positivos; Jacques-Bénigne Bossuet o Claude Fleury, historiadores de la iglesia; y La Fontaine, Jean Racine o Moliére, entre los literatos (Mayer, 1996).

En lo filosófico y político, además de su amplio conocimiento de la filosofía clásica grecorromana -Aristóteles, Cicerón, entre otros- y de los ya mencionados Agustín, Melchor Cano y Verney, es muy probable que haya leído la *Defensa de la fe católica* del jesuita Francisco Suárez, obra que además de criticar a la facción anglicana de la Reforma, cuestionaba el derecho divino de los reyes, planteaba la teoría del bien

común y el tiranicidio. Esta última se hallaba también en un autor a quien Hidalgo parece haber seguido de cerca, Vicente Luis Gotti, promotor de principios antitiránicos, como el de la siguiente cita:

Aunque bien se diga que el pueblo transfirió toda su autoridad al rey; sin embargo, así como no pretende transferirla a tal grado que el rey pueda privar (a los ciudadanos) de lo que se les debe por derecho natural, así tampoco puede privarlos de aquello que les otorga el derecho de gentes y el consejo de todas las naciones. Por eso un rey no puede despojar a sus súbditos del dominio que tienen sobre sus propios bienes, a no ser que ellos lo consientan; puesto que los gobernantes son guardianes de los bienes de sus súbditos, más no sus dueños (Gotti, en Herrejón, 1986, p. 26).

Habría que sumar, pues, el iusnaturalismo cristiano que permitió a pensadores construir argumentos contrarios al poder imperial de los reyes, las guerras de conquista, la violencia y el dominio colonial sobre otros pueblos, la esclavitud y el latrocinio de los bienes de los pueblos conquistados. Así, Hidalgo continúa y radicaliza las posturas de Bartolomé de Las Casas o los filósofos jesuitas del siglo XVIII en México que, apelando a tal doctrina, niegan el poder autoritario y la privación de la libertad de los indígenas, las poblaciones de origen africano y las castas. Tal teoría iusnaturalista sería motivo de otro estudio o una ampliación de este, que por razones no espacio no podemos continuar aquí.

A partir de un detallado análisis de su *Primera proclama formal del Grito de Dolores*, Alberto Saladino García sostiene que una fuente más del ideario y filosofía política de Miguel Hidalgo proviene de su conocimiento y lecturas de autores representativos de la ilustración europea como Voltaire, Rousseau, Diderot,

Montesquieu o Condorcet, pero también de mexicanos como Benito Díaz de Gamarra, Javier Alegre, Javier Clavijero, Ignacio Bartolache, Antonio Alzate, entre otros. A ellos, Saladino agrega la información que debió tener de la Independencia de los Estados Unidos, de la Revolución Francesa, de las constituciones políticas que de ellas emanaron, así como la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. (Saladino, 2014, pp. 235-236).

Si bien no siempre se hallan referencias directas y puntuales a tales autores o sus obras, Saladino García no duda en definir a Hidalgo como un "ilustrado consumado" pues, a su juicio, en su *Primera proclama* se ponen de relieve los valores modernos de igualdad, justicia, libertad y soberanía.

En ella, Hidalgo expone las motivaciones de su lucha en favor de los americanos: libertad política; derecho a la tierra y al producto de su trabajo; supresión de la explotación y expulsión de los déspotas; fomento de la agricultura, "aquella ciencia que es el alma del mundo político mercantil y el muelle o resorte que pone en movimiento la gran máquina de nuestro globo" (Hidalgo en Saladino, 2014, p. 238); rechazo del intervencionismo francés por parte de Napoleón Bonaparte; promoción de la educación moral y en virtudes como bien mayor para el fomento de los talentos y la utilidad pública; y muerte al mal gobierno.[5]

[5] Recomendamos ampliamente el texto de Alberto Saladino (2014) para una descripción más detallada de los rasgos ilustrados en Miguel Hidalgo.

Conclusiones

Como hemos visto, las disposiciones antiesclavistas y la supresión del sistema de castas que Miguel Hidalgo decretó a partir de sus bandos y su labor revolucionaria, estuvieron orientadas hacia el restablecimiento de los derechos más fundamentales a que puede aspirar un ser humano: la libertad y la igualdad. A tres grupos sociales pretendía beneficiar principalmente: la población de origen africano en situación de esclavitud; las castas, que agrupaban a una amplia diversidad de pobladores; y los pueblos indígenas, pauperizados y excluídos de los beneficios económicos.

La trascendencia de estas medidas no es menor, pues si bien aparecen casi como una aspiración utópica que habría de esperar varios años antes de ser plenamente concretada, cuestionaban e intentaban desmontar algunas de las bases principales del colonialismo europeo: el expolio y la explotación de las poblaciones autóctonas de América y de África.

La censura, las acusaciones inquisitoriales y la contundencia con que el juicio militar cayó sobre Miguel Hidalgo y sus compañeros Allende y Aldama, pueden ser interpretados como una feroz respuesta de la metrópoli para tratar de guardar el orden colonial sin alteraciones en un momento donde las turbulencias políticas en la Península Ibérica habían hecho estragos en la legitimidad de los reyes españoles al abdicar en favor de los Bonaparte. Al mismo tiempo, la severidad de la pena capital y el escarnio al que fueron expuestos los libertadores eran muestra de la desesperación peninsular frente a los ánimos de libertad, autonomía, autodeterminación y, quizás también, ante un peculiar proceso de autognosis que iba configurando una fuerte

identidad mexicana, plenamente diferenciada de la hispánica y con el potencial de extenderse a una identidad más amplia aún, la americanidad.

Las ideas independentistas de Miguel Hidalgo y su proyecto de una nación sin esclavitud ni diferencias raciales se enmarcan en una sólida tradición intelectual mexicana que ya desde el siglo XVI venía expresándose y dando muestras de un talante humanista y libertario al cuestionar el sometimiento y la explotación del hombre por el hombre.

Si bien habría que esperar hasta 1829 para ver una abolición total de la esclavitud en México decretada por Vicente Guerrero, presidente afrodescendiente que continuaba la empresa antiesclavistas de Hidalgo y Morelos, los planteamientos filosóficos de Hidalgo fueron desde 1810 la base indiscutible de un ideario y movimiento político radical que tendría a la libertad y la igualdad como bases de la incipiente nación mexicana.

Referencias

Abad y Queipo, Manuel. (1804). "Representación de Abad y Queipo a nombre de los labradores de la Nueva España 1804", en Torre Villar, Ernesto de la. (1984). *Historia documental de México*. UNAM.

Cisneros Sosa, Armando. (2011). *La guerra de Hidalgo*. UAM.

Herrejón Peredo, Carlos. (1986). *Razones de la insurgencia y biografía documental*. SEP.

Hidalgo, Miguel. (1784). "Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica", en Rovira, Ma. del Carmen. (1998). *Pensamiento Filosófico Mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*. UNAM. pp. 165-180.

Hidalgo, Miguel. (1810a). "Primer bando de Miguel Hidalgo aboliendo la esclavitud. Publicado en la Ciudad de Valladolid por el Intendente Ansorena". 19 de octubre de 1810. Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México. https://constitucion1917.gob.mx/es/Constitucion1917/Primer_Bando_de_Miguel_Hidalgo_Aboliendo_la_Esclavitud

Hidalgo, Miguel. (1810b). "Bando del Sr. Hidalgo aboliendo la esclavitud; deroga las leyes relativas a tributos; impone alcabala a los efectos nacionales y extranjeros; prohibe el uso del papel sellado, y extingue el estanco de tabaco, pólvora, colores y otros". 29 de noviembre de 1810. Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México. https://constitucion1917.gob.mx/es/Constitucion1917/Bando_de_Hidalgo_aboliendo_la_esclavitud

Hidalgo, Miguel. (1810c). "Decreto que ordena la devolución de tierras a los pueblos indígenas". 5 de diciembre de 1810. Memoria Política de México. https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/1Independencia/1810DOD.html

Hidalgo, Miguel. (1810d). "Bando de Miguel Hidalgo y Costilla". 6 de diciembre de 1810. Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México. https://constitucion1917.gob.mx/work/models/Constitucion1917/Resource/263/1/images/Independencia04.pdf

Mayer, Jean. (1996). *Hidalgo*. Editorial Clío.

Rovira Gaspar, María del Carmen. (2010). "Miguel Hidalgo y Costilla", en *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, Tomo I, 2ª edición. Universidad Au-

tónoma de Querétaro, Universidad de Guanajuato, Universidad Autónoma de Madrid, UNAM.

Rovira Gaspar, María del Carmen. (2013). "Presagios de independencia política en el Seminario y Colegio de San Nicolás Obispo en Valladolid". *Theoría. Revista Del Colegio De Filosofía*, (23), pp. 131–148. UNAM: FFyL. https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2011.23.378

Saladino García, Alberto. "Miguel Hidalgo: Ilustrado consumado", en *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*. Vol. 16, N° 23, julio-diciembre, 2014, pp. 231-246.

Santo Oficio. (1810). "Edicto de la Inquisición por el proceso iniciado a Hidalgo". Memoria Política de México. https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/1Independencia/1810EIC.html

Sarmiento Donate, Alberto (editor). *De las Leyes de Indias (Antología de la Recopilación de 1681)* (1988). Selección, estudio introductorio y notas de Alberto Sarmiento. SEP.

IGNACIO RAMÍREZ CALZADA: INVOCACIÓN A LA FILOSOFÍA

Alberto Saladino García
Facultad de Humanidades
Universidad Autónoma del Estado de México

Presentación

Los roles sociales desempeñados por Ignacio Ramírez fueron múltiples: integrante de asociaciones científicas, catedrático, funcionario, juez, legislador, ministro, periodista, poeta; sus intereses intelectuales abarcaron saberes botánicos, de economía política, filología, física, fisiología, geología, historia, literatura, meteorología, paleontología, pedagogía, química. Con base en dichos perfiles es factible localizar en su obra escrita críticas, estudios, planteamientos, referencias y reflexiones de carácter filosófico, por lo cual resulta comprensible que contemporáneos y estudiosos de su obra lo ubiquemos también como filósofo. Para sustentarlo reviso su invocación a la concepción y praxis de la filosofía. La filosofía fue fuente de su pensamiento e inspirador de su conducta pública, al conducirse con principios éticos, por lo cual resulta aceptable ubicarlo como paradigma de político humanista en la concepción platónica, de filósofo-gobernante o gobernante filósofo.

Mi texto lo integran dos partes: en la primera presento su semblanza de vida porque en ella se encuentran los nutrientes con los cuales abordo, en la segunda parte, el tema motivo de esta ponencia: la virtuosidad intelectual de sus planteamientos filosóficos que condensan su concepción y práctica de la filosofía.

Semblanza

Ignacio Ramírez Calzada nació en San Miguel el Grande, Guanajuato, el 22 de junio de 1818 y murió en la Ciudad de México el 15 de junio de 1879. Sus padres fueron José Lino Ramírez y Ana María Guadalupe Sinforosa Calzada, ambos queretanos[1].

Su exquisita formación intelectual la inició en Querétaro, donde su padre, prominente liberal, había fungido como vice-gobernador, pero al arribo de los conservadores al poder, su familia debió trasladarse a la Ciudad de México en 1835, sus estudios los continuará en el Colegio de San Gregorio, célebre institución dirigida por el prominente liberal, Juan Rodríguez Puebla, allí realizó el *Curso de artes*. Ingresó a la carrera de jurisprudencia en la Universidad Pontificia de México en 1841 donde obtuvo el título de abogado en 1845.

Su autodidactismo en las bibliotecas del Colegio de San Gregorio y de la Catedral le permitió profundizar su ilustración lo cual motivó su ingreso a la Academia Literaria de San Juan de Letrán, fundada por José María y Juan Lacunza en 1836, a los diecinueve años, en cuyo discurso de ingreso leyó un texto heterodoxo donde planteó la tesis: "No hay Dios; los seres de la Naturaleza se sostienen por sí mismos",[2] con argumentos científicos, entre ellos apelar a la teoría de la indestructibilidad de la materia.

[1] El mejor perfil de la vida de El Nigromante la retrató su leal discípulo, por ello a todo interesado en profundizar los pormenores de su trayectoria recomiendo internarse en la lectura del libro de Ignacio Manuel Altamirano, *Biografía de Ignacio Ramírez*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1977.

[2] Citado en *Ibidem*, p. 29.

Sus labores profesionales las desempeñó en el servicio público, en el periodismo, y en actividades docentes: fue Ministro de Guerra y Hacienda del gobierno de Francisco Modesto de Olaguíbel en el Estado de México (1848); Jefe Superior Político de Tlaxcala (1849); Síndico del Ayuntamiento de Toluca (1851); Secretario de Gobierno de Sinaloa (1852); colaborador de Ignacio Comonfort (1855); Juez de lo Civil (1856); Diputado por el estado de Sinaloa al Congreso Constituyente Federal (1856-1857); Ministro de Justicia, Instrucción Pública y Fomento (1861) en el gobierno de Benito Juárez; Diputado Federal (1863), Magistrado de la Suprema Corte de Justicia (1868-1877) -por cierto contra la opinión de Juárez-; Porfirio Díaz lo nombró Ministro de Justicia e Instrucción Pública (1876 y 1877).

Se le puede apreciar como el mejor escritor del siglo XIX, seguramente como efecto de la afinación de su pluma por su práctica periodística: con Guillermo Prieto y Vicente Segura fundó *Don Simplicio* (1845), en el que adoptó como seudónimo *El Nigromante*, que a la postre lo identificaría; fundó *Themis y Deucalión* (1850); en Sonora difundió *La Insurrección* (1852); editó, junto con Alfredo Bablot, *El Clamor Progresista* (1872); con Ignacio Manuel Altamirano, Guillermo Prieto y otros liberales participó en la fundación de *El Correo de México*. Además, fue colaborador de otras publicaciones periódicas como *El Demócrata*, *La Chinaca*, *El Renacimiento*, *El Siglo Diecinueve*; *El Monitor Republicano*; y en el interior del país: *La Sombra de Robespierre*, de San Luis Potosí, y *La Opinión* y *La Estrella de Occidente*, de Sonora.

Su labor docente tuvo especial resonancia en la ciudad de Toluca, le correspondió reestablecer el Instituto Literario en 1848 -fundado en 1828 había sido

suprimido en 1835-, donde impartió cátedra de derecho a partir de 1850, además estableció la clase de bella literatura como curso extracurricular que impartía los días domingos; luego de estancias en Sinaloa y Baja California (1852-1853), volvió a la ciudad de México en 1853, donde impartió cátedras en el Colegio Políglota fundado por Felipe Sánchez Solís; también dictó cátedras de derecho romano y de literatura en la ciudad de Puebla.

Fundó la Biblioteca Nacional (1861), de efímera existencia por la invasión francesa. Su impacto intelectual le posibilitó pertenecer a distintas asociaciones científicas, en particular a la Academia de San Juan de Letrán, al Liceo Hidalgo y a la Sociedad de Geografía y Estadística, la cual presidió.

Por su conducta y planteamientos heterodoxos -en su juventud sus compañeros le pusieran el mote de Voltaire mexicano- pisó la cárcel en varias y recurrentes ocasiones: por fundar el Club Popular, foro donde divulgó ideas liberales avanzadas sobre política, economía y religión, estuvo en prisión en 1846; por su artículo "A los indios" (1850) fue acusado de "delitos de imprenta"; al ser identificado como liberal radical se le recluyó en la cárcel once meses en 1854, por órdenes de Antonio López de Santa Anna; las fuerzas imperiales lo llevaron preso a San Juan de Ulúa (1866) y luego se le desterró a Yucatán; incluso fue encarcelado, por diferencias políticas, en el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada (1876).

Los roles sociales desempeñados por Ignacio Ramírez Calzada fueron diversos: integrante de asociaciones científicas, periodista, catedrático, poeta, funcionario, legislador, juez, ministro; sus intereses intelectuales abarcaron los campos de botánica, economía política,

filología, física, fisiología, geología, historia, literatura, meteorología, paleontología, pedagogía, química, como bien lo inventarió Ignacio Manuel Altamirano[3]. Esos perfiles amparan que al revisar sus textos se identifiquen análisis, críticas, estudios, problematizaciones, referencias y reflexiones de incuestionable tono filosófico, por lo cual resulta comprensible que contemporáneos y estudiosos de su obra lo ubiquemos como filósofo. Para sustentarlo paso a revisar su invocación a la concepción y praxis de la filosofía.

Planteamientos sobre filosofía

La cultura filosófica que lo nutrió fue, en su formación escolar, la escolástica, la cual más tarde sometió permanentemente a crítica, con base en la erudición intelectual que logró como autodidacta, amparando sus juicios en tópicos relativos a la historia de la filosofía. Cita ideas, en diversos escritos, de una pléyade de filósofos de todos los tiempos y de diversas regiones del mundo: Lao-tse, Confucio, Mencio, Patandjali, Kapila, Pitágoras, Platón, Aristóteles, Lucrecio, Quetzalcoatl, Nezahualcoyotl, Spinoza, Locke, Emmanuel Kant, Condillac, Voltaire, Augusto Comte; igualmente hace referencias a corrientes filosóficas como el liberalismo, materialismo, positivismo, socialismo, comunismo.

Uno de sus artículos revela su concepción moderna de la filosofía, donde se deslinda de la filosofía de la escuela, dominante en las instituciones educativas de la primera mitad del siglo XIX en México. Lo tituló "Los estudios metafísicos", publicado en *El Correo de México*, el 12 de octubre de 1867, justo en el momento más álgido de la restauración de la vida republicana,

[3] *Ibidem*, pp. 111 – 116.

cuya impronta era generar nuevas bases culturales y sociopolíticas para forjar el México moderno.

Su atisbo de creatividad filosófica la había anunciado su discurso juvenil de ingreso a la Academia de Letrán en el cual utilizó argumentos científicos para cuestionar la existencia de Dios, que me parece expresa la continuidad del cultivo del principio de laicidad en la vida pública a partir de la reforma educativa de 1833, tan cara a los pensadores liberales, que le otorgó a nuestro país el principio identitario del México moderno, con la recurrencia a los fundamentos científicos y filosóficos para comprender la realidad, labor en la que destacó *El Nigromante*.

El artículo "Los estudios metafísicos" es breve, pero sustancioso; la argumentación se hilvana en diez párrafos, contiene una crítica esclarecedora relativa a la inutilidad de la filosofía escolástica, que particulariza con la revisión de la concepción de la metafísica, principal disciplina filosófica utilizada por la teología para fundamentar racionalmente la religión cristiana y, en el caso de México, para justificar el proceso de evangelización, al ilustrar: "Se casa un joven con una anciana; aunque no pueden tener hijos, el matrimonio se autoriza y conserva, porque, al fin, representa la unión de la Iglesia con Cristo: así sucede con la metafísica; representa la unión del entendimiento humano con la divinidad; ¿qué importa que ese contubernio sea infecundo?"[4]. De modo que la filosofía escolástica, por naturaleza, en la opinión de Ramírez, es saber infértil, por su carácter es-

[4] Ignacio Ramírez, "Los estudios metafísicos", Carmen Rovira (comp)., *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, Tomo I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Lecturas Universitarias 41, 1998, p. 389.

peculativo y sierva de la teología, solo útil como apoyo a la fundamentación de la vida religiosa.

Pienso que aprovecha el artículo para deslindarse del modo escolástico de hacer filosofía al puntualizar: "No examinaremos la metafísica como metafísico; sería enloquecerse para estudiar la demencia: nos limitaremos a su historia… La dibujaremos de modo que todo mundo diga: ésa es la vieja que corrompe todavía a la juventud estudiosa"[5]. En efecto, el artículo se centra en referir los rasgos de la metafísica, de lo que se desprende el interés por aportar elementos teóricos para promover la independencia mental.

La información histórica utilizada para caracterizar su idea de metafísica la inicia con referencias a los sabios chinos, entre ellos Lao-tse, quien identifica al *Tao* principio creador de todo cuanto existe como para los metafísicos resulta el *Ente*, al criticar: "…No es buscando el Tao o el *Ente* como [los chinos] han encontrado el té, la porcelana, el papel, la imprenta, la brújula, la pólvora; ni Confucio ni Mencio, hicieron gran caso de aquella bagatela. Entre ellos, todo lo que no se entiende es el Tao; para nosotros, todos sus jeroglíficos metafísicos son un Tao"[6]. Entonces el tema principal de la metafísica, el Ente, la establece como una categoría incomprensible e inútil.

Con el propósito de respaldar esa concepción de metafísica, la ilustra con referencias a la filosofía de la India al señalar: "… donde abundan las escuelas metafísicas, en las cuales el Tao no ha hecho más que cambiar de nombre y de jeroglíficos, sirviendo con frecuencia de base a teorías y prácticas supersticiosas…"[7]. Para

[5] *Ibidem*, p. 389.
[6] *Ibidem*, pp. 389-390.
[7] *Ibidem*, p. 390.

sustentar su planteamiento cita los Vedas, y enuncia los nombres de sus doctrinarios, Patandjali y Kapila, llegando así a la identificación del recurso del Ente como mera especulación al servicio de las creencias dominantes.

Luego pasa a referir la filosofía griega con el señalamiento de que se apropió elementos de la cultura hindú, desde Pitágoras hasta Aristóteles; le niega novedad filosófica alguna a Platón, excepto el reconocimiento a su brillante estilo literario y apunta que San Juan fue quien admitió su doctrina como base filosófica del cristianismo por considerar: "… El Ente es creador, como creador es el verbo, el logos"[8]. A quien dedica mayor atención en su exposición es a Aristóteles por procurar bases científicas a la explicación de la causa primera, que permitirá convertirlo en el modelo para que los metafísicos eviten las cadenas del dogma. Explica como fundamento de su sistema la respuesta a la pregunta: "… ¿qué cosa es el ser? se reduce a esta otra cuestión: ¿qué cosa es la sustancia?... La sustancia de un ser es… su esencia, su idea universal, su carácter genérico, o el mismo sujeto de la cosa… la sustancia debe ser ante todo el sujeto primitivo… no es atributo de nada… La sustancia es un principio y una causa…"[9].

Así nació, en la perspectiva de *El Nigromante*, el estudio sistemático de la metafísica en el mundo griego, que resultó muy útil al cristianismo; los filósofos modernos continuaron la vía aristotélica como Baruk Spinoza y la escuela alemana acaudillada por Emmanuel Kant y cuyos discípulos dejaron rastro obscuro en el desarrollo de las ciencias. Entonces Ignacio Ramírez

[8] *Ibidem*, p. 390.
[9] *Ibidem*, pp. 290-391.

vuelve a la carga para evidenciar la inutilidad de la metafísica y, en consecuencia, la infertilidad de la filosofía escolástica al valorar:

> … que la metafísica nace de la revelación, de la poesía, de la abstracción y de las hipótesis. La metafísica religiosa supone un Dios… y trata de explicarlo por medio de los fenómenos físicos; empresa imposible, porque el dogma pugna con la ciencia. La metafísica poética busca con la imaginación el origen del universo, y encontrada la duda, la cubre de flores. La metafísica por medio de las abstracciones, se entretiene en formular clasificaciones, que por generales y vagas nada explica, y no presenta ningún servicio a los descubrimientos que se dividen el dominio de las ciencias. Y la metafísica hipotética se derriba con sólo negarle la hipótesis.[10]

Su análisis acerca de las expresiones de los discursos metafísicos que distingue pone de manifiesto la descalificación de este tipo de saber por ser producto de mera especulación. De hecho, anticipa argumentos cercanos al positivismo y cuyos corifeos llevarán a desaparecer esta disciplina de la enseñanza filosófica en la Escuela Nacional Preparatoria, creada por la Ley Orgánica de Instrucción Pública en el Distrito Federal, promulgada por Benito Juárez el 2 de diciembre del 1867, dos meses después de la publicación del artículo en comento.

En el penúltimo párrafo de su texto pondera: "Si se observa con cuidado todo sistema metafísico, se reduce a un tejido de suposiciones… si se quiere que el alumno conozca lo mejor sobre la materia, enseñénsele unos cuantos libros de Aristóteles: si tiene vocación

[10] *Ibidem*, p. 391.

para perder el tiempo, se le habrá puesto en el mejor camino"[11]. De manera que la crítica puntual de Ignacio Ramírez a la metafísica y por extensión a la filosofía escolástica estriba en mostrar sus saberes como conjeturas. Claro su combate estaba orientado a evidenciar lo obsoleto de la educación escolástica, en argumentar la necesidad de sustituirla por conocimientos benéficos como los científicos, pues los tiempos así lo exigían, para vislumbrar y forjar una nueva época en la vida nacional.

Concluye de manera claridosa sobre la propuesta de excluirla del sistema educativo:

> Pero, ¿no es una desgracia para la juventud ocuparla un año en suponer que existe el Ente, y suponerle al Ente todo lo que se le antoja?... Los trabajos abstractos e hipotéticos sobre la causa primera, no solamente tratándose del origen del universo, sino en todas materias, conducen a los más opuestos absurdos, uno es el punto de partida para los metafísicos: la lógica los guía, en lo que no es posible que se pongan de acuerdo, es en el rumbo… El terreno es tan estéril, que no han sido más felices los ensayos de una metafísica fundada en la física, como la formulada por la escuela de Locke y Condillac, ni los de una metafísica matemática como la de Augusto Comte…[12]

Así esboza una tibia alerta acerca de la posible permanencia de la metafísica en el proyecto de educación positivista, pues con cierto sarcasmo termina considerando los fracasos de planteamientos como la metafísica matemática de Augusto Comte, ciertamente la ley

[11] *Ibidem*, p. 391.
[12] *Ibidem*, p. 392.

juarista mencionada, de raigambre positivista, excluyó el curso de metafísica de los estudios preparatorianos.

El artículo delata su idea de filosofía como saber racional, puesta al servicio de exigencias históricas, especialmente utilizada por las religiones. En el caso de la tradición occidental apunta que la convirtieron en sierva de la teología y la desarrollaron como escolástica donde la metafísica se erigió en la principal disciplina filosófica a promover. Su propuesta de rechazo a la permanencia del curso de metafísica y las críticas que le hizo no derivan en pensar su exclusión en el cultivo del saber, lo ilustra así: "… hablo de las naciones civilizadas donde la metafísica prepara el campo a la filosofía"[13], con lo cual la reivindica como antecedente en el cultivo fructífero de la filosofía.

El análisis aplicado en radiografiar la idea y trayectoria de la metafísica le permitieron vislumbrar otra concepción de la filosofía como saber útil, esclarecedora de la realidad al sustentar: "El filósofo debe ver con toda clase de ojos y de anteojos, debe palpar la realidad toda entera"[14]. En efecto, con dicha perspectiva epistemológica deben revisarse sus estudios, planteamientos, propuestas y reflexiones sobre distintos aspectos de la vida nacional. Pues en ellos emerge y se fundamenta su praxis filosófica al vincularla con los problemas de la realidad que le tocó vivir para enfrentarlos racional y críticamente, o sea filosóficamente. Así legitimó su vocación humanista y su liberalismo radical.

[13] Ignacio Ramírez, "La religión de los griegos", en *Ensayos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca del Estudiante Universitario 49, 1994, p. 103.

[14] Ignacio Ramírez, "Un nuevo aspecto de la cuestión", en *Ibidem*, p. 124.

En fin, los atisbos intelectuales de *El Nigromante* justifican identificarlo como el Voltaire de México, inspirador de Constitución de 1857, símbolo de La Reforma, labró una posición de liberal radical. Concluyo con mi apreciación sobre sus acciones e ideario en el desempeño de sus encomiendas públicas, tanto de representante popular como funcionario, que lo hizo con estricto apego a la legalidad y con la divisa de gobernar para servir a los habitantes del país, en particular a las mayorías desposeídas. De modo que la filosofía se convirtió en fuente de su pensamiento e inspirador de su conducta pública, al conducirse con principios éticos, por lo cual resulta aceptable ubicarlo como paradigma de político en la concepción platónica, de filósofo-gobernante o gobernante-filósofo[15], pero que es parte de la tradición de la filosofía política práctica de raigambre milenaria en México, de actuar con vocación de servicio, con honestidad y rectitud, al incardinar en la política los ideales humanos. Así Ignacio Ramírez trastocó a la filosofía en praxis.

Bibliografía

Altamirano, Ignacio Manuel, *Biografía de Ignacio Ramírez*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1977.

Loreto Benítez, Salvador, "Ignacio Ramírez, su interés científico y filosófico", en *Ciencia ergo-sum*, vol. 25, núm. 2, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2018.

[15] Salvador Loreto Benítez, "Ignacio Ramírez, su interés científico y filosófico", en *Ciencia ergo-sum*, vol. 25, núm. 2, Universidad Autónoma del Estado de México, 2018.

Ramírez, Ignacio, "La religión de los griegos", *Ensayos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca del Estudiante Universitario 49, 1994.

Ramírez, Ignacio, "Un nuevo aspecto de la cuestión", *Ensayos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca del Estudiante Universitario 49, 1994.

Ramírez, Ignacio "Los estudios metafísicos", Carmen Rovira (comp)., *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, Tomo I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Lecturas Universitarias 41, 1998.

UNA NUEVA FORMA DE PENSAR ANTE LA ENTRADA DE LA MODERNIDAD MEXICANA DEL SIGLO XIX

Jorge Corona García Piña

Introducción

La finalidad del siguiente trabajo es presentar cómo se fue construyendo una nueva forma de pensar, durante la entrada del capitalismo de Estado y la modernidad mexicana, a través de la selección de artículos en las publicaciones periódicas de la segunda mitad del siglo XIX. Para tal caso, primero expondremos, de manera muy breve, la ideología que predominaba durante la época colonial para, posteriormente, mostrar los cambios que se fueron imponiendo con el nuevo modelo económico-político que desplazaba al viejo modelo monárquico europeo y que dan cuenta en las publicaciones como *La Abeja* y *La Cruz*. Por último, estableceré, a manera de conclusión, el papel que juegan las publicaciones en la construcción de una forma de pensar y estilo de vida. En donde tiene un gran peso la base económica para orientar la manera de ser.

De cómo se formó un pensamiento colonial

Existen relativamente pocas publicaciones periódicas durante la época colonial que nos expongan de una manera clara y precisa, el cómo sentía y pensaba la gente

común en ese periodo de la historia. En la capital de la Nueva España sabemos que se leía el *Mercurio histórico y político* (1797) y el *Mercurio de España* (1784), que llegaban de Madrid con noticias del Imperio, pero la primera publicación editada en la capital fue el *Diario de México* (1805) que si bien tenía noticias locales me parece resulta un tanto insuficiente para hacerse una idea precisa de cómo se formaba el pensamiento colonial. Por diversas fuentes filosóficas, históricas y literarias podemos afirmar que la ideología colonial dominante era teológica-conservadora. De tal modo que, la estructura institucional, gobierno-iglesia, donde se montaba todo el mundo colonial determinaba en gran parte la manera de ser de los súbditos de la Corona.

Por su parte la estructura económica que sustentaba este complejo mundo colonial estaba basada en la explotación minera destinada a la exportación y en una producción más bien artesanal destinada para un mercado local. Las decisiones políticas provenían, básicamente, de la Corona y los Virreyes, al mismo tiempo la sociedad estaba jerarquizada en castas. Como es de suponer la Iglesia ejercía un aplastante poder ideológico, derivado de siglos de adoctrinamiento religioso sobre las masas populares, por lo que en términos morales los obispos y curas eran los ejes axiológicos de lo que se consideraba como "bueno" y lo "malo" en la sociedad.

En las últimas décadas del siglo XVIII, y con los primeros años del siglo XIX, las instituciones coloniales se encontraban tan desgastadas por la corrupción que se introdujeron reformas para evitar el colapso del mundo colonial. Así, las reformas, llamadas Borbónicas, intentaron corregir abusos pero no tuvieron el efecto esperado y finalmente el mundo colonial se desplomó, por lo que se iniciaron los procesos de independencia a lo

largo de todo el continente americano. Al mismo tiempo se originó un proceso de expansión de capital a nivel internacional que busca explotar recursos naturales, acelerar la producción y elaborar mercancías para destinarlas a un mercado global. Todo esto en nombre del progreso y la civilización. Estados Unidos de América encabezó está expansión de capitales a nivel continental, en la segunda década del siglo XIX, con su famosa Doctrina Monroe y el Destino Manifiesto.

Pero ¿cómo era la vida cotidiana del trabajador en la época colonial? ¿Qué pensaban los trabajadores? ¿Cuáles eran sus creencias? En términos económicos como no existía una producción en masa, y por lo mismo un mercado global, por lo que la producción era de tipo artesanal y local. El pensamiento era más bien localista y limitado. El artesano trabajaba en talleres gremiales para sobrevivir, no existía como tal una plusvalía del capital. Por lo que podemos conocer en la prensa de la época la vida transcurría en trabajar la jornada diaria para poder sobrevivir, el alcoholismo era frecuente por la cantidad de pulquerías en la ciudad y gran parta de la población vivía en las haciendas. La vida transcurría de manera lenta y el futuro tenía poco sentido como proyecto de vida. Las personas se casaban jóvenes, trabajaban, tenían hijos y morían pronto. La mayoría moría antes de cumplir los 40 años, por lo que si pasaban de esa edad se era ya un anciano. En política no había una participación democrática, por lo que se asumía la superioridad del gobernante, el dueño del taller, el hacendado o el capataz, todos estos junto con los curas eran las autoridades indiscutibles.

Una vez consumada la Guerra de Independencia en 1821, la disputa política por la hegemonía del Estado se dio entre conservadores y liberales. Con el fin de

la segunda Monarquía y con la restauración de la República se facilitó la introducción de empresas privadas para la explotación y producción de mercancías para un mercado global. En términos generales esto provocó toda una revolución laboral, ya que el artesano pasó a ser el obrero asalariado y el peón de la hacienda pasó a ser el campesino independiente.

Con toda seguridad esta etapa de la historia resulta mucho más compleja que este breve resumen, pero lo que me interesa recalcar es la generalidad del proceso, donde hubo muchas resistencias y contradicciones internas cuando se comenzó a introducir el capitalismo de Estado. Todo esto lo podemos rastrear en muchos de los artículos de la prensa decimonónica. Al final, las resistencias y contradicciones fueron adaptadas al nuevo modelo y el pensamiento colonial se fusionó con la modernidad capitalista. La primera modernidad se inicia desde la conquista pero es aquí en el siglo XIX cuando se perfecciona la explotación, dado que se pasa de una dominación por las armas a la dominación de las mentes. La prensa conservadora y liberal nos prueba de este complejo proceso.

En resumen: el nuevo modelo capitalista exigía una nueva forma de pensar, dejando atrás el anacrónico pensamiento teológico-colonial, por lo que los contenidos temáticos de algunas de las publicaciones periódicas tenían una tendencia al progreso y la civilización occidental. La idea era conformar un Ciudadano Moderno, libre de los dogmas del pasado y apto para una nueva forma de vida. Por otra parte, las publicaciones de corte conservador mantuvieron una feroz crítica y resistencia a los cambios, anhelando por un pasado que no regresaría jamás, pero de alguna forma supie-

ron adaptarse a las nuevas necesidades que el sistema exigía.

La imposición de nuevos valores.

Una vez establecido el contexto pasemos a analizar cómo fue recibido el cambio y cómo se impusieron nuevos valores en la población. La revista *La Abeja*, de corte progresista y liberal, apareció en diciembre de 1874 donde se presentaba como una "publicación bisemanal con conocimientos útiles dedicada a la clase obrera e industrial".

La revista fue editada por J. M. Aguilar Ortiz y el número prospecto fue de diciembre de 1874 para seguir con el número 1 el día 2 de enero de 1875. Los contenidos temáticos son muy variados e interesantes donde se incluyen artículos con títulos como: "Agua contra la jaqueca", "Altura de las principales montañas del mundo", "Billete curioso", "Caso raro de envenenamiento", "Curiosidades científicas", "Definiciones de lo bello", "El placer del desprecio de los placeres", "Simplificación de la vida", "La conveniencia de casarse con una mujer fea", etc.

Como decíamos los artículos son muy variados porque suponemos tenían la intensión de llamar la atención de un amplio público. Por lo general los contenidos se orientaban a temas útiles y de interés general, donde se incluían artículos literarios como: poemas, cuentos, relatos, reflexiones morales, temas de divulgación científica, posiciones político-jurídicas, consejos a los trabajadores, cursos prácticos de dibujo, derechos y medicina preventiva.

El primer número de la revista está fechado el día 2 de enero de 1875. El artículo principal que aparece en

la primera plana se titula: "Consejos a los artesanos", y comienza con la frase: "El primer y más saludable de todos los consejos que nos proponemos dar a nuestros artesanos es, que no jueguen a la lotería"[1]. La idea central del artículo era que no se consigue riqueza y prosperidad por medio de la suerte. Los juegos de azar de no son, ninguna manera, el medio más adecuado para salir de la pobreza. En tal caso, siempre tiene que ser el esfuerzo y el trabajo de todos los días lo que saque el trabajador de la miseria.

¿Por qué el juego de azar es tan malo en este contexto? La respuesta tiene que ver con los valores que se querían promover ante la introducción de un modelo económico que vanagloria el esfuerzo y el trabajo como medio primordial para generar riqueza. El capitalismo requería de un sujeto activo y trabajador que produjera plusvalía e incrementara el capital. Un sujeto flojo, perezoso, holgazán y vicioso resultaba inservible para un sistema donde la producción era lo más importante y donde el tiempo se medía en dinero.

Según podemos leer en la *Gaceta de Policía* de 1868-1869 las calles de la Ciudad de México estaban repletas de vagos, viciosos y malvivientes que llenaban las Comisarias. Así, mientras que el capitalismo necesitaba gente trabajadora y productiva, para poder explotar en la industria, los códigos de la época tipificaron como delitos la vagancia y la embriaguez.

Por esa razón ser flojo y borrachín estaba mal visto, no sólo desde la moralidad, era, además, un delito penal que se castigaba con la cárcel. La parte de novedades que aparece en la *Gaceta de Policía* nos mues-

[1] Idelfonso Estrada y Zenea, 2 de enero 1875, "Consejo a los artesanos" *La Abeja*, Tomo 1, Número 1, p. 1

tra que los delitos más recurrentes día con día eran por motivos de vagancia, embriaguez, delitos por orinar y defecar en vía pública, delitos sexuales y desde luego el robo. Todos estos males tenían que ser combatidos y el impulso venía de la introducción del modelo de capitalismo de Estado que exigía una nueva forma de pensar. Robar atentaba contra la propiedad privada por lo que había que combatir a quien se beneficiaba del esfuerzo ajeno. Orinar y defecar en la vía pública atentaba contra la salud de la población y una población enferma resultaba poco útil para incrustarla al mercado laboral. Lo mismo que el delito de embriaguez que mantenía a la gente pasiva y aletargada imposibilitando su capacidad intelectual y física de trabajar y emprender negocios.

Bajo este panorama no resulta extraño que la revista *La Abeja* estableciera una apología del trabajo como forma de sobrevivir y además como construcción y dignificación del ser humano. Los juegos de azar, como una forma hacer fortuna, estaban estigmatizados ya que eran vistos como una extensión de la vagancia con una variante afortunada si es que se ganaba algo.

Por otra parte, la revista estaba orientada a los intereses de los trabajadores y de manera particular con las Sociedades de Socorros Mutuos, organizaciones que son el antecedente del sindicalismo moderno, por esa razón tiene un marcado aire de moralidad cristiana donde valores como la solidaridad, ayuda mutua y el apoyo gremial eran la constante.

En ocasiones los valores progresistas estaban en abierta contradicción con los valores más bien tradicionales. Así, mientras el capitalismo requería de una mentalidad laboriosa, emprendedora y dinámica, por otra parte, también se requería de un sujeto ambicioso, egoísta y explotador. Estas cualidades se oponían

abiertamente con los tradicionales valores católicos de fraternidad, caridad y misericordia. Por tanto se promovía el egoísmo y afán de lucro pero se tenía que ser caritativo con los pobres, se considera bueno trabajar pero se establecían jornadas de trabajo inhumanas.

La imposición de valores progresistas, sobre los tradicionales coloniales, dependía del tipo de Estado que se quería construir. La tendencia global exigía un Estado moderno con un pensamiento democrático-liberal, donde se pedían un ciudadano con una base de conocimientos mínimos de política, economía, derecho, ciencia y literatura aun cuando pocos en el país sabían leer. Así, el capitalismo se fundó a partir de resistencias y contradicciones por lo que si algún valor, por ejemplo el egoísmo, resultaba útil para la reproducción del capital entonces se promovían como un valor supremo sobre valores católicos como la piedad o la caridad.

En tal caso esta idea que está en boca de mucha gente de que: "se es pobre porque se quiere" viene del hecho de establecer una moral más bien egoísta donde el valor supremo del hombre es su capacidad para generar riqueza material por encima de todo lo demás. Según esta absurda creencia basta con trabajar de sol a sol para hacerse rico, sin considerar que existen cientos de miles de trabajadores que hacen eso todos los días y siguen siendo pobres hasta el final de sus vidas. Además de creer que todo el mundo tiene la misma posibilidad física e intelectual de hacerse rico a partir de su propio esfuerzo y de esta manera ascender en la escala social. Una y otra vez la realidad desmiente el mito de que el sujeto, por más trabajador que sea, se encuentra atrapado en una estructura económica explotadora que le imposibilitará salir de condición de precariedad social.

Para el sistema basta con que el sujeto crea que puede cambiar su situación y de esta manera continuar con la reproducción del sistema de manera indefinida. Durante el siglo XIX se sentaron las bases de esta forma de pensar en México. De tal manera que incluso instituciones extremadamente conservadoras, como la Iglesia Católica, tuvieron que adaptar sus principios a las necesidades del capital. Dentro de las numerosas publicaciones como: *El Defensor de la Católico* (1872), *El Defensor de la Religión* (1830), *El Pájaro Verde* (1877), *El Pensamiento Católico* (1873), *El Tiempo* (1846), entre otros, podemos observar la manera en que se fueron alineando a los grupos de poder económico.

La asimilación de los valores católicos para la reproducción del capital.

Dentro de las publicaciones religiosas podemos mencionar el periódico *La Cruz*, vocero ultraconservador de la Iglesia Católica, que defendía los valores cristianos de lo que consideraban ellos eran los errores del Estado, aunque, claro está, sin cuestionar la injusticia y explotación del capital.

El primer número del periódico aparece el 1º de noviembre de 1885, con un ejemplar prospecto, donde establecen su objetivo principal de la siguiente forma: "Vamos a luchar con el poder de la verdad y el esfuerzo de la fe: vamos a sostener una lucha religiosa y moral"[2].

La lucha religiosa y moral, a la que hace referencia, era dirigida contra algunos de los cambios que se operaban en el Estado como la disminuían de su poder en materia económica y política. Con la desamortiza-

[2] Editorial, 1º de noviembre de 1885, "Controversias", *La Cruz*, tomo 1, número 1, p. 2

ción de los bienes del clero, por el gobierno juarista, la Iglesia vio disminuido su poder material que desembocaría tiempo después con llamada Guerra Cristera. Pese al golpe económico-político que sufrieron, la Iglesia Católica continuó siendo un poder en materia ideológico-espiritual entre la población más necesitada.

Si revisamos la prensa conservadora de la segunda mitad del siglo XIX nos daremos cuenta que casi no hay referencias a la explotación de las masas y, sin embargo, lo que si podemos constatar son las abundantes críticas contra las políticas liberales que afectaban los intereses eclesiásticos. *La Cruz*, por ejemplo, establecía un esquema organizativo en 4 secciones editoriales donde exponían su ideología conservadora a manera de enseñanzas morales. El periódico resultaba muy didáctico y fácil de leer para los lectores, además de que su exposición resultaba clara y muy amena, pese a la densidad de los temas teológicos que manejaba.

Como decíamos, el periódico se componía de 4 secciones: 1) exposición de la doctrina de la iglesia; 2) rebatir errores contra la doctrina; 3) temas literarios y 4) noticias y controversias sobre la República. Donde en este último punto aclaraban: no somos enemigos de los liberales y demócratas sino de los anti-clericales e impíos.

De las 4 secciones de artículos que tenía el periódico la más interesante y llamativa era la 2 -rebatir errores- por su constante carácter polémico contra los herejes. En el primer número exponía la necedad e insensatez de los políticos de fundar un gobierno sin religión:

> "En los discursos cívicos, en los artículos de periódicos, y hasta en documentos que pueden llamarse oficiales, vemos que el genio de la impiedad asoma

> la cabeza en ademán terrible y amenazador aprovechando la lamentable crisis en que se halla envuelta la patria[3]".

Desde este punto de vista, y siguiendo la línea editorial de *La Cruz,* un Estado que no consideraba la religión como una forma de convivencia moral, y que sólo aplicaba los principios republicanos y democráticos era un gobierno sumido en el error. Más adelante sigue:

> "¡Cuántos crímenes se han perpetrado a nombre de la libertad democrática! ¡Cuánta sangre y cuántas lagrimas ha hecho derramar el puñal demagógico! Y sin embargo, la democracia y la libertad son el ídolo de los reformadores modernos, de esos mismos que ultrajan al sacerdote católico y piden su exterminio…"[4]

Todas las publicaciones católicas, desde un principio, determinaron, a partir de una posición maniquea, quienes eran los "buenos" y quienes eran los "malos" en el Estado mexicano. Cuando en realidad, y siguiendo una línea de pensamiento aristotélico, los buenos y malos son los menos. La mayoría de la gente, llámense políticos y religiosos, están en un punto medio en relación a la moral. La determinación de los actos de un ciudadano dependen muchas veces de la situación o el rol que se tenga en el ámbito de la estructura social. Pero la Iglesia Católica no tenía dudas en plantear como enemigos del clero a todo aquel que atentará contra sus intereses.

[3] Véase: Editorial, 1º de noviembre de 1885, "Controversias", *La Cruz*, tomo 1, número 1, p. 12.

[4] Véase: Editorial, 1º de noviembre de 1885, "Confrontaciones", *La Cruz,* tomo 1, número 1, p. 13.

La Cruz establecía quienes eran los enemigos del Estado en nombre de unos principios religiosos que operaban de manera selectiva, ya que no hay una crítica sistemática contra la explotación del capital que operaba de manera impune. Las jornadas de 12 horas, la insalubridad laboral, la explotación de un trabajo mecánico, la paupérrima paga por jornada, los malos tratos por parte de dueños de la industria, la precariedad en la vida cotidiana, para eso no hay comentarios críticos.

A pesar de esos los sacerdotes son la personificación de:

> "todas las verdades, de todas las virtudes, de todos los progresos que ama y respeta la humanidad… siempre le veremos recibiendo al hombre al nacer, sosteniéndole y amparándole en las tempestades de la vida, y acompañándole hasta el sepulcro: siempre le veremos colocado como mediador entre los enemigos apaciguando sus rencores, defendiendo al débil contra los desmanes del poderoso…"[5]

La Iglesia siempre ha sido una institución que resulta muy atenta para ver los males que tiene gobierno y miope para ver los males que genera el sistema económico en la sociedad. Las publicaciones conservadoras del siglo XIX son la prueba de una doble moral que se extiende a los medios de comunicación de hoy en día.

Conclusiones

En este brevísimo ensayo he querido mostrar 3 cosas en torno a la introducción del capitalismo de Estado en México, durante la segunda mitad del siglo XIX, la primera que algunas publicaciones de corte progresis-

[5] P.14

tas, al aparecer, se adaptaron al capitalismo de Estado enseñando al trabajador a convivir con la explotación. Caso concreto de *La Abeja* que fue una publicación, es este sentido, poco rebelde y casi nada combativa. Segundo, que las publicaciones conservadoras criticaron las políticas en torno a la república y la democracia pero nada sobre el capital que explotaba a sus feligreses. Caso concreto de *La Cruz* que si bien resultaba un periódico crítico del gobierno en lo moral era selectivo y cómplice de la exploración económica. Y tercero, que los valores morales que sostenían, tanto progresistas como conservadores, estaban supeditados a los intereses económicos capital. La idea de marxista de que no es la conciencia la que determina la vida sino la vida la que determina la conciencia, parece tener más peso aquí que la idea contraría de es la conciencia la que determina lo que queremos ser.

Esta conclusión resulta ser una primera impresión de la lectura de la revista *La Abeja,* el periódico *La Cruz* y *La Gaceta de Policía* afortunadamente las publicaciones de esa época son numerosas y se puede ampliar el análisis sobre como afrontaron las publicaciones periódicas esta penetración del capitalismo de Estado y la Modernidad de la época. Por ahora, la tesis que más se sostiene, según creo, me parece es una tendencia progresista-adaptativa contra conservadora-crítica, y le añado hipócrita, pero haciendo más lecturas de la prensa las cosas pueden cambiar.

Bibliografía

La Abeja, Revista bisemanal de conocimientos útiles dedicada a la clase obrera e industrial, 1874-1875,

México, J. M. Aguilar Ortiz editor, Imprenta de Flores y Monsalve, calle De la perpetua numero 84.

La Cruz. Periódico esclusivamente (sic) religioso. 1855-1856, México, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, Calle Cadena número 13.

Gaceta de Policía 1868-1869, Periódico destinado esclusivamente (sic) a promover las mejoras de las ramas judiciales, administrativas y de policía en el Distrito Federal, México, Imprenta del Tecpam.

JUSTO SIERRA Y SU "FILOSOFÍA DE LA HISTORIA" A PARTIR DE LA ANTIGÜEDAD

Francisco Miguel Ortiz-Delgado[1]

El análisis de Justo Sierra Méndez (1848-1912) como un historiador *mundial* y como un "filósofo de la historia" es prácticamente inexistente dentro de los especialistas que estudian al intelectual denominado "maestro de América". En contraste a este "estado de la cuestión", en el presente breve texto exploraré la "filosofía de la historia" de Sierra a partir de sus deliberaciones como historiador del mundo antiguo.

Estableceré cómo Sierra es "filósofo de la historia" a partir de sus reflexiones sobre la historia de la Antigüedad que nos provee en su *Compendio de Historia de la Antigüedad*[2] aparecido en 1880. Este *Compendio*, además, también es un texto de Sierra que no ha sido analizado por los expertos en el autor (hasta donde sé, no hay publicado un solo estudio académico, filosófico o no, especializado en tal libro). Antes de comenzar con la reflexión sobre el pensamiento del intelectual

[1] El presente texto es un producto de la estancia posdoctoral realizada en el Departamento de Estudios Políticos y Sociales y el Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad de Guadalajara, subvencionada por la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación y titulada "La resignificación de la 'historia mundial' y la historiografía sobre el imperialismo".

[2] Por razones de brevedad, me referiré a esta obra como "*Compendio*", a partir de aquí.

campechano, expongo de forma somera qué es lo que se ha entendido por "filosofía de la historia" y a qué me referiré con "filosofía de la historia" de Sierra.

¿Qué puede ser "filosofía de la historia"?

En 1951 el filósofo William Henry Walsh reconoce la existencia de dos tipos de "filosofía de la historia", a saber, la "filosofía especulativa de la historia" y la "filosofía crítica de la historia" o "filosofía analítica de la historia". La primera tiene como objetivo el "descubrir el sentido y finalidad de todo el proceso histórico" y "escribir una exposición del curso detallado de los acontecimientos históricos de tal suerte que quedarán de manifiesto su 'verdadero' sentido y su 'esencial' racionalidad".[3] La segunda reflexiona y estudia a la "disciplina de la historia", especialmente en relación con la "verdad y hecho", con la "objetividad histórica", con "la explicación", etc.[4]

Frank Ankersmit, por su parte, divide a la "filosofía de la historia" en "filosofía cognitivista de la historia" y "filosofía existencialista de la historia", donde la primera es el análisis de la representación de la historia y la segunda es el análisis de la experiencia histórica.[5] Para el filósofo Jorge E. Gracia, la "filosofía especulativa de la historia", también llamada "filosofía sustantiva de la historia", "se ocupa de la manera en que

[3] Walsh, W. H., *Introducción a la filosofía de la historia*, México, Siglo Veintiuno, 1978, pp. 142-143.

[4] Ídem, pp. 12-20.

[5] Véase Tamm, Marek/ Zeleňák, Eugen, "In a Parallel World: An Introduction to Frank Ankersmit's Philosophy of History", *Journal of the Philosophy of History* 12, 2018, pp. 325-344.

los acontecimientos históricos en general, no los acontecimientos particulares, se desenvuelven; también se ocupa de cómo éstos se relacionan y de las fuerzas que producen el cambio y el desarrollo".[6] Para Jerzy Topolski la "filosofía crítica/analítica de la historia", en cambio, reflexiona particularmente sobre 1) "las operaciones cognoscitivas en la investigación" de la historia, 2) "los resultados de la investigación" sobre la historia y 3) "la historia en el sentido de los «hechos pasados»" como objeto de la "disciplina de la historia".[7] Además, la "filosofía analítica de la historia", a diferencia de la "especulativa", se enfoca en la labor del historiador: busca la "construcción de modelos de explicación ideales cuya pretensión es dar cuenta de lo que hacen, o deben de hacer, los historiadores".[8]

Por nuestra parte, hemos dividido a la "filosofía de la historia" en cuatro variantes: A) la filosofía de la Trans-Historia, B) la filosofía de la anti-Trans-Historia, C) la filosofía de la representación de la historia y D) la filosofía de la jistoría. Donde A) consiste en la "sustentación de la existencia de una TransHistoria" y donde Trans-Historia es "la totalidad de la historia interpretada como poseedora de un sentido y una lógica (ontológicas) específicos, los cuales abarcan más que el pasado al proyectarse hacia el presente y el futuro".[9] Tenemos

[6] Gracia, J. J. E., *La filosofía y su historia*, México, UNAM, 1998, pp. 91-92.

[7] Topolski, J., *Metodología de la historia*. María Luisa Rodríguez Tapia, trad., Madrid, Cátedra, 1985, p. 36.

[8] Yturbe, C., "El conocimiento histórico", en *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 207-209.

[9] Ortiz-Delgado, F. M., *Imperio, virtud e historia trascendental en Roma*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/LibrObjeto, 2025, pp. 50-51.

que B), por sus parte, es la "sustentación filosófica de la inexistencia de cualesquiera Trans-Historias".[10] En cuanto a C), consiste en la "especulación filosófica en torno a la ética, la estética, la política, la antropología, la psicología, etc., de la creación, contenido y/o impacto, de cualquier tipo de representación de la historia".[11] Y donde D) es la "especulación filosófica en torno a la epistemología de la jistoría y en torno a la logojistoría",[12] entendiendo "jistoría" como la "investigación […] de la historia que tiene como objetivo explicar el cómo y el porqué es que sucedió como sucedió la historia investigada y cuyo método básico de investigación consiste en […] a) utilización de todo tipo de fuentes […], b) corroboración de […] la autenticidad de cada una de las fuentes utilizadas y c) comparación de las fuentes",[13] y entendiendo a la logo-jistoría como el conocimiento obtenido a través de la investigación jistórica.

Así, en las siguientes líneas nos enfocaremos en demostrar que, a partir de sus reflexiones sobre la historia europea antigua, Sierra sigue A) *una filosofía de la Trans-Historia* la cual es equivalente a una "filosofía especulativa de la historia" *a la* Walsh y Gracia (por razones de espacio dejamos a un lado la exploración de la posibilidad del desarrollo de los otros tipos de "filosofías de la historia" en Sierra). En la subsiguien-

[10] Ortiz-Delgado, F. M., "Filosofías de la historia, historiografía/jistoriografía e imperialismo". Tesis doctoral. México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2020, p. 61.

[11] Ibidem.

[12] Ortiz-Delgado, F. M., *Imperio, virtud e historia trascendental en Roma,* op. cit., p. 397.

[13] Ortiz-Delgado, F. M., "Filosofías de la historia, historiografía/jistoriografía e imperialismo", op. cit., p. 29.

te sección apreciaremos cómo la filosofía de la Trans-Historia de Sierra, sostenida por el estudio de la historia de la Antigüedad, es comteana, spenceriana y lineal. Finalmente, en la última parte, reflexionaremos sobre cómo, a partir de la historia de la Roma antigua, Sierra vuelve a sustentar una filosofía de la Trans-Historia.

La filosofía de la Trans-Historia comteana y spenceriana de Sierra

Justo Sierra fue un historiador y filósofo de lo mundial quien construye su narración-interpretación del mundo a partir de una cronología de hechos mundiales rescatados de otras fuentes jistoriográficas,[14] asimismo compara estas fuentes y hace una crítica a las mismas, reforzando la evidencia de que fue un historiador riguroso. Pero Sierra también nos argumenta, como lo hiciera Augusto Comte,[15] que existen "leyes generales que nos

[14] Entendiendo a jistoriografía como el conjunto de textojistorías, y entendiendo a la textojistoría como el producto característico de cualquier historiador porque se trata de "una obra escrita, creada con un plan de coherencia y como una unidad, que contiene una narración-jistoría guía o principal, conformada por múltiples narración-jistorías y narración-historias supeditadas a ella. Donde por narración-jistoría entendemos narración-interpretación (oral o escrita) que es resultado de una indagación jistórica y, por ende, relata explica-interpreta cómo y porqué acontecieron como acontecieron los sucesos o hechos humanos" (Ortiz-Delgado, *La metafísica de los liberales*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2020, p. 22).

[15] La presente sección y la última siguen en líneas generales, considerándola como acertada, la interpretación que Karl Löwith hace sobre Comte como un filósofo que crea una "filosofía especulativa de la historia" de índole teleológica y, además, metafísica y teológica (pese a ser Comte un materialista): véase Löwith, *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1956, pp. 99-133.

rigen" (históricamente) a los humanos, lo que evidencia que estamos ante un filósofo de la Trans-Historia que concibe a la historia más allá del pasado *proyectándola hacia el presente y el futuro*.

Así, en su *Compendio*, Sierra emplea a la historia antigua de Egipto, de Persia, de Grecia, pero sobre todo la de Roma, para evidenciar que la historia humana siempre "avanza", siempre progresa, todo evoluciona hacia una (mejor) civilización. Ni siquiera la caída de Roma o las invasiones bárbaras de Europa en la Edad Media, eventos socialmente catastróficos, evitan el infalible Progreso *universal*. En efecto, Sierra encuentra una *ley* propia de la filosofía de la Trans-Historia positivista y evolucionista, en donde uno de los *telos* o fines de la "historia" es el que en toda sociedad exista un estrato dominante social el cual llevaría "hacia adelante", hacia el progreso a tal sociedad. Lo anterior evidencia que Sierra hace "filosofía especulativa de la historia" pues ésta, en palabras de Gracia, por igual se enfoca en el "descubrimiento de las leyes y los principios que gobiernan la historia, y éstos son, necesariamente, universales".[16]

Acorde con sus concepciones evolucionistas (comteana y spenceriana) de la "historia mundial" antigua, en su *Compendio* Sierra argumenta la existencia de una aristocracia sempiterna dentro de la "historia social" de *toda* entidad política. Cabe recordar aquí que la influencia de Comte y Spencer también es congruente y completamente evidente en este intelectual en su labor de historiador de México,[17] pues, en su *Evolución política del pueblo mexicano* también es identificable su

[16] Gracia, J. J. E., *La filosofía y su historia*, op. cit., p. 92.

[17] Véase Sierra, Justo, *Evolución política del pueblo mexicano*, México, Editorial Porrúa, 2009, pp. 217 y 282.

filosofía de la Trans-Historia positivista. La aristocracia es pues una "ley" ineludible en el devenir de cualquier sociedad, y su adaptabilidad es lo que hace posible tal existencia. Dice Sierra al respecto en su *Compendio*: "porque si bien es cierto que las sociedades no pueden vivir sin aristocracias, también lo es que estas sólo viven con la condición de transformarse incesantemente acomodándose a la sucesión de las necesidades sociales",[18] y esto también aplica, por supuesto, para la sociedad mexicana según su *Evolución política del pueblo mexicano*, como para cualesquiera sociedades. Las leyes generales sociales que encuentra Sierra en la Trans-Historia política mundial nos las va a especificar a través de una argumentación sobre un ciclo (político) de detentadores de poder que evidencia, para él, que indefectiblemente siempre existirá una "clase aristocrática" en el poder.

El mexicano hace eco de las teorías cíclicas de la filosofía política clásica acerca de los cambios de régimen o de tipo de gobierno/constitucionales, las cuales estimo como formas incipientes de filosofía de la Trans-Historia política, como lo son las de los filósofos/historiadores Platón,[19] Polibio (y su anaciclosis)[20] y Marco Tulio Cicerón (y su teoría a favor del régimen mixto, pero siempre dando primacía a una clase patricia

[18] Sierra, J., *Compendio de historia de la Antigüedad*, México, Imprenta de La Libertad, 1880, p. 239.

[19] Lintott, Andrew, "The Theory of the Mixed Constitution", en *Philosophia Togata II*, Jonathan Barnes, Miriam Griffin, eds., Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 74.

[20] Polibio, *Historias* VI, 4, 7-12.

como dominante),[21] cuando nos habla de la siguiente ley "sociológica-histórica":

> Efectivamente, el ensanche de las comunicaciones, es decir del comercio, el de la industria, en una palabra, el aumento de las necesidades y de los medios de satisfacerlas, creaba fuera de la nobleza tradicional, y en el seno de las clases trabajadoras, grupos de individuos ricos y poderosos, que, como ha sucedido en todas las épocas de la historia, fueron la vanguardia de las clases populares en la lucha contra la aristocracia, formando después una aristocracia nueva, combatida a su tiempo por la democracia y así en una repetición indefinida del mismo hecho bajo distintas formas, puesto que la existencia de una clase predominante o aristocracia es una ley ineludible de toda sociedad.[22]

El mexicano sigue plenamente el evolucionismo spenceriano (en su *Compendio* cita varias veces al libro *Sociology* de Spencer) y en su darwinismo social y con éstos explica el devenir de las sociedades primitivas: "del culto de los antepasados vino el de los espíritus, y de aquí la idolatría y el fetichismo con sus aberraciones; más aún, el culto de la naturaleza, del sol, de los astros, del mar, etc., es también una forma del culto de los antepasados, que perdió más que los otros los caracteres exteriores del original".[23]

En la filosofía de la Trans-Historia evolucionista de Sierra el *telos* de la historia es, por supuesto, el Progreso, y el devenir de la historia es muy claramen-

[21] Cicerón, *De re publica* 1, 42 y 3, 34; Sadek, M., "Mešana ustava (res publica mixta) pri Ciceronu", *Keria*, v. 2, n. 11, 2009, p. 36; Marquez, Xavier, "Cicero and the Stability of States", *History of Political Thought*, v. 33, n. 3, 2011, p. 421.

[22] Sierra, J., *Compendio*, op. cit., p. 120.

[23] Idem, p. 121.

te lineal y evolutivo. La linealidad causal, proveniente de su positivismo/evolucionismo, que Sierra ve en la historia humana la, deja muy clara en las siguientes reflexiones.

I) Sobre el ser humano primitivo señala que "Avanzó un grado su evolución cerebral, y el hombre se fabricó armas de piedra (Edad de la piedra tallada). El descubrimiento del modo de fuego fue obtener el origen de nuevas ideas".[24]

II) Argumenta la existencia del progreso lineal del ser humano primitivo y cita a dos historiadores de la Antigüedad como autoridades que evidencian la verdad del avance humano desde sociedad simples a complejas: "y en el testimonio de narradores como Herodoto y Strabon [sic], afirman que el primer estado de la horda humana, estado puramente zoológico, fue el de la promiscuidad".[25]

III) Sierra asevera, en completa coherencia con el positivismo de Comte,[26] que la última etapa del humano, la Positiva, verá desaparecer toda guerra paulatinamente y verá elevarse el papel de las mujeres en las actividades sociales. Sierra dice al respecto: "ley segura es la historia, que toda vez que el adelanto industrial ha dado un paso hacia su independencia de las castas guerreras, el puesto de la mujer en las familias ha ganado en dignidad".[27]

A través de I, II y III Sierra evidencia que ha "revelado", o ha corroborado, el plan descubierto por Comte y Spencer para la historia, a saber, ha descu-

[24] Ídem, p. 9.

[25] Ídem, p. 10.

[26] Véase Comte, Augusto, "Curso de filosofía positiva", en *La filosofía positiva*, México, Editorial Porrúa, 2003, pp. 38-40.

[27] Sierra, J., *Compendio*, op. cit., p. 14.

bierto lo que el filósofo italiano Benedetto Croce describe (despectivamente) como "*el Weltplan, el diseño del mundo desde su nacimiento hasta su muerte, o desde su entrada en el tiempo hasta su entrada en la eternidad*".[28] Y el descubrir tal plan "del mundo" a lo largo del devenir histórico, es la tarea que Croce describe que es por excelencia de la "filosofía especulativa de la historia".

Los hechos que son más propiamente históricos para Sierra son los transformadores, los que revolucionan política, social, cultural y/o científicamente al humano en general. Por ende, debo de especificar que su filosofía de la Trans-Historia es concretamente una filosofía de la Trans-Hito-Historia. Donde ésta interpreta especulativamente a la hito-historia o "el conjunto de hechos históricos interpretados, por cualesquiera personas, como los más importantes y/o transformadores del pasado humano en general o de un pasado humano en particular", como una Trans-Historia.[29]

El mexicano no reconoce como un hecho revolucionario el mero cambio político de la dinastía que gobierna en una región o nación; este cambio quizá sí pertenezca a la historia regional pero no pertenecerá a la historia mundial o, mejor dicho, a la Trans-Historia, si no evidencia la unidad que tiene el devenir histórico. Así, el campechano demuestra "una visión evolutiva-lineal del devenir histórico, así como [realiza] la exaltación de personajes clave que protagonizan algunos episodios históricos. Asimismo, se aprecia [sustentador

[28] Cursivas en el original. Croce, B., *La historia como hazaña de libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 132.

[29] Ortiz-Delgado, F. M., "Filosofías de la historia, historiografía/jistoriografía e imperialismo", op. cit., p. 47.

de] una visión teleológica […]".[30] De aquí que declare que "Fácil le fué á Kyros [Ciro] y á sus bravos persas apoderarse del trono de Astiages, que fue hecho cautivo. Pero esto, mas bien que como una revolución, debe mirarse como un cambio de dinastía",[31] esto es, el inicio de la dinastía Aqueménida en el Imperio Persa no es un cambio revolucionario mundial trans-hito-histórico sino sólo un hecho histórico regional. Pues, en definitiva, podemos apreciar que Sierra siempre permaneció en la búsqueda de la Unidad, del "gran plan", del sentido-orden unificado, que tiene el devenir trans-histórico, un objetivo esencial de la filosofía de la Trans-Historia pues para ésta "Historia no es más que el movimiento orientado por la unidad mediante representaciones e ideas de la unidad".[32]

La filosofía de la Trans-Historia a partir de Roma

Dentro de la historia de Roma identifica Sierra que existieron tres revoluciones sociopolíticas trascendentales, entendiendo a las "revoluciones" como *aceleraciones* de la indefectible "evolución" histórica de la sociedad humana. La más importante, de esas revoluciones fue un hecho revolucionario mundial, y fue el paso que Roma decidió, en contraste a todas las otras ciudades descendientes de indoeuropeos, *en contra* de quedarse siendo una mera ciudad-Estado (como las

[30] Bahena Aréchiga, Mario Jocsán. "Temas y aspectos comunes en la historiografía de la segunda mitad del siglo XIX", *Revista Notas Históricas y Geográficas* 22, 2019, p. 84.

[31] Sierra, J., *Compendio*, op. cit., p. 82.

[32] Jaspers, Karl, *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza, 1980, p. 132.

griegas o fenicias) y convertirse en un Estado imperial de proporciones mundiales. Pues, Roma no se limitó a "la organización de la ciudad y éste fue el secreto de su grandiosa fortuna; fue un fenómeno [revolucionario] de selección social".[33]

Para Sierra la segunda gran revolución fue el cambio de régimen romano de monarquía a república, que fue impulsada por los patricios y aconteció hacia el año 509 a.e.c. Tal cambio político, ocurrió porque "La nueva revolución impuso la necesidad de admitir en el seno del senado a los grandes plebeyos cuya voluntad deseaba captarse la monarquía".[34] La tercera revolución fue para Sierra el acontecimiento político ocurrido hacia el 495 a.e.c., a saber, el nacimiento de la institución romana del "tribunado" el cual fue un mecanismo que paulatina y auténticamente velaría por los intereses de los plebeyos.[35] Vemos pues cómo Roma evoluciona y progresa desde lo simple a lo complejo a través de saltos evolutivos, el más importante fue más lento y ocurrió entre los siglos VI y IV a.e.c., el segundo a finales del siglo VI a.e.c. y el tercero a principios del siglo V a.e.c., es decir, tuvieron que acontecer estos saltos evolutivos para que Roma se convirtieran a la postre en un Imperio civilizatorio de talla mundial entre los siglos III y I a.e.c.

Luego, para Sierra, de forma paralela a otra filosofía de la Trans-Historia como fue la hegeliana, tanto la historia del antiguo Egipto, como la de Fenicia, la de Grecia y la de Roma muestran el avance indefectible, imparable, infalible y lineal del Progreso y de la Civilización humana: "[...] así los egipcios, v. gr., tuvieron

[33] Sierra, J., *Compendio*, op. cit., p. 215.

[34] Ídem, p. 233.

[35] Ídem, pp. 234-235.

por herederos a los fenicios, a los helenos; éstos a los romanos, y los romanos a nosotros, y como todo el conjunto de pueblos en que nos hemos ocupado forma una humanidad, resulta que si muchos pueblos han pasado, la humanidad ha ido avanzando en cada uno de ellos".[36]

El campechano aseveró también, de forma tajante, que "la unificación del imperio romano, [fue] el hecho más importante quizá de la historia de la humanidad".[37] Hablar de la unificación del Estado antiguo romano como el hecho más importante de toda la historia (pasada, "presente" y "futura") es también una afirmación ontológica de la historia, por ende, parte de una "filosofía especulativa de la historia", tal y como la describió Dawid Rogacz quien nos dice que tal rama filosófica busca dilucidar "how the past influence the present and how it is connected with the future".[38]

Sierra nos dice que Marco Tulio Cicerón, una fuente primordial para los primeros tiempos de la Roma antigua (siglos VIII a VI a.e.c)., afirma que los romanos ya eran civilizados en tiempos de Rómulo (siglo VIII a.e.c)., y compara tal fuente con otras, a saber, con los escritos de Dionisio de Halicarnaso (s. I a.e.c). y de Polibio (s. III a.e.c)., quienes, dice, no informan nada similar a lo referido por Cicerón sobre los tiempos de Rómulo. Sierra concluye que Cicerón no es acertado en su comentario sobre el siglo VIII a.e.c., una conclusión a la

[36] Sierra, Justo, *Elementos de historia general*, 1888; citado en Sequera Meza, J. A., *Imágenes discursivas de la identidad mexicana en Altamirano, Sierra y Reyes,* México, Universidad Autónoma de Baja California Sur, 2013, p. 168.

[37] Sierra, J., *Compendio*, op. cit., p. 182.

[38] Rogacz, Dawid, "In the Shadow of the Decay. The Philosophy of History of Mencius and Xunzi", *Asian Studies*, v. 5, n. 1, 2017, p. 149.

que llegó mediante el cotejo de fuentes; de hecho, Sierra continúa más adelante citando fuentes secundarias temporalmente cercanas a él (B. G. Niebuhr, Kirchoff y T. Mommsen),[39] las cuales le secundan a sustentar su "filosofía sustancial de la historia" de Roma, como la definen Walsh, Gracia y otros. Es decir, en consonancia con nuestro análisis de su filosofía de la Trans-Historia, la lectura que podemos dar a la "refutación" de Cicerón por parte de Sierra es la siguiente: Sierra *tiene motivaciones ideológicas positivistas-comteanas para la refutación*, a saber, parece querer que veamos que la *civilización* romana fue algo que se adquirió paulatina y linealmente a través del tiempo y que fue incrementándose desde el siglo VIII hasta el I a.e.c. Lo anterior es, evidentemente, un objetivo propio de una filosofía de la Trans-Historia cuyo propósito (comteano lineal) es encontrar "una interpretación del curso real de los acontecimientos para mostrar que podía encontrarse en él un tipo especial de inteligibilidad".[40]

Aún más, para concluir, veamos cómo las palabras finales del *Compendio* evidencian la postura teleológica de Sierra y su fe inquebrantable en el Progreso, provenientes del positivismo, pero también del racionalismo de la Ilustración. Donde la teleología y el progresismo son cuestiones que esenciales de su filosofía de la Trans-Historia. En el final del *Compendio*, Sierra nos dice que la mismísima desaparición o caída del imponente y poderoso Imperio Romano no significó un retroceso para la Civilización (postura contraria a la de muchos historiadores) sino al contrario, fue lo que per-

[39] Sierra, J., *Compendio*, op. cit., p. 221.

[40] Walsh, W. H., *Introducción a la filosofía de la historia*, p. 142.

mitió la *futura* unidad humana global que se afianzaría con el Renacimiento.

Vemos así cómo trans-históricamente proyecta Sierra el pasado romano hacia el futuro: nos refiere, después de la caída de Roma quedó "un ala de aquel edificio [romano] inmenso: el imperio griego de Oriente […]. Esta fue una fortuna, porque […] supo defender largo tiempo el legado de la civilización y […] lo transmitió al Occidente, suscitando ese periodo capital en la historia del progreso humano que llamamos *Renacimiento*".[41]

Referencias

Bahena Aréchiga, M. J., "Temas y aspectos comunes en la historiografía de la segunda mitad del siglo XIX", *Revista Notas Históricas y Geográficas* 22, 2019, pp. 65-89.

Cicerón, M. T., *De re publica*, México, UNAM, 2010.

Comte, A., *La filosofía positiva*, México, Editorial Porrúa, 2003.

Croce, B., *La historia como hazaña de libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

Gracia, J. J. E., *La filosofía y su historia*, México, UNAM, 1998.

Jaspers, K., *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza, 1980.

Lintott, A., "The Theory of the Mixed Constitution", en *Philosophia Togata II*, Jonathan Barnes, Miriam Griffin, eds., Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 70-85.

Löwith, K., *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1956.

[41] Sierra, J., *Compendio*, op. cit., p. 387.

Marquez, X., "Cicero and the Stability of States", *History of Political Thought*, v. 33, n. 3, 2011, pp. 397-423.

Ortiz-Delgado, F. M., *Imperio, virtud e historia trascendental en Roma*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/LibrObjeto, 2025.

Ortiz-Delgado, F. M., "Filosofías de la historia, historiografía/jistoriografía e imperialismo". Tesis doctoral. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2020.

Ortiz-Delgado, F. M., *La metafísica de los liberales*, Aguascalientes, UAG, 2020.

Polibio, *Historias*, Madrid, Editorial Gredos, 1983.

Rogacz, D., "In the Shadow of the Decay. The Philosophy of History of Mencius and Xunzi", *Asian Studies*, v. 5, n. 1, 2017.

Sadek, M., "Mešana ustava (res publica mixta) pri Ciceronu", *Keria*, v. 2, n. 11, 2009, pp. 29-41.

Sequera Meza, J. A., *Imágenes discursivas de la identidad mexicana en Altamirano, Sierra y Reyes,* México, Universidad Autónoma de Baja California Sur, 2013.

Sierra, J., *Compendio de historia de la Antigüedad*, México, Imprenta de La Libertad, 1880.

Sierra, J., *Evolución política del pueblo mexicano*, México, Editorial Porrúa, 2009.

Tamm, M./ Zeleňák, E., "In a Parallel World: An Introduction to Frank Ankersmit's Philosophy of History", *Journal of the Philosophy of History* 12, 2018, pp. 325-344.

Topolski, J., *Metodología de la historia*. María Luisa Rodríguez Tapia, trad., Madrid, Cátedra, 1985.

Walsh, W. H., *Introducción a la filosofía de la historia*, México, Siglo Veintiuno, 1978.

Yturbe, C., "El conocimiento histórico", en *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 2005.

ORDEN PARA ALCANZAR PROGRESO

Xiutlaizin Isaura Jiménez Cruz

El 10 de abril de 1864, en el castillo de Miramar, el recién nombrado emperador Maximiliano I de México pronunció el siguiente juramento frente a la Comisión de Notables de su regencia, donde fiel a su orientación liberal (y religiosa) aseguraba total lealtad a su "nueva patria", con estas palabras: "Yo, Maximiliano, Emperador de México, juro a Dios por los santos Evangelios, procurar, por todos los medios que estén á mi alcance, el bienestar y prosperidad de la nación, defender su independencia, y conservar la integridad de su territorio"[1], promesa que llevó a cabo lo mejor posible durante los 3 años del imperio (1864-1867).

En el presente estudio pretendemos analizar su juicio condenatorio a la pena capital mediante los sucesos históricos que rodean la temporalidad, el proceso legal y las personalidades involucradas; cuestionando activamente sus razonamientos con ayuda del sistema filosófico positivista. Ya que uno de sus representantes legales, adscribía la escuela comtiana.

A fin de llevarlo a cabo, hemos estructurado el presente documento alrededor de la información proporcionada por el *Memorándum sobre el proceso del Archiduque Fernando Maximiliano de Austria* de 1867, porque contiene los alegatos de defensa, escritos directamente por los 4 abogados de su majestad, situamos con la mayor precisión posible esos acontecimientos;

[1] (Riva Palacio, 1867, pág. 51).

y no escatimamos en la indagación sobre el carácter y vida personal del soberano, pues creemos que conocerlo a ese punto nos permitirá escudriñar con ojos distintos sus decisiones, por ello acudimos a su puño y letra, además de sus colaboradores cercanos, como el secretario José Luis Blasio, quien décadas después de la extinción del imperio[2] publicaría: *Maximiliano Íntimo. El emperador Maximiliano y su corte. Memorias de un secretario*.

De la obra ya mencionada, deseamos resaltar algunas palabras del *Prólogo*, escritas por la historiadora Patricia Galeana, debido a la asombrosa claridad con que retrata la tarea del historiador, pues el cambio de paradigmas instaurado por el pasar de los años, e intereses políticos, muchas veces reduce las aportaciones históricas a un cúmulo de datos curiosos, creemos que ninguna ciencia o enseñanza puede desempeñarse alejada de la historia, pues el iniciado necesita conocer el proceder de los valores o utilidades que se le presentan, de la misma manera, hacer filosofía de corte político o histórico (en especial cuando se trata de un país en específico) tiene gran carga reflexiva sobre la manera de aproximación a los sucesos reflexivos; en una palabra, como filósofos dedicarnos a la investigación, reflexión y divulgación de temas en especifico (ya sea por la docencia o la publicación), debería ser de nuestros principales intereses, la Dra. Galeana lo expresa así: "Cada generación tiene la necesidad de reescribir la historia, ya que hace nuevas preguntas al pasado para responder a los problemas de su presente. Con la perspectiva de nuestro tiempo y a la luz de nuevas investigaciones

[2] Para ser precisos 37 años después, porque el libro vio la luz en 1905.

documentales es posible penetrar en el pasado que nos constituye y entendernos mejor a nosotros mismos".[3]

Ahora bien, nuestro breve recuento histórico comienza por la vida de Ferdinand Maximilian Joseph María von Habsburg- Lothringen I de México, nacido el 6 de julio de 1832, en las cortes europeas, entre rumores de parentesco con Napoleón, el joven príncipe era alegre y travieso, al crecer se comprometió con la princesa Eugenia Josefina Gonzaga[4], pero en 1853, ella perdió la vida debido a la escarlatina, por lo que después el príncipe se comprometió con la princesa Carlota Amelia de Bélgica[5] y se casaron el 27 de julio de 1857.

Para ese momento, la princesa tenía 17 años de edad y el archiduque 25, la unión les resultó en adición de títulos nobiliarios, y la comisión del emperador Franz Josef I, la cual los convirtió en virreyes de Lombardía y Véneto, territorio italiano que fue dominado por el imperio austriaco, el cual gobernaron desde su residencia en Trieste, el famoso Castillo de Miramar[6].

[3] (Galeana, 2013, pág. 17).

[4] Hija de Pedro I de Braganza, emperador de Brasil y Amelia de Beauharnais, la princesa nació en París, se destacó en las artes y fue muy apreciada por el emperador incluso después de su muerte.

[5] Cuyo nombre completo con todo y títulos es Marie Charlotte Amélie Augustine Victoire Clémentine Léopoldine de Saxe Coburg Gotha et Orléans Bourbon Deux Siciles et de Habsbourg Lorraine, nacida el 7 de junio de 1840, en el castillo Bouchout en Meise, Bélgica.

[6] Al respecto la Dra. Galeana afirma: "Quienes hemos tenido la experiencia de estar en la diminuta terraza donde rompen las olas a los pies del visitante, como si estuviéramos en la proa de un barco ante la inmensidad del océano, comprendemos mejor la personalidad romántica de Maximiliano descrita por su fiel secretario". (Galeana, 2013, pág. 8).

Posteriormente, el caso sitúa el 10 de abril de 1864, como la siguiente fecha de importancia, pues entonces una comisión mexicana de políticos e intelectuales conservadores viajaron hasta Trieste para ofrecerle al entonces archiduque, la corona de México[7], el aceptó maravillado por las aparentes riquezas del "nuevo mundo", pero jamás engañado puesto que en 1867, Sebastián Lerdo de Tejada advierte a sus defensores el siguiente antecedente:

> Nos dijo: que la ley de 25 de enero de 1862 era una ley preexistente, y que sus severas disposiciones se han de haber conocido por el Archiduque antes de su venida a México. Nos refirió, además, que un agente del Gobierno constitucional, el Sr. Lic. D. Jesús Terán, persona conocida por su inteligencia y probidad, fue a Miramar y demostró al Archiduque los peligros de la empresa de fundar una monarquía.[8]

Opiniones así abundan, porque ese mismo día el archiduque escribió una petición de préstamo monetario por 1800000 francos y tropas, dirigida a Bruselas para el barón Pierre Emmanuel Félix Chazal, un ministro que fungió como pieza clave en la conformación del ejército, cabe resaltar que también repartió entre los oficiales belgas varios cargos dentro de su ejército para la empresa de establecer un dominio sobre México.[9]

Desde luego, hubo gente a favor y en contra de tales intenciones, pues algunos veían en México la

[7] Al respecto Cesare Dell' Acqua tiene una pintura, fechada en 1867.

[8] (Riva Palacio, 1867, pág. 32).

[9] Al barón Alfred Luis van der Smissen como teniente coronel y teniente general a I. J. E. Chapelier. Por su parte Chazal tenía a su mando 24 oficiales y 125 granaderos.

oportunidad de establecer sus negocios con recursos naturales y esclavos, tal como las colonias de Leopoldo I en África; además las ofertas de Maximiliano incluían demasiados atractivos, como tierras en las mejores ubicaciones del nuevo imperio, así que periódicos, soldados e incluso el ministerio Belga se pronunciaron. A continuación, recuperamos el siguiente extracto de un folleto de 1864, para evidenciar el hecho de que Maximiliano siempre tuvo conocimiento de lo que estaba haciendo:

> Napoleón III ha derribado la República de Juárez, para sustituirla por el Imperio de Maximiliano de Austria. ¡Es la libertad que sucumbe bajo los empujes del despotismo, es el partido liberal mexicano, aplastado por la coalición del clerical y de la invasión extranjera! ¡he aquí la obra a la cual los ciudadanos belgas han querido darle apoyo!
>
> La emperatriz de México es la hija del Rey Leopoldo, y el ministerio, para hacer acto de cortesanía al soberano olvida sus deberes hacia el país, y los enrolamientos de éste hacia las naciones extranjeras, favoreciendo la formación en el suelo belga, de una guardia compuesta de belgas y destinada a garantizar el nuevo trono de México, contra le odio y las violencias del pueblo esclavizado. El ministerio compromete pues la nacionalidad belga, y viola el principio de neutralidad que es la salvaguarda y la condición de independencia nacional.[10]

Al territorio mexicano llegaron 6000 soldados belgas, 2000 voluntarios, acotamos que algunos se dividieron bajo el nombre de la "guardia de la emperatriz", acción por demás lógica, pues las investigaciones

[10] (Bonnevie, 1864, pág.6)

históricas arrojan a Carlota de México, como una monarca que contaba con una educación similar a sus contrapartes inglesas, de carácter serio, ecuánime e incluso nostálgico, pero siempre generosa.

Debido a lo anterior, deseamos precisar que nosotros no pretendemos exaltar una tragedia, o defender el ideal romántico del "último imperio mexicano" para eso los europeos contemporáneos a su majestad[11] y los conservadores se sirvieron de ingeniosos recursos estéticos, haciendo una tendencia dramática a las consecuencias de las malas decisiones tomadas por su majestad Maximiliano y el gabinete compuesto por europeos, conservadores mexicanos e incluso la emperatriz,

[11] Nos referimos a obras como las de: Giosué Carducci(1835-1907), con el poema "Miramar", compuesto en 1921, siendo un gran ejemplo del recibimiento de la ejecución a los ojos del siglo XIX, además de una elocuente narración del infortunio de un príncipe a quien vende como noble e inocente. También tenemos noticia del literato francés Víctor Hugo cabeza de la masonería en Francia le escribió una carta a Benito Juárez (miembro del rito masón mexicano), pidiendo salvar la vida del príncipe, fechada el 20 de junio de 1867 contenía frases cómo: "La usurpación con el casco en la cabeza y la espada imperial en la mano, saludada por los obispos, precedida delante de ella y arrastrando tras ella, todas las legiones de la fuerza. El derecho solo y desnudo. Vos, el derecho, habéis aceptado el combate" para elogiar al gobernante oaxaqueño y "Humillad a los Reyes frente al pueblo, deslumbrándolos. Vencedlos, sobre todo, por la piedad", pero ninguna tan esplendorosa como el final de la carta misma: <<Maximiliano deberá la vida a Juárez. ¿Y el castigo?, preguntarán. El castigo, helo aquí: Maximiliano vivirá "por la gracia de la República">> (Tamayo, 1974), sumamos a la lista de peticiones una carta firmada por Giuseppe Garibaldi el 5 de junio de 1867 y una misiva del señor William H. Seward del 21 de junio de 1867, comunicando a Matías Romero que el emperador austriaco Franz Joseph reestablecería al puesto de archiduque de Austria a su alteza Maximiliano.

resaltamos entre todas estas la pintura de Édouard Manet contando parcialmente la historia de su ejecución, pues con cierto conocimiento previo pintó los rasgos del Gral. Miguel Miramón, pero el Gral. Tomás Mejía no corrió con la misma suerte, cabe señalar que se debe a su origen indígena y la poca afección que este pudiera inspirar en los europeos; el cuadro es una ardiente protesta contra las ambiciones hegemónicas de Napoleón III.

Siendo tan diverso el panorama de personalidades y bandos involucrados en el escenario del imperio, lo estructuramos en 3 partes:

a. Personajes que solicitaban el indulto: tenemos a ministros plenipotenciarios extranjeros y miembros de la realeza como el barón Anton von Magnus de Prusia[12] , el barón de Lago de Austria, la princesa Agnes Elizabeth Winona Leclerc de Salm- Salm[13], o el

[12] El barón de Magnus tuvo una reunión personal con los ministros Sebastián Lerdo de Tejada y José María Iglesias el 13 de junio de 1867, donde por todos los medios diplomáticos a su alcance pidió un indulto para Maximiliano, también mantuvo correspondencia con ellos hasta el día 15, solicitando ser informado de cualquier avance en el juicio, Lerdo le respondió que su encuentro había sido puramente informal y el juicio estaba en marcha, las palabras del barón a Mariano Riva Palacio y Rafael Martínez de la Loza antes de ver a los ministros reflejan tanta resolución como desesperación: "Este señor, representante de la Prusia cerca del Imperio, nos dijo que podía hablar, además, a nombre de Austria, de Bélgica y de Italia. <<A nombre de toda la Europa, si es necesario, nos repitió al concluir, puedo solicitar el indulto del desgraciado Emperador Maximiliano>>. (Riva Palacio, 1867, pág. 57).

[13] Esposa del príncipe Félix Constantin Alexander Johann Nepomuk, conde von Stein y príncipe de Salm Salm, que había ejercido como jefe del Estado Mayor durante el imperio, fue aprendido junto a su majestad el 15 de mayo de 1867, en el Cerro de las

ministro Curpatti de Italia, los licenciados Rafael Martínez de la Loza, Mariano Riva Palacio, Jesús María Vázquez y Eulalio María Ortega[14]. Todos ellos trataron de mediar en favor del exilio del príncipe austriaco.

En el otro extremo: el entonces presidente Benito Juárez García, el ministro de Relaciones Exteriores Sebastián Lerdo de Tejada, el ministro de Justicia José María Iglesias, el ministro de Defensa Gral. Ignacio Mejía, los generales: Mariano Escobedo, Jerónimo Treviño[15], Porfirio Díaz[16] y Leonardo Márquez, hicieron cumplir la ley

---

Campanas en Querétaro. Cabe recalcar que los príncipes de Salm Salm idearon un plan de fuga para el emperador a fin de salvarle la vida.

[14] Este último personaje es parte del grupo intelectual mexicano que estudió y se adhirió al positivismo de Auguste Comte y Claude- Henry Bonhome para crear el primer plan de estudios de la nación, así que su proceder está fuertemente marcado por esta doctrina filosófica.

[15] Al Gral. Gerónimo Treviño, Riva Palacio y Martínez de la Loza lo visitaron en su cuartel la mañana del 9 de junio de 1867, para escuchar alguna opinión militar sobre la posibilidad de un indulto, y ver si tenían espacio de alguna apelación en esta ley privada, ya que sus defendido sería juzgado por una corte marcial. Treviño tenía entonces 29 años, por su desaprobación a la muerte fuera de combate, escribió una carta para Mariano Escobedo, solicitando el indulto.

[16] El Gral. Porfirio Díaz Mori, recibía telegramas de ambos bandos, el imperialista y republicano, guardando siempre fidelidad a las órdenes de Juárez, a quien consideraba su mentor, pues lo conoció en su natal Oaxaca durante su juventud, (cuando Juárez era gobernador y Díaz trabajaba como tutor de latín), el caudillo estaba comprometido con la causa reformista, así que por ordenes del presidente de la república, aseguró el paso entre los conflictos armados para Riva Palacio y Martínez de la Loza, además de

marcial del 25 de enero de 1862, teniendo cada quien un papel activo invaluable.

b. Los acusados: Encontramos aquí a los supervivientes del ejército imperial asediados en Querétaro por el general en jefe Mariano Escobedo, cuyos nombres no incluimos, pero que también fueron puestos a disposición de la corte marcial y sufrieron el mismo destino, según refirió Lerdo de Tejada. De igual manera, los generales Miguel Miramón y Tomás Mejía, por quienes deseamos recalcar que su majestad imperial Maximiliano, solicitó al presidente Juárez, en un telegrama del 18 de junio de 1867, lo siguiente:

c. Benito Juárez.– Desearía se concediera conservar la vida á D. Miguel Miramón y á D. Tomás Mejía, que anteayer sufrieron todas las torturas y amargura de la muerte, y que como manifesté al ser hecho prisionero, yo fuera la única víctima. – M a x i m i l i a n o .[17]

La respuesta no fue positiva, y ambos generales perdieron la vida por haber luchado contra la república.

Nuestro escenario comienza el 15 de mayo de 1867, cuando el Gral. Mariano Escobedo derrota al ejército imperial, aprendiendo a los generales: Miguel Miramón, Tomás Mejía y al emperador Maximiliano I de México. En un lapso de 10 días, el destronado soberano convoca al barón Anton von Magnus, junto a los licenciados: Rafael Peña de la Loza y Mariano Riva Pa-

---

los ministros del imperio, designando al comandante José Flores como escolta.

[17] (Riva Palacio, 1867, pág. 83).

lacio, mediante un telegrama (fechado el 25 de mayo, desde San Juan del Río) con calidad de ”urgente” para que desempeñaran su defensa. A su vez, el barón ya había pedido recomendaciones de un “defensor apropiado” encontrado al positivista Eulalio María Ortega.

El ex convento de las capuchinas era la prisión del soberano, mientras: “El juicio se seguía en Querétaro conforme a una ley que siempre condenaremos, porque deja sin defensa al acusado, se instruye el proceso a toda prisa, se pronuncia la sentencia sin demora, y se ejecuta con la confirmación del jefe militar que manda”[18], en esta cita de Rafael Peña de la Loza notamos un conflicto en la filosofía del derecho mexicano del siglo XIX, por un lado la recién promulgada Constitución Política de 1857 velaba por el derecho a la vida, como primera garantía individual y prohibía la pena de muerte, pero la ley militar de 1862, disponía pasar por las armas a los traidores de la patria dando espacio a peticiones de amparo, indulto e inclusive a falacias[19], lo anterior desató en la opinión popular una voluminosa cantidad de posicionamientos.

El que vamos a reproducir, es el argumento principal de Riva Palacio y Martínez de la Loza, que casi

[18] (Riva Palacio, 1867, pág. 31).

[19] Como la escrita por Riva Palacio, la cual incluimos a continuación:

> Sea cual fuere la responsabilidad que pese sobre el Archiduque de Austria, ¿podrá atribuírsele una intención criminal en un grado superior a la escala de delitos comunes? ¿No deberá tomarse en cuenta, que en el fondo de su conciencia, habiendo algún temor sobre la legitimidad de su elección, se habían dado pasos que en apariencia justificaban el origen de su nombramiento, y que estas apariencias se le presentaban con el sentido de la verdad? (Riva Palacio, 1867, pág. 41).

nos suena falaz, porque se contrapone a la noción positiva del derecho[20].

> En la escala misma de las penas, ¿hay que llegar indefectiblemente a la última, que tanto repugna un principio fundamental de nuestra Constitución? ¿No sería para México más glorioso y útil tener a Maximiliano preso en la fortaleza de Perote o en otro punto, bien custodiado, mientras el Congreso resolvía su suerte? ¿No es seguro que veríamos entonces á la Europa co-

[20] Acorde con el teórico del derecho Eduardo García Máynez, quien examina la obra del italiano Norberto Bobbio, el derecho positivo posee 3 aspectos claves, en este caso el 1ero es el más importante, pero enunciamos los 3 en orden lógico:

I. El derecho positivo distingue claramente entre "derecho real o existente" y "derecho ideal", privilegiando a las normas emanadas de las fuentes del derecho, porque << "positivista" es el que adopta, frente al derecho, una actitud no valoradora, o aestimativa, y para distinguir un precepto jurídico de otro no jurídico se basa, exclusivamente, en datos verificables. (Por ejemplo, el de que los preceptos de la primera especie provengan de determinados "órganos" que, al formularlos, se ajustan a procedimientos preestablecidos>> (García Máynez, 1986, pág. 10), no dando espacio a los deseos o creencias.
II. El "Principio de la estatalidad del derecho", donde forzosamente las normas emanan del cuerpo estatal que regla una sociedad y deben hacerse cumplir por este.
III. El derecho positivo es el conjunto de leyes creadas por la forma de gobierno que ostente el poder de la sociedad a tratar, las cuales deben ser obedecidas por sí mismas, gracias a un ejercicio voluntario, producto de un examen racional, no de evitar la sanción correspondiente.

La defensa redactada por Eulalio María Ortega es positivista según estos tres criterios.

> ronada pedir a la República, a la democracia mexicana, la vida de un príncipe, su libertad, su salvación?
>
> ¡Que más bello monumento pudiera la historia levantar a la democracia de México, que decir: Venció al Imperio y consolidó la República que defendió con el valor y entusiasmo que inspira la libertad; perdonó al Emperador, libró su vida del patíbulo; porque su ley fundamental, la Constitución victoriosa, en su sabiduría filantrópica prohíbe la pena capital!
> Este fue un pensamiento de mil maneras presentado, para arrancar de la muerte al príncipe que al honor de unos liberales confiará su defensa.[21]

En cambio, la otra parte de la defensa, formada por Jesús María Vázquez y Eulalio María Ortega se basa totalmente en el testimonio del acusado y la Constitución liberal de 1857, citando los artículos:

128. Establece que si algún acontecimiento resulta en el establecimiento de un gobierno distinto al constitucional al reestablecerse este, los implicados deberán ser juzgados (los colaboradores y gobernantes) conforme a la ley.

97. Corresponde a los Tribunales Federales estar enterados de los asuntos de la República, los abogados establecen que es un asunto de la República la guerra y el establecimiento del 2do Imperio, este artículo a su vez lo ligan con el Código Constitucional en los arts. 100, 104 y 105, para establecer que corresponde a dichos tribunales (Juzgados de Distrito y de Circuito, la Suprema Corte de Justicia y el Congreso de

[21](Riva Palacio, 1867, pág. 63).

la Unión) encargarse de examinar el caso de su majestad Maximiliano.

13. Aquí se hace patente cómo nadie en la República Mexicana puede ser juzgado por "leyes privativas", entonces argumentan que a ley de enero de 1862 es privativa y el Consejo de Guerra un "tribunal especial".

23. Estipula la "Completa abolición de la pena de muerte en todo género de delitos políticos".

29 del Código Constitucional. Este autoriza la suspensión de "requisitos y formalidades" de las garantías constitucionales, pero no la de la vida.

127 del Código Constitucional. Para cambiar el artículo anterior se debe someter a votación del Congreso de la Unión.

Dicha exposición tiene por argumento principal la falta de conocimiento, experiencia y jurisdicción legales de los miembros del Consejo de Guerra, basándose en razonamientos sostenidos por la Constitución de 1857, no en la "nobleza de las intenciones" del emperador, porque estas pueden ser las mejores pero no justifican meterse con la soberanía de un país ajeno al suyo, o el "decreto negro" del 3 octubre de 1865, donde ordenaba la ejecución de cualquier individuo que formase parte de las bandas armadas no autorizadas por su gobierno; obtener una revisión minuciosa del caso era la intención del positivista y del propio monarca destronado, porque sin orden en los procesos legales no hay progreso alcanzable para las sociedades.

Sin embargo, no importaron gran cosa los argumentos de los licenciados o las suplicas por el indulto[22], bajo el argumento de que Maximiliano I de México era la máxima autoridad militar para sus tropas, se le juzgó y el 15 de junio de 1867, la Secretaría de Estado y el Despacho de Guerra y Marina informaron a los abogados, la resolución de ejecutar al soberano, que había tomado el consejo de Guerra reunido en Querétaro[23]. Sobre esta decisión podríamos incluir las palabras de Juárez al ser cuestionado por Martínez de la Loza, pero encontramos en el doctísimo razonamiento de Lerdo de Tejada, un posicionamiento más apropiado para expresar el interés de la República.

> La Nación nos pediría cuentas de una indulgencia que la expusiera a los peligros de una nueva agitación. Para lo anterior, lejos de ser el indulto un vínculo de unión, eterna sería la recriminación entre los mismos sostenedores de la nacionalidad mexicana: el sí produciría una inquietud peligrosa que pudiera comprometer todo el porvenir, relajando todos los resortes de la autoridad. […] ¿Quién puede creer que estarían

[22] Añadimos aquí al abogado Próspero Vega, defensor del Gral. Tomás Mejía, que luego de enterarse de la sentencia, viajó de Querétaro a San Luis para suplicarle a Juárez un indulto, y a la esposa del Gral. Miguel Miramón, que se presentó ante Martínez de la Loza y Riva Palacio, la señora Concepción Lombardo solicitó una reunión con Juárez, para expresarle el deseo de su cónyuge por ser desterrado y llamado de vuelta al país sólo en el extremo caso de ser necesario para pelear cualquier guerra.

[23] Formado por: el Teniente Coronel Platón Sánchez como Presidente, los comandantes de batallón y Capitanes José Vicente Ramírez, Emilio Lojero, Ignacio Jurado, Juan Rueda y Azua, José Verástegui y Lucas Villagrán como vocales, además del Teniente Coronel Manuel Azpiroz a manera de fiscal y el Lic. Joaquín M. Escoto de asesor legal.

> tranquilos los hombres intransigentes para quienes los adelantos de la sociedad, su progreso, sus instituciones, son un pecado que los lastima y excita a la revolución? ¿Quién puede asegurar que Maximiliano viviera en Miramar o a donde la Providencia lo llevara, sin suspirar por el regreso a un país del cual se ha creído el elegido? ¿Qué garantías pudieran dar los Soberanos de Europa de que no tendríamos una nueva invasión para sostener el Imperio? Europa no quiere ver en los mexicanos hombres dignos de formar una Nación. [24]

Sea como fuere la cuestión, todos tenemos el derecho y la obligación de conocer el hecho histórico lo más claramente posible. Porque la historia, en su dimensión política guarda en sí misma cierta tendencia a la repetición, a menos que se tomen medidas apropiadas, y señalamos que nuestro país ha visto los mismos errores un centenar de veces, por lo que debemos tener presente que nos agrade o no : "No puede entenderse a la República mexicana si se desconoce al imperio de Maximiliano"[25].

Bibliografía

Blasio, J. L. (2022). *Maximiliano Íntimo. El emperador Maximiliano y su corte memorias de un secretario.* UNAM.

Bonnevie, J. B. (1864). *Les volontaires belges au Mexique*. Typographie et Litographie de J. Nys.

Cabanellas de Torres, G. (1988). *Diccionario Jurídico Elemental.* Editorial Heliasta S. R. L.

[24] (Riva Palacio, 1867, págs. 66-67). Forma parte de una contestación a Riva Palacio y Martínez de la Loza.

[25] (Galeana, 2013, pág. 17).

Cabanellas de Torres, G. (1993). *Diccionario Militar.* Editorial Heliasta S. R. L.

CEHM Fundación Carlos Slim. (2024, September 4). A 160 años de la llegada a México de Maximiliano de Habsburgo [Review of A 160 años de la llegada a México de Maximiliano de Habsburgo]. CEHM Fundación Carlos Slim. https://youtu.be/L1J4OPo3B9Q?si=qqQmlliZ6ookCy66

Fowler, W. (2025, October 8). Conferencia. Los retos de escribir una biografía de Maximiliano [Review of Conferencia. Los retos de escribir una biografía de Maximiliano]. UNAM-Históricas. https://www.youtube.com/live/eLaHGCj9xdo?si=uJ99i5J7JKcsL1bB

Fuentes Mares, J. (1975). *Miramón, El Hombre.* Contrapuntos.

García Máynez, E. (2013). *Filosofía del Derecho.* Editorial Porrúa.

García Máynez, E. (1986). *Positivismo Jurídico, Realismo Sociológico y Iusnaturalismo.* UNAM.

Habsburgo, M. (2013). *Maximiliano de Habsburgo. Viaje por España.* Summa Mexicana.

Quirarte, M. (1970). *Historiografía sobre el imperio de Maximiliano*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Riva Palacio, M. (1867). *Memorándum sobre el proceso del archiduque Fernando Maximiliano de Austria*. Imprenta de F. Díaz de León y S. White.

Tamayo, J. L. (1974). *Benito Juárez. Documentos, Discursos y Correspondencia.* UAM.

LIBERALISMO Y CONSERVADURISMO COMO ELEMENTOS DE DEFINICIÓN DE LA HISTORIA CONSTITUCIONAL DE MÉXICO

Luis Julián Mireles Romero

El desarrollo constitucional de nuestro país durante el siglo XIX estuvo marcado por rupturas y por continuidades, pero la lectura que se hace en torno a su explicación también estuvo permeada por la presencia de dos elementos ideológicos que la historiografía ha visto en choque: el liberalismo y el conservadurismo. Esos dos elementos han sido interpretados y modificados de acuerdo con diversos intereses políticos de la época y de los años posteriores, en específico durante el siglo pasado.

Para comprender el sentido de la historia en general y de la historia constitucional en particular se hace uso de la historiografía como elemento que aporta las razones para interpretar el pasado. Por lo tanto, aquí se buscará explicar por qué en nuestros antecedentes jurídicos se tiene como punto de partida la lucha de dos corrientes de pensamiento político contrarias y siempre en constante pugna por tratar de sobreponerse una sobre otra.

Existen autores que han llamado a las constituciones del siglo XIX como liberales o conservadoras y también han señalado el tipo de Estado que estaba inserto en los textos fundamentales, tal es el caso de Feli-

pe Tena Ramírez que señala, en referencia a lo aportado por Lorenzo de Zavala que para 1824 había diputados entusiastas con el federalismo y con la Constitución de Estados Unidos como referencia. Al agrupar a los constituyentes de aquel año los dividió en dos, por un lado, los federalistas con Miguel Ramos Arizpe, Manuel Crescencio Rejón junto a Valentín Gómez Farías y los centralistas con Servando Teresa de Mier.[1]

Cuando Tena Ramírez estudia el periodo de 1835 y 1846 lo denomina el régimen unitario y aquí si incorpora las categorías de liberal y conservador, no sin antes reconocer que a la caída de Iturbide en 1823 existió una "confusa variedad de tendencias políticas "[2] que originó dos partidos: uno liberal que posteriormente fue llamado de la Reforma cuyas líneas ideológicas giraban en torno a la república, la democracia y la federación, mientras que el partido conservador adoptaba el centralismo, privilegiaba a las clases preparadas, con fueros y privilegios, paulatinamente fue tendiendo hacia la monarquía con un punto de quiebre para 1832 por la llegada de Valentín Gómez Farías a la presidencia de la República y la implementación de una reforma que buscaba eliminar ciertos rasgos que se habían heredado de la colonia.[3]

Por otro lado, la forma de entender al liberalismo y su desarrollo en el siglo XIX es atribuible en mayor medida a la obra de Alfonso Reyes Heroles que sostuvo que el pensamiento liberal buscó dos aspectos: por un lado, la transformación de la realidad y por el otro, la

[1] Tena Ramírez, Felipe, *Leyes fundamentales de México, 1808-2017*, 25° ed., México, Porrúa, 2017, p. 153.

[2] *Ibidem*, p. 199.

[3] Ibidem, p.p. 199-200.

estructura ideológica.[4] En cuanto a las ideas y desarrollo del liberalismo, el mismo Reyes Heroles explica que para 1820 "la anémica y minoritaria clase media, dirigida por curas y abogados, fundamentalmente, con tino y habilidad hace que las masas engruesen el liberalismo para alcanzar objetivos concretos, que consideras éste satisface. La tierra y sus problemas, la independencia y la igualdad de los nativos y los peninsulares, son valores aglutinantes. Para 1823-24, el fenómeno se repite con el federalismo."[5]

En ese sentido, el liberalismo paulatinamente se nutrirá de sus ideas y de sus elementos, pero lo elemental de esto es que se constituyó como la base de la estructura institucional del Estado mexicano con presencia en una parte importante de nuestra historia del siglo XIX para desembocar en la constitución de 1917. En esencia, el liberalismo tenía en su núcleo la defensa de la libertad tanto civiles como políticas, de la propiedad, del comercio libre de la intervención del Estado, la presencia del sentido democrático, la división de poderes, la secularidad y la identificación del federalismo con fuerte influencia de los Estados Unidos.[6]

Hasta este momento lo que tenemos es la explicación del desarrollo constitucional a partir de la presencia del liberalismo mexicano y su vinculación muy estrecha con el federalismo. En consecuencia, la antípoda de ese binomio fue el conservadurismo y el centralismo. Sin embargo, uno de los primeros en criticar esa concepción maniquea de la historia política, jurídica y constitucional de nuestro país fue Charles Hale al esta-

[4] Reyes Heroles, Alfonso, *El liberalismo mexicano*, t. I Los orígenes, México, FCE, 1982, p. 4.

[5] Ibidem, p.p. XI-XII.

[6] Ibidem, p.p. XV-XVII, 427.

blecer en su obra más conocida llamada *El liberalismo mexicano en la época de Mora* que los primeros años el constitucionalismo mexicano estuvo más preocupado por establecer un sistema constitucional en con vigencia plena[7] y no se limita a una simple lucha de fuerzas contrarias. También argumentó que paulatinamente el liberalismo irá moldeándose hasta que a partir de la década de los cincuenta ya existió una lucha frontal en contra del conservadurismo mexicano.

El punto de quiebre que confrontó a los dos proyectos políticos, de Estado y constitucionales se dio en un contexto donde ya se contaba con un grupo conservador militante. Si bien es cierto Hale reconoce brotes conservadores desde 1810 y en 1833 con la reforma de Gómez Farías, fue hasta después de la guerra con Estados Unidos lo que detonó el desarrollo total de sus ideas y para 1854 éstas ya tenían un fuerte apoyo popular frente al debilitado liberalismo.[8]

David Pantoja Morán se abstrae de esa discusión y al momento de explicar el transe de la época colonial a la vida independiente y a partir del pensamiento de Edmundo O´Gorman señala que por un lado existió la posibilidad monárquica a partir del Plan de Iguala de 1821 y la opción republicana se constituyó por la Constitución de 1814. Por lo tanto, cuando cayó el primer Imperio de Agustín de Iturbide se conocieron cuatro proyectos que mantenía a la monarquía a pesar de su fracaso y siete que pedía el sistema republicano de los cuales seis eran federalistas y sólo uno centralista lo que permitió mantener el resabio colonial frente a

[7] Hale, Charles, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, México, Siglo XXI, 1972, p. 80.

[8] *Ibidem*, p.p. 18-19.

nuevas formas de organización política que se habían experimentado en otras partes del mundo.[9]

Esta riqueza en la historiografía que pretende interpretar y entender la formación de México como Estado y los diferentes experimentos constitucionales que se tuvieron para ese momento complejiza las formas de ver un pasado que hoy nos constituye. Esta aparente confrontación entre el liberalismo y el conservadurismo, desde nuestro punto de vista, está hoy en día limitada debido a que señalar a las constituciones federales como productos del pensamiento liberal y a las constituciones centralistas como elementos distintivos del conservadurismo sólo produce una visión lineal del mismo desarrollo constitucional. Por lo tanto, si asumimos las características que arriba se mencionaron de cada una de estas corrientes de pensamiento se puede decir que ni todas las constituciones que favorecieron al federalismo estuvieron enmarcadas en su totalidad dentro del pensamiento liberal ni todas las que establecieron el centralismo estuvieron permeadas por las ideas conservadoras.

A continuación, se darán algunos ejemplos para robustecer el argumento, la constitución de 1824 en su artículo tercero establecía que la religión de la nación mexicana era para siempre la católica con un mandato expreso para que fuera protegida por leyes sabias y justas que prohibieran el ejercicio de cualquier otra.[10]

[9] Pantoja Morán, David, *Bases del constitucionalismo mexicano. La Constitución de 1824 y la teoría constitucion*al, México, FCE, 2017, p.p. 50-51.

[10] Orden Jurídico Nacional, *Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos, 4 de octubre de 1824* [en línea], <https://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/1824B.pdf>, fecha de consulta 2 de febrero de 2025.

Si se asume que el liberalismo es anticlerical entonces desde esta constitución federalista se debió establecer la libertad religiosa.

En ese sentido, para 1857 en el proyecto de constitución presentado por Ponciano Arriaga se estableció en el artículo 15 lo siguiente: "no sé expedirá en la república ninguna ley ni orden de autoridad que prohíba o impida el ejercicio de ningún culto religioso; pero habiendo sido la religión exclusiva del pueblo mexicano la católica, apostólica, romana, el congreso de la Unión cuidará, por medio de leyes justas y prudentes, de protegerla en cuanto no se perjudique los intereses del pueblo, ni los derechos de la soberanía nacional."[11] Como podrá observarse, los liberales del congreso constituyente de 1856 tampoco se atrevieron a dejar de proteger al catolicismo, aun más en la votación ante el pleno el artículo fue rechazado para dejar sólo el artículo 123 que estableció las facultades de la federación para regular la materia religiosa.[12]

Cobran importancia nuevos estudios que señalan lo variado que fue el liberalismo mexicano en el siglo XIX como el de Silvestre Villegas Revueltas que en su obra *El liberalismo moderado en México, 1852-1854* reconoce que personajes como Comonfort Lafragua y Miguel Lerdo de Tejada "tuvieron la energía de exponer diversos asuntos como la necesidad de la preeminencia del Ejecutivo frente a los otros dos poderes republicanos, el papel que juegan los partidos políticos,

[11] *El Siglo Diez y Nueve*, 4° época, 16° año, tomo 10°, núm. 2720, miércoles 18 de junio de 1856.

[12] Orden Jurídico Nacional, *Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos, 5 de febrero de 1857* [en línea], <https://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/1857.pdf>, fecha de consulta 2 de febrero de 2025.

la importancia de un desarrollo del libre comercio… lo indispensable de las vías de comunicación y por otro lado la necesidad de tomar en cuenta la religiosidad del pueblo mexicano, puesto que las medidas reformistas afectaban a la Iglesia católica y por lo tanto la conciencia de muchos fieles."[13] Por lo tanto, no hay que olvidar que el mismo liberalismo se fue transformando, tuvo sus vertientes y nunca se mantuvo estático frente a la situación nacional decimonónica como fue la materia religiosa.

Otro elemento que podría ser importante para desarticular la idea de una lucha constante entre liberales y conservadores a lo largo de la historia constitucional de nuestro país está relacionado con las libertades contenidas en los diferentes textos constitucionales. Si se revisa la constitución federal de 1824 se podrá concluir que no existió un catálogo de derechos o de libertades debido a que sólo se encontraba una serie de garantías en materia penal como en el artículo 149 que señalaba que ninguna autoridad podía aplicar ninguna clase de tormentos o el artículo 150 que prohibía la detención sin que estuviera de por medio alguna prueba o indicio.[14]

Pero si se analizan los textos centralistas tanto de 1836 como de 1843 se localizarán los capítulos que contenían derechos, en el caso del primero se incluyeron en el artículo 2 de la Primera Ley Constitucional que estableció la prohibición de ser preso sin mandamiento de juez competente, la libertad de tránsito, el derecho

[13] Villegas Revueltas, Silvestre, *El liberalismo moderado en México*, 1852-1864, México, UNAM, 2015, p.p. 310-311.

[14] Orden Jurídico Nacional, *Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos, 4 de octubre de 1824* [en línea], *Óp. Cit.*, fecha de consulta 3 de febrero de 2025.

de propiedad y la libertad de imprenta.[15] Mientras que en el segundo en el artículo 9° se proscribió la esclavitud que tenía un desarrollo desde Hidalgo, pasando por Vicente Guerrero en su mandato como presidente, además de las libertades antes mencionadas.[16]

Después de explicar las diversas obras que interpretan el pasado constitucional de nuestro país con sus perspectivas en torno al federalismo, el centralismo, el liberalismo y el conservadurismo con sus respectivas vinculaciones sólo queda decir que debe ponerse a discusión esa linealidad que muchas veces se presenta dentro de la historia y del anquilosamiento de las diferentes ideas que conformaron a las corrientes de pensamiento vigentes en el siglo XIX. Por lo tanto, hay que considerar y tampoco debe perderse de vista que ni el centralismo fue totalmente conservador, ni el federalismo fue totalmente liberal debido a las transformaciones de sus postulados, lo que reflejó una de las características del vertiginoso siglo XIX mexicano: los cambios y las transformaciones abruptos junto a la ambigüedad en cada uno de sus idearios políticos. En conclusión, para el análisis de la historia constitucional hay que atender a la complejidad del contexto y de los cambios en el mismo pensamiento políticos de la época.

[15] Orden Jurídico Nacional, *Leyes Constitucionales, 29 de diciembre de 1836* [en línea], <https://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/1836.pdf>, fecha de consulta 3 de febrero de 2025.

[16] Orden Jurídico Nacional, *Bases de Organización Política de la República Mexicana, 12 de junio de 1843* [en línea], < https://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/1843.pdf>, fecha de consulta 3 de febrero de 2025.

Fuentes consultadas

El Siglo Diez y Nueve, 4° época, 16° año, tomo 10°, núm. 2720, miércoles 18 de junio de 1856.

Hale, Charles, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, México, Siglo XXI, 1972.

Orden Jurídico Nacional, *Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos, 4 de octubre de 1824* [en línea], <https://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/1824B.pdf>

_____, *Leyes Constitucionales, 29 de diciembre de 1836* [en línea], < https://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/1836.pdf>

_____, *Bases de Organización Política de la República Mexicana, 12 de junio de 1843* [en línea], <https://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/1843.pdf>

_____, *Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos, 5 de febrero de 1857* [en línea], <https://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/1857.pdf>

Pantoja Morán, David, *Bases del constitucionalismo mexicano. La Constitución de 1824 y la teoría constitucional*, México, FCE, 2017.

Reyes Heroles, Alfonso, *El liberalismo mexicano*, t. I Los orígenes, México, FCE, 1982.

Tena Ramírez, Felipe, *Leyes fundamentales de México, 1808-2017*, 25° ed., México, Porrúa, 2017.

Villegas Revueltas, Silvestre, *El liberalismo moderado en México*, 1852-1864, México, UNAM, 2015.

SIMPOSIO DE FILOSOFÍA MEXICANA DEL SIGLO XX

LO SOBREHUMANO EN LO HUMANO: LA IMPORTANCIA DE LA FIGURA DEL HÉROE EN LA FILOSOFÍA DE ANTONIO CASO

Tania Elizabeth Ortiz Guadarrama

La Filosofía de la religión desarrollada por Antonio Caso es una de las líneas de reflexión menos exploradas de su pensamiento, sin embargo, en ésta encontramos ideas muy valiosas que merecen ser estudiadas, sobre todo por lo que nos dicen de su antropología filosófica. Por ello, en este escrito precisamente pretendo definir y analizar la significación que la figura del héroe tiene en su Filosofía, como concepto clave que nos permite comprender su concepción del hombre, en tanto ser de gran potencial e inusitadas capacidades, cuyas fronteras todavía no están establecidas, donde lo natural se abre a lo sobrenatural y lo humano comienza a ser sobrehumano o divino.

Doble sentido de la figura del héroe

El estudio de la figura del héroe es una parada frecuente en los estudios de la Filosofía de la religión por su complejidad, ya que está atravesada por diversas líneas de análisis, como nos lo recuerda Blas Matamoro:

> La etimología quiere que héroe sea palabra de doble vertiente: por una parte significa paradigma, modelo; por otra, indica una dúplice naturaleza, la divina y la humana, la pertinente a este mundo y la correspondiente al otro. En ambos campos se produce el mismo

contacto con lo sagrado, es decir, con la alteridad absoluta.[1]

Naturaleza medial del héroe, entre lo humano y lo divino

Esta última vertiente es una de las más estudiadas, aquella que trata sobre la doble naturaleza del héroe, humana y divina, pues se considera que precisamente lo heroico ha nacido del amor entre lo humano y lo divino. En algunos mitos antiguos, los héroes constituyen personajes excepcionales en los que se confunden características divinas y humanas, de los que muchas veces no se sabe a ciencia cierta si son figuras de naturaleza humana y divina, o si son seres humanos investidos de cierta divinidad. Por ejemplo, Hércules, el paradigma de las sagas heroicas, es un semidios en el que se conjunta una existencia corporal limitada como la humana, que le viene del lado de su madre, la mortal Alcmena, con una fuerza extraordinaria y sobrenatural que le viene por el lado de su padre, el dios Zeus. Por su parte, Aquiles, otro de los grandes héroes de la Antigüedad, es hijo de la nereida Tetis, quien lo sumerge, siendo un bebé, en la laguna Estigia que separa al Hades de la tierra de los vivos, para recubrirlo de cierta divinidad y hacerlo inmortal, dejando fuera de esta protección únicamente un talón que permanece completamente humano. Sin importar el origen directo de su divinidad, en estos casos como en la figura del héroe en general usualmente se guarda cierta relación de analogía entre lo divino y lo

[1] Blas Matamoro, "Los héroes", *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 407, mayo 1984, 117.

humano, y se le posiciona a medio camino entre lo dado al hombre y lo propio de los dioses.

El filosofar sobre la religión de Antonio Caso no fue ajeno a los estudios sobre las relaciones entre lo humano, lo heroico y lo divino. Pues las abordó desde numerosos enfoques, pero, sobre todo, desde la perspectiva de la psicología social y la sociología que empezaron a desplegarse en México a fines del siglo XIX e inicios del XX. Y las recuperó sobre todo porque le permitían enfocarse en el papel que el héroe juega en los procesos de continuidad y renovación social de una comunidad humana, y también en la reflexión sobre lo que la tensión entre dioses y héroes nos dice sobre el alcance del ser humano. Para esto se apoyó inicialmente en la obra de Thomas Carlyle (1795-1881) y Wilhelm Wundt (1832 - 1920).

En su obra *Sobre los héroes* (1841), Carlyle abordó la que consideraba que era la forma primordial y más antigua del heroísmo, la arista del héroe como divinidad. Para tratar este aspecto se enfocó en el caso de Odino, considerado la deidad principal de la religión y la cultura norsa. Carlyle enfatizó los estudios que lo consideraban como un "héroe real de carne y sangre",[2] hombre extraordinario, inventor de las letras y la poesía, de gran valor social en tanto iniciador de la forma

[2] Thomas Carlyle, *Los héroes. El culto de los héroes y lo heroico en la historia*, Imprenta de Enrique Rubiños, Madrid, 1893, 43.

Carlyle también reconoció las referencias de ciertos intelectuales que, basados en la etimología del nombre de Odino –*Wuotan*, "movimiento", "fuente de movimiento", "poder"–, lo refirieron como una deidad en sí misma y nunca como un hombre. Sin embargo, para Carlyle, este recurso a la etimología para señalar a Odino como completamente divino no le parecía suficiente. Cf. Thomas Carlyle, *Los héroes…*, 42.

de pensamiento propia de los norsos, pero a final de cuentas un "hombre entre los hombres", "cuya admiración, trascendiendo los límites conocidos, se convierte en culto religioso".[3]

Sostenía que Odino fue la figura heroica de la que se sirvieron los norsos para ordenar y dar sentido a su experiencia del mundo, y, sobre todo, a su experiencia de la presencia de una "fuerza misteriosa" que reside en el fondo de ese "milagro maravillosísimo, inescrutable, mágico"[4] que es el mundo en el que se encontraban insertos. Frente al que no queda otra actitud más que la de "postrarnos con devoción profunda y humildad de espíritu, y rendirle culto, si no en palabras, en silencio".[5]

De Carlyle, Caso recuperó la consideración fundamental del culto a los héroes como un antecedente del culto a la divinidad. Pues seguía al escocés cuando éste escribía: "Culto á lo heroico, rendida y profunda admiración; ardiente, ilimitada sumisión hacia otra más alta, más noble y más divina forma de hombre",[6] frente a la cual se despiertan en nosotros notables sentimientos de lealtad y veneración. Para Carlyle, el culto a los héroes representaba un momento fundamental de la historia de toda religión y constituía la base sobre la que se fundaba toda sociedad. Pues, esos hombres que en vida llegaron a ser grandes, con el paso del tiempo y el acrecentamiento de la intensidad de la admiración, fueron todavía más grandes e importantes cuando

[3] Thomas Carlyle, *Los héroes*..., 38. La admiración por Odino se extendió hacia sus doce Pares que pasaron de ser sus compañeros a ser entendidos como sus hijos y hasta a ser dotados de un carácter divino.

[4] Thomas Carlyle, *Los héroes*..., 14.

[5] Thomas Carlyle, *Los héroes*..., 15-16.

[6] Thomas Carlyle, *Los héroes*..., 20.

muertos, y el impacto que tuvieron en vida permaneció incluso cuando se llegó a borrar la figura perfectamente delineada del héroe, ahora trasmutada en dios o dispersa como tradición de un pueblo.

Por su parte, Wilhelm Wundt, en sus *Elementos de psicología de los pueblos* (1926), dedicó a la relación entre héroes, dioses y *demons*, el segundo momento de lo que consideraba era la evolución de la mentalidad colectiva de los pueblos. Y sostuvo, desde el punto de vista de la psicología social, que la idea de los dioses se conformó a partir de características de los héroes y de los todavía más antiguos *demons*, ya que históricamente los pueblos primitivos no llegaron directamente a la concepción de los dioses como entidades suprasensibles que manifiestan la plenitud de la personalidad sino sólo a partir de la consideración del desarrollo de la personalidad primero en los héroes, y consideraron la existencia de lo suprasensible primeramente en relación con los *demons*.

Según Wundt, los *demons*, a los que consideraba desde su acepción antigua entre los griegos, ostentan un carácter sobrehumano y una existencia extraterrenal, pero aunque son muy poderosos no poseen una personalidad propia, sino que son fuerzas genéricas. Mientras que los héroes gozan de una personalidad definida que los individualiza, pero no de una existencia extraterrestre ni de un carácter sobrehumano. Wundt sostuvo, entonces, que la idea de los dioses se conformó a partir de los *demons* y los héroes, ya que ésta conjuga todas las características de los anteriores. “El dios constituye la más alta personificación del mito. Tres caracteres le distinguen: la personalidad definida, el carácter sobre-

humano y la existencia extraterrestre",[7] es decir, que tienen una morada que no es la humana, "están exentos, en conjunto, de los males y defectos de la humana existencia"[8] incluyendo la mortalidad; y además poseen una personalidad y voluntad bien definidas, de alcance sobrehumano. Y concluyó que: "Así dase la condición fundamental para el nacimiento del dios, que estriba, en todas partes, en la conexión de lo demónico con lo heroico".[9]

Sin embargo, lo que más le interesaba a Caso eran los héroes y, sobre todo, el modo en que estos mediaban entre lo divino y lo humano, por ello traía a colación estas palabras de Wundt, que "el héroe es el hombre mismo en forma idealizada, sometido a todas las humanas vicisitudes, a la enfermedad como a la muerte, a las aflicciones del alma como a los tormentos del corazón, sólo que todos estos fenómenos muévense para los dioses en plano más elevado que el ordinario de la existencia humana",[10] de modo que "el dios no fué creado a semejanza del hombre, sino del héroe u hombre idealizado".[11] Precisamente, Caso rescatará un aspecto específico de la relación entre el héroe y los dioses, el referente a la personalidad definida, que en el héroe se muestra como personalidad en proceso de posible plenificación a través de sus actos y sus osadías, mientras

[7] Antonio Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la versión de 1928), 228.

[8] Wilhelm Wundt, *Elementos de psicología de los pueblos*, Daniel Jorro Editor, Madrid, 1926, 329.

[9] Wilhelm Wundt, *Elementos de psicología de los pueblos*, 329.

[10] Wilhelm Wundt, *Elementos de psicología de los pueblos*, 330.

[11] Wilhelm Wundt, *Elementos de psicología de los pueblos*, 331.

que en los dioses se da como una personalidad ya plena y perfecta. Y colocará el acento en el héroe como ser humano cuya personalidad se encuentra tan avanzada en su proceso de desarrollo que se le considera realizada casi por completo, cosa que hace del héroe un ser humano que empieza a ser sobrehumano.

Al respecto, Caso traería a colación un tercer recurso: "Con razón EVHEMRO, antes aún que WUNDT y CARLYLE, supuso que los dioses eran príncipes antiguos divinizados por el reconocimiento y la admiración de las naciones".[12] Con esto hacía referencia a la tradición fundada por el hermeneuta griego del siglo III a. C., Evhemero de Mesena y su obra perdida, titulada *Historia sagrada,* sobre la que escribe Lactancio:

> Evémero, antiguo autor de la ciudad de Mesena, recoge las hazañas de Júpiter y de todos los demás considerados dioses, y compuso una historia a partir de los epígrafes e inscripciones sagradas que se encontraban en los viejos templos y sobre todo en el templo de Júpiter Trifilio; la inscripción del frontispicio de este templo indicaba que la columna de oro que allí estaba había sido colocada por el propio Júpiter; en ella escribió él sus propias hazañas para que sirviera de recuerdo de sus hechos en la posteridad.[13]

Asimismo Evhemero relató las hazañas de grandes reyes de la región: Urano, Cronos y Zeus, y con esto propuso una interpretación de múltiples dioses an-

[12] Antonio Caso, *Sociología* [1964], 231.

[13] Lactancio, *Instituciones divinas*, Libros I-III, Gredos, Madrid, 1990, 33. También referido en Ana Alonso Venero, "El evemerismo como motivo retórico en la literatura apologética cristiana", *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, XXIV, 2013, 91-116.

tiguos como viejos héroes, gobernantes o líderes sociales, que fueron elevados al rango de dioses después de su muerte, en agradecimiento por sus grandes acciones en vida, o que fueron siendo divinizados ensalzando el recuerdo de su fuerza, su belleza o su habilidad. Por lo que Evhemero incluso relató los detalles de su nacimiento y de su origen, la ubicación de sus tumbas y sepulcros, y refirió sus pasiones, sentimientos y padeceres, como un refuerzo de la idea de su humanidad.

Esta interpretación fue recogida, en distintos sentidos y con connotaciones tanto negativas como positivas por numerosos apologetas cristianos con el fin de desacreditar a los dioses paganos del mundo antiguo en pro del cristianismo, señalando a aquellos como falsos dioses en tanto héroes divinizados y a Cristo en particular como el verdadero hijo de Dios, dotado de pleno carácter divino. Pero Caso recuperó el espíritu del evhemerismo con una finalidad distinta, no le interesó usar al evhemerismo para desacreditar o sobajar a ciertos dioses, sino para elevar a los hombres y señalar sus alcances todavía ilimitados. Y tampoco le interesó usarlo para separar a Cristo de los dioses paganos, sino justo para insertarlo en el panteón de los dioses que tienen mucho de heroico, pues consideraba que el carácter liminal propio de los héroes, que los muestra como mediación entre lo humano y lo divino, estaba representado por excelencia en Cristo.

Figura del héroe como modelo de vida para el hombre

Caso consideró, entonces, que los héroes representaban lo que de sobrehumano empieza a darse en la realización de lo humano o lo que de divino anida en lo huma-

no. Y lo que enfatizó es que eso sobrehumano o divino consiste en el modo de ser según el cual se realizan óptimamente las virtudes y los valores más elevados, cosa que está al alcance de la mano de los hombres, como los héroes mismos lo demuestran en tanto seres humanos de excelencia. Por lo que estos, asimismo, los héroes simbolizan un modelo de vida y una exhortación para que el hombre se haga cargo de sí y de su potencial, y no lo deje morir como semilla no fructificada.

Caso abordó este aspecto de los héroes, como modelo de vida, desde la perspectiva del sociólogo y psicólogo social Gabriel Tarde sobre los individuos de excepción y su teoría de las leyes de la imitación, y la invención. Para Caso los héroes constituían los individuos de excepción de los que escribía Tarde, que si bien se habían formado en el seno de un entramado social y cultural específico, también habían sabido tomar distancia de las condiciones sociales dadas y de la ideología de la época y la región, para concebir otras formas de vida, por lo que su labor constituía una expresión de renovación, cambio y creación dentro de la complejidad del tejido social. Frente a estos individuos, se encontraban a los hombres comunes, que son los que más abundan y que constituyen gran parte de la población de una sociedad, hombres que no inventan sino que imitan, que reproducen los patrones sociales creados por los individuos de excepción, pero que son igualmente significativos que aquellos, pues proveen de continuidad y estabilidad a la vida en común.[14] De modo que sus tareas son complementarias. En palabras de Caso: "El inventor es un centro personal que per-

[14] Cf. Gabriel Tarde, *Las leyes de la imitación. Estudio sociológico*, Daniel Jorro Editor, Madrid, 1907.

turba el constante fluir de las 'ondas imitativas' de la sociedad. Sin este acto sui generis de continuar, singularmente, el orden colectivo, excediéndolo por medio de la obra propia no puede entenderse la dinámica del esfuerzo histórico colectivo".[15] Pero la actividad creadora resulta débil sino no se refleja en la transformación de la vida colectiva, como orientación de su conducta y pensamiento. "*Lo excepcional es lo supremo* desde el punto de vista de los valores; pero lo supremo solamente reviste un significado inteligible como modelo o paradigma de las muchedumbres".[16]

De este modo, para Caso, los héroes eran los máximos individuos de excepción, que representaban fuentes de creación y recreación en la vida compartida de una comunidad. Eran seres humanos que descollaban entre los demás por poner de manifiesto el potencial de libre innovación que caracteriza al hombre. Pero lo más significativo es que sus acciones fundan nuevas formas colectivas de ser y plantearon nuevas miras a su comunidad, posicionándose como el ejemplo de vida que deben seguir los miembros de la misma. Aquí está claramente en juego esa otra vertiente referida por Matamoro, aquella que lo entiende como paradigma o modelo de acción para los demás hombres, pues el héroe encarna la excelencia en el despliegue de los valores y virtudes de una comunidad, y expresa el alcance casi ilimitado del desarrollo humano.

Para los estudiosos de la configuración de los mitos, las acciones de los dioses y de los héroes plasmadas

[15] Antonio Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, Universidad Autónoma Metropolitana - Azcapotzalco, México, Ciudad de México 2017, 115.

[16] Antonio Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, 124.

en los mitos antiguos constituyen acciones ejemplares, que deben ser repetidas o imitadas simbólica y ritualísticamente por los miembros de una comunidad para salvaguardar la unidad y continuidad de la misma, y para reafirmar el orden dado de la existencia. Sin embargo, las acciones de los héroes en específico expresan el modelo de conducta más cercano a los hombres de carne y hueso, no porque sus acciones sean inferiores a las de los dioses, sino porque son las que verdaderamente inspiran a los hombres a la labor esforzada que sólo se entiende desde el enfrentamiento a los pesares y necesidades que los hombres padecen por su frágil naturaleza, y son las acciones de los héroes las que verdaderamente ilustran la tensión entre la imperfección humana y la perfección que está representada en lo divino. De modo que los héroes se vuelven modelos ejemplares a ser imitados, cuyas conductas constituyen el paradigma de vida, de pensamiento y de acción de los hombres concretos de una comunidad, a pesar de que tal vez no puedan ser replicadas totalmente.

Carlyle también reconocería esto, al señalar que la consideración de los héroes solo cobra su pleno significado cuando el hombre "no llega á discernir sino hasta siglos más tarde que todo poder debe necesariamente ser poder moral y que la gran cuestión para él se reduce á distinguir entre el bien y el mal; entre 'tú debes' y 'tú no debes'",[17] y que toda referencia al valor implica la consigna de ser valiente y dominar el temor. De modo que el símbolo de Odino no debía entenderse como el de la existencia literal de la deidad, sino como

[17] Thomas Carlyle, *Los héroes…*, 55.

"¡la consagración del valor!",[18] que encomiaba a todo un pueblo a ser valiente y así alcanzar la inmortalidad.

Los héroes, entonces, plasman la actualización de las virtudes y valores que una comunidad más aprecia, con todo el esfuerzo que esto exige a los hombres y toda la contingencia que la búsqueda de la virtud implica para los seres humanos. Por eso el punto central de cada héroe es distinto de comunidad a comunidad, ya que puede destacar por distintos motivos, como sus hazañas físicas o espirituales. A cada comunidad corresponde el tipo de héroe que personifica el ideal de hombre de esa comunidad. Las naciones bélicas poseen héroes guerreros que destacan por su valentía y su fuerza, mientras que las comunidades que valoran la espiritualidad poseen héroes que destacan por su capacidad de trascender los placeres del ámbito mundano y crear un rico mundo interno. Estos héroes suelen ser fundadores de una nueva comunidad, reformadores del ámbito compartido, maestros supremos de una nueva forma de vida, profetas de nuevos tiempos por venir, máximos sacerdotes de una visión religiosa del mundo o mesías que redimirán a un pueblo. Por esto, Caso congeniaba con Wundt, cuando este escribió: "Cada nación tiene sus héroes especiales, si bien hay cierto tipo heroico que se repite en todas partes. También cada nación (*Nation*) tiene sus dioses. Como héroes y dioses son ideales que se han ido formando a imagen del hombre, vienen a ser en todas partes el reflejo, en grado superlativo, de las características de propias de cada pueblo".[19]

[18] Thomas Carlyle, *Los héroes…*, 57.

[19] Wilhelm Wundt, *Elementos de psicología de los pueblos*, 258. Cita recuperada por Caso en Antonio Caso, *Sociología*, Polis, México, 1940 (segunda versión), 164.

Cristo como héroe de la humanidad entera y paradigma de las cosas humanas que aspiran a ser divinas

Con base en esto, Caso consideró la importancia de diversos héroes, como Zarathustra, Confucio, Buda, Moisés, Sakiamuni, Mahoma[20] y Cristo, y a todos ellos los concibió como modelos de vida, ejemplos máximos del actuar que fundó o reformó la forma de vida de una comunidad. Para Caso, no había nada de deshonroso en colocar a Cristo entre otros héroes de Oriente y Occidente, pues todos ellos habían cumplido la función de encauzar a los hombres para que vivieran de acuerdo al modo en que se consideraba es el mejor.

Aunque, eso sí, para Caso, Cristo era quien encarnaba con todas las implicaciones que la figura del héroe supone para los alcances humanos. Pues consideró a Cristo como el claro ejemplo de la imposibilidad de determinar los límites entre lo humano y el ámbito exclusivo de lo divino, la futilidad de franquear un linde entre lo humano y lo sobrehumano. Para el ateneísta, Cristo realizó todos los valores supremos a los que el hombre debía aspirar –verdad, belleza, bondad, justicia, fuerza y libertad– así como el ejercicio pleno de las virtudes más importantes para la vida humana –caridad, fe y esperanza. Con su sacrificio y renacimiento, Cristo excedió las limitaciones de su existencia corporal y temporal, de su carne y su ser hombre, y desarrolló con creces todas las características y facultades de la realidad personal, invitando a los hombres a entregarse por completo y abolir lo propio en búsqueda del bienestar del prójimo. Con esto, Cristo mostró de forma nítida

[20] Cf. Antonio Caso, *Sociología* [1964], 253.

que el despliegue de la personalidad, que sólo se da al abrirse hacia los otros y hacia lo otro, implica para el hombre la realización de la propia naturaleza humana y, simultáneamente, la abolición de esa naturaleza humana y de la propia individualidad, para desbordarse y plenificarse más allá de lo que le es natural y más allá de lo humano, para comenzar a ser sobrenatural y sobrehumano, es decir, para rozar lo divino.

Por ello, escribió Caso: "Jesús es el paradigma de las cosas humanas que aspiran a ser divinas. Prácticamente, entre él y Dios no hay diferencias; porque, ¿quién sabe lo que es Dios? –por una parte; y, ¿quién sabe lo que es el hombre?– por otra".[21] Señaló esto, no porque no supiera en absoluto qué es el hombre, sino porque todavía no sabemos hasta dónde puede llegar lo humano, y sobre lo que le es propio todavía no se ha dicho la última palabra. Pero también lo expresó así, no porque ignorara por completo qué es Dios, sino porque, para él, Dios no está tajantemente separado de lo humano sino que, en su personalismo, Dios vive en los actos sacrificados del hombre de bien, así lo escribió:

> No es Dios una fórmula, una ley, un género supremo, como lo creen los panteístas. Es, por el contrario, una persona, un ser individual. El más personal de todos los personales, el más real de todos los reales, el más existente de todos los existentes. ¿Dónde lo hallaremos? En nosotros mismos. En el misterio augusto del heroísmo, en la inflorescencia bendita de la santidad,

[21] Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad,* en *Obras Completas*, tomo III, México, D. F., UNAM, 1972, 119.

> en la gloria sublimísima de la renunciación a los bienes de la vida. Ahí está el bueno. Él es el bueno.[22]

Además de esto, que es lo más fundamental, para Caso, Cristo fue un héroe peculiarísimo, porque cumplió con todas las funciones heroicas: fue reformador de una comunidad, maestro supremo de una nueva forma de vida, profeta de nuevos tiempos por venir, máximo sacerdote de una visión religiosa del mundo y fue el mesías que redimió no sólo a un pueblo, sino a toda la humanidad, pues la comunidad cristiana pretendía abrazar a todos los hombres, de todas las épocas, regiones, razas y bagajes culturales, posicionando a Cristo no como el héroe particular de un solo pueblo, sino como el héroe de la humanidad entera. A través de su enseña heroica de sacrificio, Cristo preparó el mundo sobrenatural y la vida eterna desde aquí, desde esta vida terrena y esta existencia humana que no quedaban ninguneadas sino exaltadas en tanto esfuerzo heroico por el bien. De aquí que toda la moral casiana se sintetice en una sola sentencia: "¡Imitad a Jesús!",[23] sentencia que tiene muy poco de teoría y mucho más de exhortación a la acción, que encauza suavemente a los hombres y los invita al sacrificio desde el pleno ejercicio de su libertad, y que les muestra los alcances inusitados de su desarrollo, acortando la distancia entre lo humano y lo divino.

[22] Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés…*, 113.

[23] Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés…*, 120.

Conclusiones

Gran parte de la concepción casiana de la existencia, del hombre y de su personalismo puede resumirse en las palabras que retomó del Evangelio de Juan y que hizo suyas en varias de sus obras: "El mundo no está acabado de hacer, mi padre todavía trabaja" (Jn 5-17:30). Caso se inspiró en este evangelio para afirmar que en el seno de la existencia toda reside un espacio de indeterminación que pone en jaque las visiones deterministas y cerradas del mundo, un resquicio de irracionalidad que se manifiesta como la posibilidad de la libertad metafísica. El mundo, la totalidad de la existencia, lo que es, es un mundo histórico y cambiante, donde hay espacio para la novedad y la creación, que nos puede sorprender el día mañana. En un mundo como éste habita un ser igualmente libre e histórico, que se crea y recrea constantemente a sí mismo, el ser humano. Sobre los límites de la realización y el quehacer humanos todavía no se ha dicho la última palabra, los héroes representan precisamente esa indeterminación de lo humano y significan la persuasión ejemplar a la vez que la exigencia del esfuerzo para averiguar los alcances del hombre. Por eso, entonces, ¿qué es lo que nos dice la figura del héroe sobre el hombre? Que lo humano está llamado a la grandeza, que está llamado a abolirse y empezar ser sobrehumano, a rozar lo divino.

Bibliografía

Alonso Venero, Ana, "El evemerismo como motivo retórico en la literatura apologética cristiana", *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, XXIV, 2013, 91-116.

Carlyle, Thomas, *Los héroes*. *El culto de los héroes y lo heroico en la historia*, Imprenta de Enrique Rubiños, Madrid, 1893.

Caso, Antonio, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, en *Obras Completas*, tomo III, México, D. F., UNAM, 1972.

_____, *Sociología*, Limusa Wiley, México, 1964 (Decimotercera reedición de la primera versión).

_____, *Sociología*, Polis, México, 1940 (segunda versión).

_____, *La persona humana y el Estado totalitario*, Universidad Autónoma Metropolitana - Azcapotzalco, México, Ciudad de México 2017.

Lactancio, *Instituciones divinas*, Libros I-III, Gredos, Madrid, 1990.

Matamoro, Blas, "Los héroes", *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 407, mayo 1984, 117-127.

Tarde, Gabriel, *Las leyes de la imitación. Estudio sociológico*, Daniel Jorro Editor, Madrid, 1907.

Wundt, Wilhelm, *Elementos de psicología de los pueblos*, Daniel Jorro Editor, Madrid, 1926.

DOS DISCURSOS HUMANISTAS: EZEQUIEL A. CHÁVEZ Y SAMUEL RAMOS

Liliana Anahy Galván Cortés

En la historia de la filosofía mexicana el humanismo ha sido más que una referencia a la dignidad humana o a la exaltación del hombre desde una dimensión universal. Se trata de una corriente de pensamiento presente tanto en las obras de destacados filósofos mexicanos como en diversas expresiones sociales, educativas y culturales. Hablar de humanismo mexicano no es solo reconocer una tradición intelectual, es una propuesta filosófica que pretende das respuesta a los desafíos de nuestra circunstancia.

Para entender esta propuesta es necesario situarnos ante dos caminos que siempre convergen, la historia y la filosofía. La historia nos revela cómo las ideas humanistas han sido fundamentales en distintos momentos en el desarrollo social y cultural, influyendo en la construcción de instituciones y en la manera en que las sociedades han reflexionado sobre si mismas. La filosofía, por su pate analiza lo contenidos que han dotado de sentido a este humanismo identificando sus fundamentos y objetivos. En este sentido, la reflexión filosófica en México está marcada por pensadores con distintas perspectivas que han tratado de establecer un humanismo propio, situado y más cercano a las condiciones concretas del país.

Ezequiel A. Chávez y Samuel Ramos son dos exponentes de este humanismo mexicano. El primero

tomó como objeto de estudio la educación en México, el segundo la psicología del mexicano. Ambos fueron pioneros del análisis del ser del mexicano, un tema que hasta ahora sigue siendo controvertido, sin embargo, sus obras no se detienen en este diagnóstico, hay un impulso por configurar un discurso que toma como referencia los problemas que ha aquejado al hombre y el objetivo es trazar un nuevo sendero con algunas posibilidades para dar soluciones. En este trabajo nos enfocaremos en dos textos: *¿De dónde venimos y a dónde vamos?* de Ezequiel A. Chávez y *Hacia un nuevo humanismo* de Samuel Ramos

Antes de exponer estas propuestas, es fundamental comprender cómo se configura el humanismo mexicano como una postura filosófica y crítica y qué entendemos por humanismo mexicano. Para ello, recurriremos a Adolfo Sánchez Vázquez y a Carmen Rovira; con esta base intentaremos analizar cómo Chávez y Ramos conformaron sus propuestas humanistas.

Para Adolfo Sánchez Vázquez el HUMANISMO con letras mayúsculas no existe, se puede hacer referencia a humanismos que han surgido en situaciones concretas, por ejemplo, el humanismo clásico, cristiano o moderno. En cada uno de estos hay una actitud filosófica que afirma el valor de ser hombre, sin embargo, también hay ciertas cuestiones que deben ser consideradas dentro de las propuestas humanistas como reducir al hombre a un plano general, formal y abstracto.

Sánchez Vázquez sitúa al humanismo como un proyecto que debe considerar los aspectos históricos, sociales y las *posibilidades reales* para llevarlo a cabo y no se una aspiración o una utopía.

> Si por humanismo se entiende toda actitud hacia el hombre o toda conducta humana en la que el ser humano debe ser tratado como un fin y no como un simple medio o instrumento, y si por humanismo hay que entender también la elevación del hombre como hombre, o sea, el desarrollo de sus facultades y posibilidades como ser consciente, libre y creador así como las relaciones entre los hombres en las que unos y otros se reconocen y afirman y reconocen como seres humanos, el humanismo no sólo hay que buscarlo en el comportamiento de los individuos sino también en las instituciones, sistemas o relaciones que los hacen posible.[1]

Desde nuestra perspectiva, Carmen Rovira propone una reflexión sobre el humanismo mexicano situándolo como:

> Uno de los contenidos más importantes y originales de la filosofía mexicana, entendida como un pensamiento que plantea o propone el más absoluto respeto al otro.[2]

Para la autora, es precisamente en humanismo donde debe buscarse el discurso filosófico mexicano ya que "este implica una toma de posición o problema intentando lograr una solución idónea".[3] De este modo, el humanismo se convierte en el punto de partida para la

[1] Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y política,* México, D.F., (Fondo de Cultura Económica,2007), 226

[2] María del Carmen Rovira Gaspar, En torno a las categorías presentadas por José Gaos, en *Perspectivas hermenéuticas y enfoques metodológicos en la interpretación del desarrollo histórico de la filosofía mexicana, compilador. Ambrosio Velasco Gómez (México: UNAM, 2020), 19*

[3] Ibid.

filosofía mexicana comprometida con situación social e histórica

Chávez expone su humanismo desde su concepción de hombre:

> Defino al hombre diciendo que es el ser que en algún momento o en muchos momentos de su vida se siente anhelantemente conmovido por cuadro ardentísimos deseos. Tales deseos son:
>
> 1. El de saber quién es, qué cualidades y qué defectos tiene.
> 2. El saber qué es lo que lo rodea, desde lo próximo hasta lo remoto y recóndito.
> 3. El problema de Dios y el de las relacione del hombre con el Cosmos y del hombre con Dios.
> 4. El saber si el hombre puede atribuir para el perfeccionamiento del mundo y cuál sea el modo en que convenga.[4]

Estas interrogantes no son meramente teóricas, Chávez delinea un ser humano que emerge del autocuestionarse y éste no puede definirse únicamente desde sus capacidad intelectuales o biológicas. El autocuestionamineto y el autoconocimiento como puntos de anclaje implica identificar los rasgos individuales y reconocerse como ser en constante cambio.

En las interrogantes ¿qué nos rodea y cuál es la relación con Dios? Convergen dos dimensiones que no son antagónicas, el entorno físico, social e histórico y el plano espiritual, este último, según nuestro autor, es una guía y orientación necesaria para el entorno físico.

El cuarto cuestionamiento ¿cómo atribuir al perfeccionamiento del mundo? Es quizá el punto clave y

[4] Ezequiel A. Chávez, *Reflexionando para que la vida suba de nivel,* (México, D.F. Asociación Civil Ezequiel A. Chávez, 1968), 60

más destacado, pues remite a un ser humano comprometido con la acción, dispuesto a transformar su entorno y aspirar a una vida distinta. Es en este punto donde se introduce el tema de la doble naturaleza del hombre: material y espiritual. Para Chávez, el mayor conflicto que enfrenta el hombre es la tendencia hacia lo material, aspecto que limita la conexión y capacidad para actuar desde lo espiritual.

> .., en cuando el hombre es espiritual, del poder enfrentarse en todo con la naturaleza material y de gobernarla siempre que la entienda y se someta al modo de ser de ella, y de conseguir así que ésta funcione en el sentido y con los resultados que él quiera: de lo cual resulta que es él al mismo tiempo señor y servidor de ella.[5]

Esta tensión de la doble naturaleza no es un conflicto abstracto, no es una lucha real entre dos dimensiones: la inclinación hacia lo espiritual que eleva al hombre hacia el bien y hacia la libertad, según nuestro autor; en cambio la tendencia hacia lo material es peligrosa porque en ella se alojan la pereza, la desidia, la codicia, apetitos sensuales, entre otros. Comprender esta tensión es fundamental porque es precisamente donde radica la libertad. Para Chávez, ser libre no es simplemente la capacidad de elegir, sino asumir que hay una pugna interior y que el ser libre es actuar conforme al bien. La libertad, entonces, exige una postura concreta en el actuar:

[5] Ezequiel A. Chávez, *¿De dónde venimos y hacia dónde vamos?,* (México D.F. Asociación Civil Ezequiel A. Chávez, 1968), 19

> …existe en el hombre libertad para pensar por si mismo, y para levantarse por encima de sus tendencias puramente egoístas y materialistas, y para normar su propia conducta, y para preferir a todo no dejarse convertir por nadie en esclavo de sus propios apetitos.
> Pero puede por si propio perfeccionarse el hombre inteligente que se hace cargo de que la libertad que lo caracteriza en cuando que ella en su modo espiritual de ser, le permite llegar a no ser esclavo de falsas necesidades.
> Al hombre toca, pues, acabar con sus propios males y engendrar bienes.[6]

En la propuesta humanista de Chávez subyace una concepción de la vida como un camino que debe tener una orientación, un propósito que impida al hombre perderse en la confusión de sus impulsos o en la inercia de lo cotidiano. Es necesario marcar un objetivo vital t este se encuentra en la búsqueda del bien propio y colectivo. Entonces, como se mencionó, la libertad además de ser una postura concreta en el actuar, es también el medio por el cual el ser humano puede elegir su existencia hacia un fin superior. En este sentido, nuestro autor comprender este fin como el amor (vínculo que une al individuo consigo mismo, con otros y con su entorno). La libertad, el bien y el amor son los pilares de la vida. Aquí es necesario precisar que el amor como fin tiene una conexión espiritual con un *Propósito Eterno.*

> Y entenderéis que el objeto de nuestra vida, en cuanto existe en relación con la de los demás, consiste en que aprendamos a defendernos contra nosotros mismos, contra todos, y contra todos, en dirigir nuestra libertad

[6] Ibid.,20

> hacia nuestro propio bien y el de todos; con lo cual nos remontaremos hasta el Propósito Eterno.[7]

> Solo valen siempre y definitivamente los valores que no son egoístas: el del amor de cada cual a todos los hombres como así mismo y, sobre todas las cosas, el amor el Eterno Origen de cuando existe. Los (valores) esenciales son espirituales porque son la aspiración incesante del espíritu al Amor Infinito[8]

Esta visión espiritual del ser humano en Chávez, donde la libertad, el amor y la conexión con lo divino orientan la existencia hacia el bien, encuentra eco, aunque con un enfoque distinto, en el pensamiento de Samuel Ramos. Aunque Ramos no parte de una concepción religiosa, también se interroga por la condición humana, por el sentido del actual, donde el hombre es igualmente un ser escindido.

En el pensamiento de Samuel Ramos, esta división se manifiesta como una tención entre civilización y cultura; la primera ligada al ámbito material y la segunda con el espiritual. La faz material adquiere una relevancia central pues en ella se encuentra la ciencia y ésta ha ampliado radicalmente la concepción del universo y ha colocado en manos del hombre las fuerzas materiales para el dominio de la naturaleza[9], pero también ha configurado un tipo de hombre desvinculado de un horizonte claro.

> Un nuevo tipo de hombre se yergue orgulloso y dominador, despreciando la antigua moralidad, ansioso

[7] Ibid., 19.

[8] Ibid., 50.

[9] Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, (Ciudad de México, UNAM, 1940), 4.

> de expansionar la vida de su cuerpo por medio de los atractivos que le ofrece la civilización.[10]

La naturaleza espiritual del ser humano tampoco ha hecho del todo bien su trabajo, pues ha rechazado con firmeza el cuerpo, sus instintos y todo lo que lo une con la materia. En lugar de buscar comprensión profunda en la dimensión corporal, la ha negado. Ramos señala que esta actitud ha generado un desequilibrio, pues al no acercarse a la naturaleza material, la espiritualidad vive desconectada de la vida concreta. A partir de esta ruptura, Ramos llega a la conclusión de que existe una desmoralización del hombre. Ante esta situación, la tarea del humanismo deberá orientarse, además de restaurar la unidad entre cuerpo y espíritu, a combatir la infra humanidad (todo aquello que se reduce al ser humano a aspectos mecánicos y utilitarios). Entonces, surge la pregunta pertinente que guía la reflexión del autor: ¿cómo debe ser el hombre?

> Vivimos en la actualidad una época de crisis que alcanza a todos los órdenes de la existencia humana y que en el campo del espíritu ha determinado una confusión de ideas y valores. Es justo reconocer que la filosofía contemporánea no ha descansado para hacer frente a la crisis mundial y que ha logrado señalar diversos caminos de salvación. El supuesto de tales doctrinas es que la salivación del hombre no depende exclusivamente de la modificación de las condiciones materiales, sino también, al mismo tiempo de una reedificación de su mundo espiritual[11]

Tanto Ramos como Chávez coinciden en que la crisis que atraviesa el ser humano no puede superarse

[10] Ibid., 4.
[11] Ibid., 15.

únicamente mediante cambios en las condiciones materias, lo importante es una transformación de su vida, de sí mismo, de su propio sostenimiento y este cambio comienza con una toma de conciencia interior. Esta tarea inicia, como señalan ambos pensadores, por el camino de los valores que orientan la conducta y que constituyen, como primera instancia la meta de la acción humana. Desde este horizonte, se vislumbra una posible solución a la crisis: mediante una revalorización del ser humano consciente de su propio destino (idea que también menciona Sánchez Vázquez).

Ramos propone un huevo humanismo que busca resolver la tensión entre cultura y civilización, entendiendo que ambas coexisten en un mismo individuo y en una misma circunstancia histórica. Para que esta integración sea posible, es necesario que se asuman como partes constitutivas de la condición humana y defendiendo claramente los objetivos de cada una. En el caso de la cultura, su función es orientar la vida a través de los valores:

> La finalidad de la cultura es despertar la más amplia conciencia posible de los valores, y no como se supone erróneamente la simple acumulación del saber. Cultura y conciencia de los valores son expresiones que significan la misma cosa.
> Toda concepción de la vida postula la preeminencia de un valor sobre todos los demás, y el enlace de los restantes en un orden sistematizado, de manera que el de más abajo es al mismo tiempo medio para otro fin. El fin supremo es el valor moral, que hace las veces estrella polar orientando la línea general de la existencia. [12]

[12] Ibid., 49 -50

Ramos advierte que la civilización materialista y mecánica representa una amenaza constante para los valores porque tiende a subordinar lo espiritual de lo material. Desplazando la conciencia de los valores en favor de la utilidad inmediata. Si se reduce la vida a meros procesos, la civilización corre el riesgo de vaciar de contenido la existencia misma, despojando al hombre de su capacidad de elegir con base en los valores. Frente a esta amenaza, la cultura entendida como conciencia de los valores, se convierte en un contrapeso indispensable que permite orientar la acción humana hacia un fin superior. Por ello, Ramos insiste en que solo mediante los valores (como guía de existencia) se pueden reconciliar la civilización con la cultura. El valor fundamental es la libertad, nuestro autor toma como referencia el pensamiento de Hartmann donde la libertad no debe entenderse como una forma final o una meta abstracta, es una realidad dinámica que se manifiesta en la toma de decisiones ante situaciones conflictivas. Esta libertad se opone tanto al determinismo mecánico (propio del orden causal de la civilización) como a una visión meramente rígida y normativa de los valores concebidos como fines preestablecidos que deben cumplirse inevitablemente.

En lugar de asumir los valores como una teleología cerrada, Ramos propone que es precisamente en la confrontación entre valores donde el ser humano revela el ejercicio de su libertad, al verse obligado a ejercerla para tomar decisiones en medio de dichas tensiones. La libertad, entonces, no consiste en seguir una jerarquía impuesta de antemano, sino en la discernir, elegir y actual ante las alternativas que la vida concreta presenta. El papel del hombre no se limita a cumplir con un ides,

sino que asume su autonomía frente a la determinación exterior y afirma su conciencia y compromiso:

> Hay conflictos de valores que están resueltos en las tablas y constituyen para la conciencia valorativa verdaderas antinomias. Pero en la vida real tales antinomias no pueden quedarse pendientes y el hombre está obligado a resolverlas. Aquí es donde se ejercita la iniciativa del individuo que debe decidir el conflicto por acto de su voluntad soberana, tomando sobre él la responsabilidad de los hechos, Solo un ser capaz de verdadera iniciativa, es decir, libre, puede hacer esto. Y esa iniciativa implica para ejercitarse la existencia de un poder real. [13]

La propuesta de Ramos hacia un nuevo humanismo debe superar la visión fragmentaria que ha marcado el devenir histórico del ser humano, en la que se contraponen constantemente el materialismo al espiritualismo, como si fueran fuerzas opuestas irreconciliables que guían el curso de la historia. Esta concepción supone que el desarrollo humano está determinado dejando al individuo como un mero espectador. Esta postura no solo limita la comprensión de la historia, sino que también anula la autonomía, la libertad y la responsabilidad del ser humano al asumir que su acción siempre estará condicionada por fuerzas superiores. Frente a ello, el humanismo que él propone exige reconocer que el ser humano es capaz de integrar estas dos dimensiones, material y espiritual, en un mismo proyecto donde existe la posibilidad y el sentido de la vida humana.

A partir de este breve análisis, se intentó explorar un poco, dos propuestas del humanismo mexicano: la de Ezequiel A. Chávez y la de Samuel Ramos. Es im-

[13] Ibid., 59

portante consideras ambas posturas por su relevancia filosófica y porque coinciden en un aspecto esencial: el reconocimiento de la libertad como núcleo de la existencia humana. Sin embargo, esta libertad no debe ser interpretada como un ideal abstracto e inalcanzable, es una experiencia concreta. Tanto para Chávez como para Ramos, la libertad implica responsabilidad del ser humanos consigo mismo, con los otros y con su circunstancia. No basta con proclamar que el ser humano es libre, es necesario ejercer la libertad, asumirla como conciencia de sí y del mundo.

Retomando lo que Carmen Rovira planteó sobre el humanismo mexicano (entendido como el más absoluto responde al otro) y a reserva de que pueda parecer una osadía, proponemos añadir otra característica al humanismo mexicano: la libertad entendida como el actuar consciente en una circunstancia específica, con el poder de transformarla. Esto conlleva inevitablemente a la responsabilidad: no hay libertad sin la conciencia de las consecuencias de nuestros actos.

El campo del humanismo mexicano sigue abierto; es un terreno fértil que invita a investigar, debatir y construir. Lo importante, sin embargo, es no perder de vista la riqueza y profundidad de esta tradición. En un contexto donde las palabras tienden a quedarse sin sentido por el uso indiscriminado, es fundamental preservar lo que el humanismo mexicano ha intentado ser: una vía de comprensión de ser humano desde su libertad, su responsabilidad y se tendencia a transformar la realidad en la que se encuentra.

Bibliografía

Bueno, M. (1958). *Natorp y la idea estética.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Chávez, E. A. (1968). *¿De dónde venimos y dónde vamos?* México, D. F.: Asociación Civil Ezequiel A. Chávez.

Chávez, E. A. (1968). *Reflexionando para que la vida suba de nivel.* Ciudad de México: Asociación Civil Ezequiel A. Chávez.

Gaos, J. (1990). *Pensamiento de Lengua Española.* México : Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Goméz, P. P. (2016). *HD: Haceres Decoloniales: Practicas liberadoras del estar, el sentir y el pensar.* Bogotá: Universidad Distrital José de Caldas.

Hurtado, G. (1998). El lugar del neokantismo en la filosfía mexicana. *Diánoia, 44*(44), 151-179.

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

Kant, I. (1876). *Crítica del Juico* . Madrid: Librerias de Francisco Iravedra, Antonio Novo.

Magallón Anaya, M. (2009). El horizonte de la filosofia mexicana y latinoamericana hoy. En V. Muñoz Rosales, *Filosofia mexicana (restos y pesrpectivas).* México: Torres Asociados.

Muñoz Rosales, V. (2009). Lo Mexicano en filosofía. En V. Muñoz Rosales, *Filosofía mexicana (retos y perspecticas).* México: Torres Asociados.

Muñoz Rosales, V. (Agosto de 2012). *La filosofía mexicana entre la tradición y la innovación* . Obtenido de Circulo de Estudios de Filosofía Mexicana: https://filosofiamexicana.org/2012/08/16/filosofia-mexicana-tradicion-inovacion-victorico/#_ftnref15

Natorp, P. (1974). *El ABC de la Filosofía Crítica* . México: Editora Nacional.

Ortiz, F. (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azucar* . Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Palermo, Z. (2012). Mirar para comprender: artesania y re-existencia. *Otros logos. Revista de estudio críticos*(03), 223-236. Obtenido de https://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/revista.php?num=2012

Patiño Palafox, L. (2009). Hacia una sistematización de la Filosofía Mexicana. En V. Muñoz Rosales, *Filosofía Mexicana (retos y perspectivas)*. Torres Asociados.

Pérez-Wilke, I. (2020). La experiencia estética popular: elementos para la acción decolonial. *Revista de Imagen, Artes y Educación Crítica y Social, 2*(2), 98-115.

Ramos, S. (1940). *Hacia un nuevo humanismo.* Ciudad de México: UNAM.

Rovira Gaspar, M. (2020). Entorno a las categorías presentadas por José Gaos. En A. Velasco Gómez , *Perspectivas hermenéutcas y enfoques metodológicos en la interpretación del desarrollo histórico de la filosofía mexicana* (pág. 282). México : UNAM.

Rovira, M. (2017). *Pensamiento Filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX.* México: UNAM.

Sánchez Vázquez, A. (2007). *Ética y política.* Ciudad de México: FCE.

Tellez, E. (2020). *Para una estética de la liberación decolonial.* México: Ediciones del lirio.

Zea, L. (1968). *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia.* México : Fondo de Cultura Económica.

Zea, L. (1989). *La Filosofía americana como Filosofía sin mas.* México: Siglo XXI.

EL COMPLEJO DE INFERIORIDAD EN SAMUEL RAMOS A LA LUZ DE LA COLONIALIDAD

Jorge Abraham Castillo Romero
FFyL, UNAM

Resumen

El presente escrito expone las líneas generales de una investigación mayor que propone reinterpretar críticamente la propuesta filosófica de Samuel Ramos, en particular su formulación sobre el complejo de inferioridad en *El perfil del hombre y la cultura en México.*

El objetivo es mostrar que este fenómeno, tradicionalmente abordado desde la caracterología y el psicoanálisis adleriano, puede explicarse de manera más precisa a partir de las estructuras de dominación y poder descritas por la teoría del colonialismo interno de Pablo González Casanova y la noción de colonialidad del poder desarrollada por Aníbal Quijano.

La investigación sostiene que la supuesta "inferioridad" del mexicano no proviene de una patología individual ni de un rasgo esencial del carácter nacional. Por el contrario, se trata del resultado de relaciones sociales y económicas que remiten a formas de explotación, en las que grupos dominantes –locales y extranjeros– adoptan valores y modelos hegemónicos con el fin de reproducir desigualdades estructurales que afectan a sectores históricamente vulnerados, como las comunidades indígenas, campesinas y obreras.

Además, el trabajo analiza de qué manera el sentimiento de inferioridad se naturaliza a través de la noción de "raza" y del control de la intersubjetividad. En este sentido, se propone recuperar la obra de Ramos como una hipótesis hermenéutica que permite desvelar las estructuras sociales que aún operan en el tejido social contemporáneo.

Contexto y formación de Samuel Ramos

La reflexión sobre el carácter nacional ocupó un lugar central en el pensamiento del México posrevolucionario, en una época marcada por la búsqueda de una identidad cultural propia tras décadas de inestabilidad política y social. En este marco, la filosofía dialogó de manera más explícita con los debates de la literatura, la música y las artes plásticas, al interrogar las condiciones históricas y culturales que configuraban lo mexicano como un problema teórico.[1]

Originario de Zitácuaro, Michoacán, Ramos estuvo expuesto desde temprana edad a la literatura clásica, la historia y el aprendizaje de distintos idiomas. Tras la muerte de su padre en 1917 se trasladó a la Ciudad de México, donde inició sus estudios de filosofía en la Escuela Nacional de Altos Estudios, influido por el entusiasmo de Antonio Caso.[2]

[1] "En este siglo, el formidable impulso regenerador de la Revolución puso en la mesa de discusión el tipo de país que queríamos ser y el tipo de habitante que debería ser el mexicano." José del Val, "El balcón vacío. Notas sobre la identidad nacional de fin de siglo", en *México. Identidad y nación*, coord. José del Val (México, D. F.: UNAM, 2004), 18–19.

[2] Juan Hernández Luna, *Samuel Ramos (Su Filosofar Sobre lo Mexicano)* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1956), 35.

Mientras consolidaba su formación intelectual, México atravesaba profundas transformaciones políticas, económicas y culturales. Durante el gobierno de Plutarco Elías Calles (1924–1928), se impulsó un discurso nacionalista y anticlerical que derivó en la Guerra Cristera de 1926, así como en políticas educativas orientadas al "mejoramiento de la raza", promovidas desde la Secretaría de Educación Pública bajo la dirección de José Manuel Puig Casauranc.[3] Sin embargo, pese a los esfuerzos institucionales por construir una identidad nacional y promover una cultura de progreso colectivo, amplios sectores de la población –en especial campesinos, mujeres y niños– continuaban viviendo en condiciones de precariedad.

Entre 1927 y 1928, Ramos amplió su formación filosófica en Europa, donde asistió a cursos y seminarios en instituciones como la Universidad de la Sorbona, en París, y la Universidad de Roma. Este periodo le permitió familiarizarse con la tradición humanista europea y conocer al psicoanalista Alfred Adler, cuya teoría resultaría decisiva para su reflexión posterior sobre la caracterología del mexicano.[4]

Tras su regreso a México, se enfrentó a las consecuencias de la crisis económica mundial de 1929, que

[3] "La SEP atribuyó a la educación la responsabilidad de construir una identidad nacional y de forjar un hombre nuevo, sano, moral y productivo mediante la difusión de la lengua nacional y de un modo de vida homogéneo que pusiera fin a la diversidad cultural." Luis Aboites y Engracia Loyo, "La construcción del nuevo Estado, 1920-1945" en *Nueva historia general de México* (México: El Colegio de México, 2010), 602.

[4] Juan Hernández Luna, *Samuel Ramos (Etapas de su formación espiritual)* (Michoacán: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997), 215.

impulsó un giro hacia la industrialización nacional y promovió campañas de "mexicanización" de la economía y de consumo de productos nacionales.[5] En este escenario, se fortaleció una corriente nacionalista en la producción cultural que buscó distanciarse de los modelos europeos y afirmar expresiones propias, visible en la música de Carlos Chávez, Silvestre Revueltas y Manuel M. Ponce; la literatura de Ramón López Velarde y Mariano Azuela; y la pintura de Diego Rivera, José Clemente Orozco y David Alfaro Siqueiros.

Fue en este marco donde Ramos sostuvo que la filosofía debía asumir un papel activo en el diálogo con la realidad mexicana.[6] A partir de esta convicción, emprendió una reflexión sistemática sobre la circunstancia nacional que culminó en 1934 con la publicación de *El perfil del hombre y la cultura en México*, obra concebida como una recopilación de ensayos en la que confluyen el psicoanálisis, la antropología filosófica, la filosofía de la cultura y la filosofía de la historia para interpretar al mexicano en relación con su contexto histórico y cultural.

El complejo de inferioridad en *El perfil del hombre y la cultura en México*

En su análisis, Ramos establece una correspondencia entre la teoría psicoanalítica de Alfred Adler y los rasgos

[5] Aboites y Loyo, "La construcción del nuevo Estado", 620.

[6] "Hay que dialogar con la realidad nacional y buscar el "logos" de su estructura, la "razón de ser" de lo mexicano. De este diálogo irá surgiendo un mundo propio y personal de ideas, que será la filosofia mexicana." Hernández Luna, *Samuel Ramos*, 100-101.

psicológicos de "un grupo numeroso de mexicanos".[7] Sostiene que, marcado por una historia de dominación y mestizaje, este sujeto nacional desarrolla una imagen distorsionada de sí mismo que lo impulsa a una búsqueda constante de afirmación, especialmente frente a lo extranjero.

Adler señala en *El carácter neurótico* que el sentimiento de inferioridad es una experiencia común y, en cierto sentido, beneficiosa, pues impulsa a una "recia lucha por afirmar la propia personalidad".[8] Este complejo suele originarse en la infancia, a partir de comparaciones con los adultos o de carencias físicas y afectivas, y puede manifestarse en baja autoestima, inseguridad y vergüenza, dando lugar a conductas compensatorias como la hipercompetitividad o la agresividad. No obstante, enfrentarlo y superarlo resulta clave para el equilibrio personal, proceso en el que el entorno educativo desempeña un papel decisivo al promover formas de compensación constructivas. Adler enfatiza, además, que el desarrollo individual requiere cultivar un interés genuino por los demás; por ello, la labor del psicoanálisis y la educación consiste en armonizar pensamiento y conducta con la realidad.[9]

Bajo esta perspectiva, Ramos propone una revisión crítica del pasado mexicano, no para reconstruir los hechos históricos, sino para fomentar una conciencia reflexiva sobre ellos. Su planteamiento cuestiona la

[7] Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México* (México: Editorial Planeta, 2001), 121.

[8] Alfred Adler, *El carácter neurótico*, supervisión, notas, introducción y apéndice de Jaime Bernstein, trad. Dr. A. von Ritter-Zahóny y P. F. Valdés (Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1984), 54.

[9] Adler, *El carácter neurótico*, 97.

admiración ciega por los valores europeos, que dificulta pensarse desde lo propio, pero sin caer en un rechazo absoluto de lo foráneo.

Parte de la premisa de que toda cultura depende tanto de la mentalidad humana como de los accidentes históricos que la atraviesan. En este sentido, afirma que "es forzoso admitir que la única cultura posible entre nosotros, los mexicanos, tiene que ser derivada",[10] en la medida en que los elementos de la cultura española –considerada por él como original– se incorporaron de manera involuntaria a la conciencia nacional desde la época colonial, principalmente a través del idioma y la religión.

Sobre esta base, afirma que México se ha nutrido históricamente de culturas extranjeras, lo que derivó en que, tras la independencia, la élite ilustrada al frente del movimiento intentara "hacerse culta a la europea",[11] renunciando con ello a la construcción de una referencia cultural propia.

Apoyándose en la psicología adleriana, Ramos interpreta este fenómeno como un mecanismo inconsciente de compensación: el mimetismo cultural no responde a una elección racional, sino a una estrategia defensiva orientada a mitigar el sentimiento de inferioridad propio de un país en formación. Al compararse con las culturas europeas, percibidas como superiores, México adopta sus modelos, revelando una "infancia histórica" en la que busca aliviar su sensación de insuficiencia mediante una admiración desmedida por Europa.

[10] Ramos, *Perfil del hombre y la cultura en México*, 20.
[11] Ramos, *Perfil del hombre y la cultura en México*, 20.

Este proceso psicológico se encuentra estrechamente vinculado con las condiciones materiales del orden colonial, cuya organización económica tendía a deprimir el espíritu de los pueblos conquistados, obligados a trabajar en beneficio de sus dominadores. La estructura social profundamente desigual ofrecía oportunidades reales únicamente a una minoría educada con acceso a cargos burocráticos, mientras que la mayoría de la población permanecía en condiciones de precariedad, circunstancias que, según Ramos, contribuyeron a debilitar todo impulso de renovación en el espíritu mexicano.[12]

En otras palabras, la élite que condujo al país tras la independencia –al igual que amplios sectores de la población– no logró emanciparse plenamente del legado psicológico del colonialismo e intentó construir una nación moderna mediante la imitación de modelos políticos extranjeros, sin una mediación adecuada con las condiciones reales de la sociedad.

No obstante, Ramos introduce una distinción importante: el mexicano no es inferior en términos absolutos, sino que padece un complejo derivado de la desproporción entre los fines que se propone y los recursos de que dispone. Al fijarse metas excesivamente ambiciosas –modeladas a partir de referentes extranjeros–, el fracaso se vuelve recurrente y conduce a la pérdida de confianza, pues el sujeto "se imaginará que

[12] Aquí aparece una de las tesis más controvertidas de Ramos: sostiene que el ánimo de abatimiento generado durante la Colonia habría perdurado hasta el presente, manifestándose especialmente en los pueblos indígenas, concebidos por él como culturalmente pasivos, en contraste con una minoría ilustrada influida por las ideas modernas europeas. Ramos, *Perfil del hombre y la cultura en México*, 36.

es un hombre incapaz; (…) en suma: germinará en su ánimo el sentimiento de inferioridad".[13] Esta autodesvalorización resulta injusta, ya que la inferioridad no es esencial, sino relacional, vinculada a objetivos mal calculados, y se manifiesta como el efecto de una inadaptación entre medios y fines, agravada por un instinto de poder que impide una medición realista de las propias fuerzas.

El complejo de inferioridad desde el colonialismo interno y la colonialidad del poder

A partir de lo anterior puede afirmarse que Ramos, al reconocer los profundos cambios que atravesaba el país en su época y la importancia de comprender el carácter nacional como vía para fomentar un pensamiento auténtico, realizó un esfuerzo considerable –para su tiempo– por identificar las causas históricas del desarrollo cultural mexicano. Sin embargo, al abordar lo mexicano desde una perspectiva psicoanalítica, construyó un marco interpretativo rígido que tendió a reducir la complejidad de los procesos históricos y culturales del país, reproduciendo, de manera involuntaria, algunas de las lógicas que pretendía superar.

Desde una reinterpretación crítica, es posible sostener que el complejo de inferioridad señalado por Ramos no deriva de determinismos psicológicos inherentes al carácter nacional, sino de procesos históricos, económicos y culturales asociados a relaciones coloniales de dominación.

[13] Ramos, *Perfil del hombre y la cultura en México*, 12.

Para Pablo González Casanova, el colonialismo constituye un sistema de dominación mediante el cual una nación extranjera explota económica y socialmente a otra. A través del monopolio –comercial, político y cultural–, el poder colonizador busca "explotar irracionalmente los recursos de la colonia, vender y comprar en condiciones de desigualdad permanente (…) privando a los nativos de los instrumentos de negociación en un plano igualitario, de sus riquezas naturales y de una gran parte del rendimiento de su trabajo".[14]

Durante el periodo novohispano, se estableció que una minoría criolla privilegiada actuaría como intermediaria entre el poder colonial y la población dominada. Incapaz de ejercer un control directo sobre el conjunto de la sociedad, la Corona española delegó en esta élite la tarea de garantizar el orden y la explotación, otorgándole a cambio determinados beneficios. Esta clase adoptó los valores, los modelos económicos y las formas culturales del colonizador, con el que comenzó a identificarse racial y culturalmente, aunque solo de manera aparente, pues permaneció subordinada a los intereses de sus dominadores.[15]

[14] Pablo González Casanova, "El colonialismo interno" en *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI* (México: Siglo XXI Editores; CLACSO, 2015), 139.

[15] "Los sectores medios en estas sociedades desempeñan varios papeles que reproducen y remodelan las desigualdades coloniales. Desempeñan el papel de mediadores como gestores, árbitros, ideólogos. También desempeñan el papel asignado a las fuerzas represivas." Pablo González Casanova, "Las etnias coloniales y el Estado multiétnico" en *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: Pensar América Latina en el siglo XXI*, antología y presentación Marcos Roitman Rosenmann (México, D. F. / Buenos Aires: Siglo XXI Editores / CLACSO, 2015), 296.

Lo decisivo es que el orden colonial no fue desmantelado tras la independencia, sino reorganizado bajo nuevos actores. Ahora, esta élite dominante –o *minoría ilustrada*, en términos de Samuel Ramos– asumió el lugar del colonizador extranjero y continuó explotando a los pueblos indígenas y campesinos para sus propios fines, manteniéndolos en los márgenes del desarrollo nacional.

A este fenómeno, González Casanova lo denomina colonialismo interno: una forma de dominación que opera dentro del propio Estado, articulada con el modelo económico global y funcional a los intereses de las clases dominantes, tanto locales como extranjeras.[16]

Uno de los rasgos más inquietantes de esta modalidad de dominación es su capacidad para legitimarse socialmente a través de los discursos del Estado-nación moderno. Bajo nociones como el mestizaje, la unidad nacional o el progreso, se diluye la diferencia estructural entre dominantes y dominados. El colonialismo interno se perpetúa no solo mediante la coerción, sino también a través de una hegemonía simbólica que naturaliza la desigualdad como parte del orden social.

Y al igual que en la reflexión de Ramos, González Casanova reconoce que el colonialismo interno produce profundas consecuencias psicológicas. Desde la infancia, se inculca un sistema de conductas y disposiciones que determina la forma en que se percibe y se trata a las personas según el lugar que ocupan en la estructura social, promoviendo procesos de deshumanización del sujeto colonizado.[17]

[16] González Casanova, "El colonialismo interno", 146.

[17] "Esta psicología, con reglas muy complicadas de trato, prejuicios y formas de percepción del hombre colonizado como cosa, está vinculada a las formas de la política interna de la sociedad

Esta forma de dominación resulta particularmente difícil de erradicar porque se encarna en la subjetividad: en la autoimagen, en los vínculos interpersonales y en las maneras de mirar, hablar, obedecer, juzgar o despreciar. Es en este nivel donde el colonialismo se convierte en una experiencia íntima y cotidiana, configurando un sentimiento persistente de inferioridad frente a aquello que se percibe como superior.

Sin embargo, esta autodenigración no encuentra su origen únicamente en las dinámicas de poder internas, sino también en el orden mediante el cual las potencias hegemónicas han organizado las relaciones políticas, sociales y económicas del mundo. Según Aníbal Quijano, la noción de raza funcionó como una construcción mental que codificó las diferencias entre conquistadores y conquistados como supuestas desigualdades biológicas naturales, legitimando de este modo las relaciones de dominación impuestas por la conquista.[18]

Este proceso permitió que Europa se constituyera como una identidad geocultural hegemónica y como el centro del capitalismo global, imponiendo el eurocentrismo como una racionalidad que naturalizó la dominación colonial. En este sentido, América no fue solo un territorio conquistado, sino la primera identidad de

---

colonial, a una política de manipulación y discriminación que aparecen en el orden jurídico, educacional, lingüístico, administrativo y que tienden a sancionar y aumentar el 'pluralismo' social y las relaciones de dominio y explotación características de la colonia." González Casanova, "El colonialismo interno", 145.

[18] Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (Buenos Aires: CLACSO, 2014), 778.

la modernidad y el espacio donde se gestó una colonialidad del poder que subordinó las diversas historias y culturas del mundo a un único orden global eurocentrado.[19]

La colonialidad del poder no solo organizó la división racial del trabajo, sino también el control de la intersubjetividad, de la cultura y del conocimiento. Los colonizadores expropiaron aquellos saberes y descubrimientos que les resultaban útiles para el desarrollo del capitalismo europeo, mientras los pueblos colonizados quedaban "situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales".[20]

De este modo, la idea de raza se constituyó como el criterio fundamental para clasificar a la población mundial dentro de la estructura del poder, legitimando relaciones de superioridad e inferioridad que, lejos de desaparecer con la independencia, se reconfiguraron y persistieron en los Estados-nación latinoamericanos, produciendo una autopercepción de subalternidad profundamente arraigada.

En conjunto, puede sostenerse que el complejo de inferioridad analizado por Ramos está atravesado por una herencia histórica y responde a una estructura colonial –externa e interna– que ha moldeado la subjetivi-

[19] "Todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales terminaron articulados en un solo orden cultural global en torno de la hegemonía europea u occidental. (…) Europa concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura y, en especial, del conocimiento, de la producción del conocimiento." Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", 787.

[20] Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", 780.

dad, la autoimagen y las relaciones sociales, haciendo de la desigualdad y la subordinación una experiencia cotidiana.

Reflexiones finales

La obra de Samuel Ramos conserva valor en la medida en que constituye uno de los primeros intentos por pensar filosóficamente lo mexicano desde su propia circunstancia histórica. No obstante, a la luz de desarrollos teóricos posteriores, resulta insuficiente explicar dicho complejo como un fenómeno derivado de disposiciones psicológicas individuales o de rasgos inherentes al carácter nacional.

Desde una reinterpretación crítica, el complejo de inferioridad descrito por Ramos puede entenderse de mejor manera como el resultado de procesos históricos, económicos y culturales vinculados a estructuras coloniales de dominación que han persistido, con diversas configuraciones, a lo largo de la historia mexicana. Lejos de constituir una patología individual o una condición del sujeto mexicano, este sentimiento aparece como una experiencia socialmente producida, asociada a relaciones de poder que han jerarquizado culturas, saberes y formas de vida.

El concepto de colonialismo interno desarrollado por González Casanova permite comprender cómo, tras la independencia, las lógicas coloniales no fueron desmanteladas, sino reorganizadas dentro del propio Estado-nación. A través de élites locales que asumieron el lugar del antiguo poder colonial, amplios sectores de la población –en particular comunidades indígenas y campesinas– continuaron siendo explotados y excluidos de los beneficios del desarrollo nacional. Estas rela-

ciones de dominación se sostuvieron no solo mediante mecanismos económicos y políticos, sino también a través de dispositivos simbólicos que naturalizaron la desigualdad social.

Por su parte, la noción de colonialidad del poder formulada por Aníbal Quijano amplía este análisis al situar la dominación colonial en una matriz global que articula la división racial del trabajo y la producción de subjetividades. La idea de raza, entendida como una construcción histórica, operó como un principio de clasificación social que legitimó jerarquías de superioridad e inferioridad, imponiendo el eurocentrismo como racionalidad dominante. En este marco, la interiorización del sentimiento de inferioridad no se limita al ámbito nacional, sino que forma parte de un orden mundial que ha subordinado sistemáticamente otras historias y culturas.

Desde esta perspectiva, el complejo de inferioridad puede concebirse como una experiencia cotidiana de la dominación, inscrita en la autoimagen, en las relaciones sociales y en la valoración diferencial de saberes y modos de existencia. En consecuencia, la obra de Ramos debe recuperarse como una hipótesis interpretativa situada históricamente. Leída a la luz del colonialismo interno y de la colonialidad del poder, su propuesta permite abrir un espacio para pensar críticamente las estructuras sociales que continúan moldeando la experiencia de lo mexicano en el presente.

Bibliografía

Aboites, Luis, y Engracia Loyo. “La construcción del nuevo Estado, 1920-1945” En *Nueva historia general de México*. México: El Colegio de México, 2010.

Adler, Alfred. *El carácter neurótico*. Supervisión, notas, introducción y apéndice de Jaime Bernstein, traducción de Dr. A. von Ritter-Zahóny y P. F. Valdés. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1984.

Del Val, José, coord. *México. Identidad y nación*. México, D. F.: UNAM, 2004.

González Casanova, Pablo. "El colonialismo interno." En *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: Pensar América Latina en el siglo XXI*. México: Siglo XXI Editores; CLACSO, 2015.

_____. "Las etnias coloniales y el Estado multiétnico." En *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: Pensar América Latina en el siglo XXI*, antología y presentación Marcos Roitman Rosenmann. México, D. F. / Buenos Aires: Siglo XXI Editores / CLACSO, 2015.

Hernández Luna, Juan. *Samuel Ramos (Etapas de su formación espiritual)*. Michoacán: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997.

—. *Samuel Ramos (Su Filosofar Sobre lo Mexicano)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1956.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Editorial Planeta, 2001.

EL PROYECTO DE LA UNIFICACIÓN EN LA OBRA DE ALFONSO REYES

Pedro Estefano Garcés Vega

Introducción

A lo largo de la historia de la filosofía han emergido numerosos personajes cuyas obras han dejado una huella profunda y duradera tanto hombres y mujeres dedicados al pensamiento pues han contribuido, en distintos grados, a la conformación de tradiciones filosóficas que hoy estructuran nuestro horizonte intelectual. Sin embargo, no todos han sido incorporados de manera equitativa en la historia de la filosofía.

La exclusión o descalificación de ciertos autores responde a múltiples factores: la supuesta relevancia de sus obras, el nivel de difusión alcanzado, una formación no estrictamente filosófica o el hecho de no haber sido clasificados como filósofos o filósofas en sentido estricto. A ello se suman criterios arbitrarios, inercias académicas y, en ocasiones, afinidades personales o institucionales que influyen decisivamente en la construcción del canon filosófico.

Con frecuencia, las historias de la filosofía se redactan desde una perspectiva predominantemente europea, bajo la pretensión de una verdad universal que tiende a marginar o minimizar las producciones filosóficas de otras regiones del mundo. Esto se puede apreciar de manera clara en la enseñanza de la filosofía, donde los programas académicos suelen centrarse

casi exclusivamente en figuras clásicas como Sócrates, Platón y Aristóteles; pensadores del Renacimiento como Maquiavelo, Descartes o Spinoza; y autores de la modernidad y contemporaneidad europea como Kant, Rousseau, Nietzsche, Heidegger o Jean-Paul Sartre.

El problema no radica en la importancia indiscutible de estos pensadores, sino en la ausencia de una reflexión situada. Existe la gran necesidad de enseñar filosofía desde el lugar en el que se piensa, desde las circunstancias históricas, sociales y culturales propias. De lo contrario, se cae el riesgo se contar con una visión parcial que invisibiliza otras tradiciones filosóficas igualmente valiosas. Un ejemplo claro de esta exclusión lo constituyen las filosofías desarrolladas en América Latina, las cuales han sido relegadas a un segundo plano, pese a su riqueza conceptual y a su estrecha vinculación con problemáticas históricas y culturales específicas de la región.

Esta situación se hace especialmente evidente en el ámbito de la filosofía en México. Al abordar la filosofía mexicana del siglo XX, suele recurrirse de forma casi exclusiva a figuras ya canonizadas como José Vasconcelos, Antonio Caso, Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Emilio Uranga y Luis Villoro, así como a algunos intelectuales extranjeros que influyeron de manera decisiva en el pensamiento nacional, como Pedro Henríquez Ureña o José Gaos.

Si bien la relevancia de estos autores es incuestionable, centrar el análisis únicamente en ellos conduce a la repetición de los mismos enfoques y limita la posibilidad de abrir nuevas líneas de interpretación. Este reduccionismo ha provocado el olvido de un vasto conjunto de nombres y obras que también formaron parte del entramado intelectual del país y que resultan

fundamentales para comprender la complejidad y relevancia del pensamiento filosófico mexicano.

Alfonso Reyes: una pieza faltante

La tarea que aquí se plantea consiste en explorar una "pieza del rompecabezas" de la filosofía mexicana del siglo XX y otorgar relevancia a uno de esos nombres ampliamente conocidos, pero frecuentemente reducidos o mal comprendidos. Alfonso Reyes fue un destacado intelectual mexicano del siglo XX, cuya obra abarca múltiples campos y se le puede clasificar como cuentista, cronista, diplomático, historiador, literato, periodista, prosista, traductor y filósofo. Esta diversidad intelectual, lejos de restarle profundidad, constituye una de sus mayores fortalezas y lo posiciona como una figura clave para repensar los límites y comprender la filosofía y su historia desde el contexto mexicano. Se trata, en última instancia, de ir más allá de lo tradicionalmente enseñado, desempolvar obras olvidadas por el tiempo y cuestionar los prejuicios que han limitado nuestra comprensión del pensamiento filosófico propio. Su figura ha sido ampliamente reconocida en los ámbitos literario y cultural; sin embargo, rara vez se le ha considerado con la seriedad que merece dentro de la reflexión filosófica. Ya el mismo Reyes lo anticipaba: "yo aceptaré que pertenezco, en efecto, a la humilde categoría de los que necesitan antes ser leídos para poder después ser juzgados".[1] Ante ello nos vemos en la necesidad de contemplar una idea fundamental de su

[1] Alfonso Reyes, "A vuelta de correo", en *Obras Completas de Alfonso Reyes, Tomo VII* (México, Fondo de Cultura Económica, 1996), 430.

obra que pocos lo han previsto, y es la del proyecto de la unificación.

De la concepción del hombre

Para ello es primero centrar la mirada en aquel que puede llevar a cabo este proyecto y es del hombre entendido como ser humano. A partir de escritos dispersos en diarios, ensayos literarios y textos filosóficos, Reyes aborda al ser humano no como una abstracción cerrada, sino como un ser complejo, dinámico y problemático, siempre situado en el mundo.

Reyes al igual que muchos otros filósofos y antropólogos, empieza por interrogarse ¿Qué es el hombre? La respuesta la vamos a ver en su texto *Andrenio: Perfiles del hombre*, que va a dotar a de diversas características a este ser, no lo va a ver como un individuo aislado, un tipo ideal sino como un conjunto de seres humanos en su diversidad de sexos, edades, condiciones y épocas, el hombre no es sencillo ni reductible a una definición única; por el contrario, es un ser cambiante, contradictorio, es de naturaleza dinámica:

> *Es el conjunto de todas las criaturas humanas, en todos los sexos, edades y condiciones; de ayer, de hoy y de mañana: en lo que todos tienen de común y en lo que tienen de peculiar cada uno. Este hombre formado por la abstracción de todos los hombres ofrece a su vez muchos aspectos: un cuerpo, un alma, una personalidad, una capacidad de asociarse con sus semejantes, etcétera.*[2]

[2] Alfonso Reyes, "El personaje de este drama", en Andrenio: perfiles del hombre, *Obras Completas de Alfonso Reyes, Tomo XX* (México: Fondo de Cultura Económica, 2000), 405.

Para dotar esto se inspira por la tradición clásica, el barroco español y la filosofía moderna y contemporánea, y se recurre a figuras simbólicas como Segismundo –tomado de *La vida es sueño* de Calderón– para representar al hombre como un ser trágico, arrojado al mundo, obligado a preguntarse por su sentido y su libertad. Esta imagen se complementa con la figura del Robinson –tomado de *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe– símbolo del hombre que, tras el naufragio, reconstruye su mundo mediante el conocimiento, la acción y la cultura. Así, el ser humano aparece como un náufrago permanente cuya tarea consiste en ordenar la realidad y otorgarle significado. Reyes le da apertura a esta concepción, aun que nunca acabara de definirse, ya que el hombre, así como su naturaleza son cambiantes.

La concepción del hombre en Alfonso Reyes no constituye un sistema filosófico cerrado, sino un conjunto de reflexiones abiertas que articulan temas como conciencia, libertad, acción, historia y convivencia humana, y su valor radica precisamente en esa apertura.

La idea de América

Una vez planteado el sujeto del proyecto de la unificación, es necesario buscar ¿Dónde se llevará a cabo? Por ello es por lo que es necesario preguntarnos por el lugar ideal, y de ello Reyes bajo su experiencia diplomática toma conciencia de ello fue decisiva para la formación de su pensamiento ya que su horizonte intelectual y superó las fronteras nacionales para concebir que America es el lugar ideal.

> 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 y titubeante con que el hombre se acercaba a la figuración cabal del planeta.[3]

En ensayos como *El presagio de América* (1920), incluido en *Última Tule*, Reyes, plantea que América fue primero una invención imaginaria –de poetas, geógrafos y aventureros– antes de convertirse en una realidad histórica. Desde esta perspectiva, América aparece como una utopía: una "república soñada" llamada a encarnar una forma más justa y humana de convivencia.

Esta idea surge por la crítica de Reyes a Europa, marcada por las guerras y la decadencia moral del primer tercio del siglo XX, reforzando su visión de América como alternativa histórica. Frente a la barbarie europea, América se presenta como espacio de renovación, no desde la ruptura violenta, sino desde la asimilación crítica de tradiciones y la construcción única. Su origen colonial, lejos de ser solo una desventaja, habría dotado al continente de una temprana vocación internacional y de una capacidad singular para concebir la humanidad como un conjunto diverso y articulado. Aun que si bien Reyes, identifica graves obstáculos en America, uno de los principales es la incomunicación entre las repúblicas americanas, fruto de un individualismo heredado y de la copia de modelos ajenos. Frente a ello, subraya la responsabilidad de los intelectuales y la necesidad de

[3] Alfonso Reyes, "El presagio de América", en Última tule, *Obras Completas de Alfonso Reyes, Tomo XI* (México: Fondo de Cultura Económica, 1999), 11.

que estos asuman un papel público activo, vinculando el pensamiento con la acción política y social.

En textos como *Notas sobre la inteligencia americana* (1936), Reyes profundiza en la idea de una inteligencia americana caracterizada por la improvisación histórica, la aceleración de procesos y una menor especialización, rasgos que no interpreta como defectos, sino como respuestas a una realidad social distinta. Esta inteligencia, más cercana a la acción que al aislamiento académico, estaría llamada a demostrar el valor de la teoría en la práctica viva de la historia.

Ante esto, se concibe la idea de que América, en tanto esperanza, solo puede realizarse mediante la aceptación crítica de su pasado, el rechazo a la imitación mecánica y la construcción de soluciones propias a sus problemas.

Del hombre americano

Una vez hablado del lugar y del *ser* que puede llevar este proyecto, entonces hay que adentrarnos en este conjunto que es el *hombre americano;* antes que héroe o figura excepcional, es un ser cotidiano que simplemente vive: enfrenta el día a día, responde a las exigencias de la vida y construye su experiencia entre alegrías y tragedias. En este rasgo comparte su condición con todos los hombres; sin embargo, ninguno permanece estático. Algunos destacan, avanzan más allá de lo inmediato y asumen una conciencia más profunda de su situación en el mundo.

Lo que distingue de manera esencial al ser humano frente a los otros animales es, para Reyes la inteligencia. Esta idea queda claramente expresada en su discurso *Atenea Política* (1932), donde afirma que la

vida intelectual constituye el núcleo de la vida humana. El hombre es un "náufrago" en el océano de la inteligencia: se está perdido, sin rutas prefijadas, pero al mismo tiempo es consciente de que posee la capacidad de orientarse mediante el conocimiento, la razón y la reflexión.

Esta conciencia impulsa al hombre a atender los problemas que vive, el desorden y el caos que le azota y la razón se convierte en una herramienta para ordenar la realidad, establecer conexiones y reducir la incertidumbre.

Así, la reflexión sobre el hombre americano no parte de una exaltación heroica, sino del reconocimiento de su condición trágica e inteligente. Desde esa tensión entre fragilidad y razón se prepara el terreno para comprender los límites y las conexiones que estructuran su acción en el mundo y su papel en el proyecto que Reyes vislumbra para América.

El hombre americano y el proyecto de la unificación

Finalmente una vez puestos los preparativos hay que hablar del proyecto de la unificación para ello hemos de recordar sobre la inconexión sobre las naciones que tanto había preocupado a Reyes y con lo desarrollado hasta ahora imaginemos el panorama, si entre vecinos no se pueden llevar bien, pese a que viva uno a la par del otro, pese a que compartan tal vez el mismo idioma, la misma creencia, ahora imaginemos un nivel mayor, cómo se pueden llevar bien dos naciones, que posiblemente se han visto entorpecidas por su desarrollo histórico, tanto individual o compartido, ahora imaginemos entre varias naciones el cometido, teniendo en cuenta

que el hombre no puede ser un ser no-dinámico, imaginemos todo "La tierra no unificada, en que hoy vive una humanidad partida en discordias, es un organismo con la circulación entorpecida: la sangre no llega a todas las partes, y por solo ese hecho se producen asfixias e intoxicaciones".[4] Por lo tanto el único remedio que queda ante una tierra no unificada es lo contrario, unificarla. Tal vez hoy en día esta idea de unificación pueda sonar obsoleta, pensando en la existencia de organismos en los cuales hacen estas funciones, pero de poco sirven los mismos organismos si no se involucran con la cotidianidad de cada país, vemos la inconexión que pese a casi setenta años de estas reflexiones aún se viven, y esta inconexión no solo es por naciones, sino también entre vecinos de la misma calle, entre ciudades, entre estados.

Este concepto de unificación va a jugar un papel importante, porque el que se va a encargar de hacerlo es el hombre americano, porque ya por su origen tiene todas las facilidades y oportunidades. El proyecto de unificación no es la renuncia a las aspiraciones individuales para que todos nos incorporemos a una esfera global, sino "Unificar no es estancar: es facilitar el movimiento. Unificar no es achatar las cosas haciéndoles perder su expresión propia, sino establecer entre todas ellas un sistema regular de conexiones".[5] y para lograr los planes, las metas, del hombre, será necesario tener una buena circulación dentro de la vida.

Reyes plantea que la idea de unificación tiene un cuerpo (necesidad) y un alma (libertad), el cuerpo lo va

[4] Alfonso Reyes, "Atenea política", en Tentativas y orientaciones, *Obras Completas de Alfonso Reyes, Tomo XI* (México: Fondo de Cultura Económica, 1997), 184

[5] *Ibidem*, 184.

a entender como el sentido del accionar físico del hombre en el mundo, el cuidar y el destruir su ambiente, el crear conexiones artificiales o el destruir las conexiones naturales, se aprovechara de su entorno para su beneficio personal, los límites solamente serán los que la vida marque, la unificación del cuerpo entonces será como ejemplo la construcción de una carretera que conecta a los pueblos, y a la par esta carretera pueda o no haber costado talar miles de árboles, pero a cambio esto produjo el aumento del comercio entre pueblos. Por el otro lado aparece el alma del proceso de unificación, que se transforma a la idea del cosmopolitismo, que para nuestro autor significa "un mejor entendimiento entre los pueblos, facilidad humana total para atravesar todas las naciones y aclimatarse en cualquiera de ellas, paz en la tierra a los hombres de buena voluntad".[6]

Para el autor, la fragmentación entre individuos, comunidades y naciones constituye uno de los males centrales de la humanidad moderna. Si la convivencia resulta difícil incluso entre vecinos que comparten lengua o creencias, el desafío se agrava en el plano internacional, donde las diferencias históricas y culturales intensifican la discordia. Ante todo, esto surge una pregunta ¿Cuál es el fin último de este proyecto más allá de no haber discordias? El fin último de este proceso es la cultura.

La cultura surge cuando la inteligencia reflexiona sobre su pasado, actúa en el presente y se orienta hacia el porvenir. El ejemplo de México tras la Revolución ilustra esta idea: una vez disipado el conflicto armado, la reconstrucción nacional se pudo dar por manifesta-

[6] *Ibidem,* 188.

ciones de la cultura permitiendo dar paso a una nueva una identidad nacional.

El hombre americano y la cultura

Hasta ahora el tema ha radicado en la necesidad de una "buena circulación" de los hombres en el mundo, entendida no solo en un sentido físico, sino principalmente cultural e intelectual. Para que dicha circulación sea posible, resulta indispensable el ejercicio de la inteligencia, pues es en ella donde se origina la cultura, elemento consustancial al ser humano. Como sostiene Alfonso Reyes la cultura constituye el repertorio del hombre: conservarla y continuarla equivale a conservar y continuar a la humanidad misma.

La cultura, sin embargo, no es un sistema fijo ni acabado. Al igual que el hombre, es dinámica y se transforma constantemente a través del aprendizaje, la experiencia y el intercambio. Puede definirse como una suma de emociones, normas, ideas y conocimientos que orientan la conducta humana. Su desarrollo solo es posible mediante la transmisión y la interacción entre distintas disciplinas del saber, desde las ciencias exactas hasta las humanidades, cuyo diálogo permanente enriquece el acervo cultural.

Este proceso cultural requiere condiciones específicas: un espacio social –pueblo, ciudad o nación– y un marco de libertad. En ese entorno, la cultura cumple su función esencial de favorecer el entendimiento mutuo y el bienestar colectivo. Su transmisión no es homogénea, sino heterogénea, y se estructura en cuatro niveles: los saberes universales, que conforman la conciencia social; las especialidades, conocimientos específicos que nutren lo universal; las alternativas, técnicas

experimentales de difusión cultural; y las peculiares, aportes marginales que permiten la renovación cultural. Los dos primeros constituyen el núcleo de la cultura, mientras que los dos últimos forman su periferia.

En este contexto, Reyes asigna un papel central al hombre americano. La inteligencia, orientada por la idea de unificación, opera en dos procesos complementarios: uno físico, que conecta materialmente a los pueblos del mundo, y otro espiritual o político, que busca el entendimiento internacional bajo un ideal cosmopolita. De esta interacción surge la cultura como producto de la inteligencia trabajando sobre sí misma y articulando los distintos saberes humanos.

La historia de América, marcada por el contacto con múltiples tradiciones culturales, ofrece –según Reyes– una oportunidad singular: la posibilidad de una armonía continental y, eventualmente, universal. Esta tarea recae especialmente en las minorías intelectuales, educadores, escritores y, sobre todo, en las juventudes, llamadas a orientar el porvenir cultural del continente. Para ello, es indispensable un equilibrio entre el saber de salvación, el saber cultural y el saber de dominio, evitando tanto el dogmatismo como la barbarie técnica.

Reyes reconoce que la visión americana se puede apostar por la cultura como vínculo último entre los pueblos, incluso cuando fallan las relaciones políticas o económicas, mantiene actualidad frente a la persistente inconexión global. En síntesis, la articulación entre hombre, inteligencia y América conduce a un ideal de unificación, concebido no como uniformidad, sino como armonía cultural.

La idea de cultura y su transmisión tiene una función que debe aprovecharla el hombre americano, ya se ha entendido que la inteligencia trabaja bajo la idea de

unificación, y se va a mover en dos procesos: El primero será el físico, el cual unifica y comunica a todas las partes de la tierra; El segundo proceso del alma, de ello en tiempo de nuestro autor es el ideal cosmopolita de la política, entonces esté proceso del alma será el proceso político, el cual unifica creando el entendimiento internacional.

Para dejar claro todo lo que hemos estado elaborando, cuando la inteligencia trabaja sobre sí misma, siendo sustancia de unificación, al producir la cultura, entre el acortamiento de entre disciplinas del conocimiento, la matemática, la teología, la química, la medicina, la historia, la filosofía, la literaria, la política, puede generar un conocimiento, que en la historia hemos observado y ese producto elaborado es el que el hombre americano puede aprovechar "La cultura solo existe en la inteligencia de los individuos, y solo por ella se sostiene […] América haya podido tropezar desde sus orígenes y en su evolución propia, para solo aplicaciones a las posibilidades actuales. Las posibilidades americanas se reducen a una posibilidad de armonía continental".[7] Su misma historia lo deja ver, las colonias americanas fueron roseadas del beneficio de la herencia de la cultura universal, esta última no entendiéndose por exclusivamente Europa, sino de toda la humanidad en su contacto.

Conclusión

Antes de seguir y reflexionar sobre todo ello ya que puede parecernos una postura bastante heroica, pero no hay que dejarnos convencer de esté fervor, sino deberemos convencernos de la idea rectora, la cual posiciona

[7] *Ibidem,* 261-262.

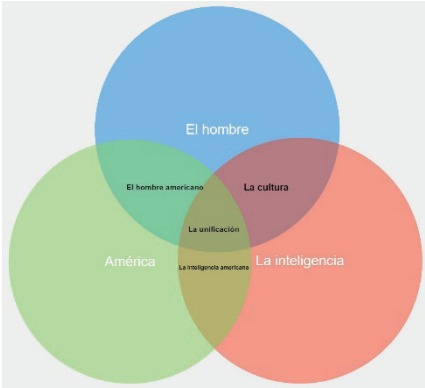
a la inteligencia como la bruja de América "las posibilidades americanas se reducen a una posibilidad de armonía universal".[8] Nuestro autor al escribir desde la consolidación de diplomático pero bajo la libertad de escritor, remarca que pese a las relaciones comerciales, políticas, puedan llegar a fallar debería haber una conexión que no, la cual es la cultural, y en suma la preocupación vital ni más ni menos fue evitar cometer los errores de las culturas europeas, con el fin de no provocar más males a la humanidad.

En suma, lo desarrollado hasta estos momentos sobre la visión americana de nuestro autor, podemos considerarla un proyecto asistemático por diversas limitantes en vida de nuestro autor, pero lo que sí podemos hacer es revalorizar estos planteamientos a la par de sus contemporáneos, no podemos negar las preocupaciones de Reyes, podemos otorgarle toda la validez a sus palabras, estuvo en diversos espacios de índole internacional tratando los problemas que sufría América, y bajo la visión de humanista creyó poder resolverlos, aunque en su momento sus palabras no fueron tan visibles, siguen trascendiendo para reconsiderar la visión de Latinoamérica.

Para esclarecer todo lo tratado y no quede al aire esta idea podemos ayudarnos de un esquema de Veen de 3 conjuntos:

> Primeramente, el conjunto A: El hombre, el conjunto B: La inteligencia, el conjunto C: América, dándonos en convergencia, el conjunto AB: La cultura, el conjunto BC: La inteligencia americana, el conjunto CA: El hombre americano, concluyendo en el conjunto ABC: La unificación.

[8] Alfonso Reyes, "Posición de América", *op. cit.*, p. 262.



¿Y esto para qué? Para tratar los males del mundo o al menos la inconexión de naciones primeramente nuestro autor fija la mirada en el proyecto unificador, el cual primero se da entre el hombre y la inteligencia, haciendo brotar la cultura, pero el agente especial de este proyecto será el hombre americano por sus cualidades, dando de si el brote de la inteligencia americana, concluyendo en el desarrollo unificador.

Bibliografía

Reyes, Alfonso. *Obras completas Tomo VII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. *Obras completas Tomo XI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

_____. *Obras completas Tomo XX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

EDMUNDO O'GORMAN Y EL PROYECTO HISTORIOLÓGICO MEXICANO

Esau López García
Kellogg College, University of Oxford

Introducción

La *historiología* es un proyecto histórico-filosófico que José Ortega y Gasset inició en 1928 en la *Revista de Occidente*. Inspirado en el ensayo orteguiano «La "Filosofía de la Historia" de Hegel y la Historiología» y en los cursos en torno a *Ser y tiempo* dictados por José Gaos, Edmundo O'Gorman intentó desarrollar un proyecto historiológico propio. Si bien la *historiología* de O'Gorman suele ser referida como un proyecto de teoría de la historia sumamente ambicioso y se le han dedicado diversos estudios, sigue escapando a una comprensión plena. A continuación, detallaré en qué consiste este ocultamiento de la comprensión y expondré cómo podemos valorar esta idea en la actualidad.

El peso del proyecto orteguiano

Las ideas de O'Gorman tomaron forma gracias a circunstancias muy concretas: la llegada de las colecciones de la *Revista de Occidente* a México –puesto que era un ávido lector del material que llegaba al país– y la convivencia cercana con Gaos, que le permitió comprender mejor las ideas de Ortega, conocer la filosofía heideggeriana y dar mayor profundidad a su pensa-

miento teórico-filosófico. Sigamos la discusión en ese orden.

El ensayo de Ortega inaugura una colección de la *Revista de Occidente* llamada "Biblioteca de Historiología". La colección consta de tres libros: *Lecciones de filosofía de la historia universal*, de G. W. F. Hegel; *Los caracteres de la edad contemporánea*, de J. G. Fichte –ambos traducidos por Gaos–; y *La estructura de la historia universal en Juan Bautista Vico*, de Richard Peters. Cada una de estas obras tiene la intención de proporcionar a los historiadores una serie de elementos que les permitan pensar la historia y trascender el llamado "dogma rankeano", según el cual estarían obligados y limitados a intentar únicamente contar lo que verdaderamente acaeció.

El artículo critica la forma en que se produce la Historia y se pregunta en qué debe consistir la labor del historiador. Puesto que la forma de escribir Historia que pretende tan sólo contar lo que verdaderamente pasó ya está etiquetada bajo el nombre de "historiografía", el nuevo tipo de historia deberá distinguirse tajantemente, tomando el nombre de *historiología*. Ortega presenta el propósito de esta nueva ciencia y reflexiona sobre la posibilidad de concretarla. El gran problema del artículo –que heredan O'Gorman y varios otros pensadores de la *historiología*– es que no queda claro si esta consiste en una teoría de la Historia o si es el ejercicio de analizar y comprender la realidad histórica; es decir, si se trata de Historia o de meta-Historia.

Ortega critica que, al analizar la realidad, el pensamiento moderno se fundamente en la elaboración de modelos abstractos *a priori* que luego hace encajar, casi a la fuerza y *a posteriori*, con los objetos que analiza. Una de las grandes tensiones del texto radica en que Or-

tega reconoce que toda ciencia que analiza la realidad debe contar con un *a priori* para ser considerada como tal; sin embargo, dado que su propósito es que la historia sea considerada una ciencia y, al mismo tiempo, reconocer que en ella no puede haber pensamiento *a priori*, llega a admitir que esto lo conduce al error de basar su ciencia en el *a priorismo del no-apriorismo*.

Ortega estipula que toda ciencia debe contar con cuatro elementos:

a. Un núcleo *a priori*, la analítica del género de realidad que se intente investigar –la materia en física, lo histórico en historia–.
b. Un sistema de hipótesis que enlaza ese núcleo *a priori* con los hechos observables.
c. Una zona de inducciones dirigidas por esas hipótesis.
d. Una vasta periferia rigurosamente empírica –descripción de los puros hechos o datos–. La proporción en que estos diversos elementos u órganos intervengan en la ciencia depende de su fisiología particular, y esta, a su vez, de la textura ontológica que posea cada forma general de realidad.[11]

Tras este listado, pueden identificarse varios intentos de Ortega por explicar cómo funcionaría esta serie de ideas en el estudio de la historia, siendo el más relevante aquel en el que toma como ejemplo a César y Pompeyo. Ortega plantea que la historia está consti-

[1] José Ortega y Gasset, «La "Filosofía de la Historia" de Hegel y la Historiología», en G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 2021, p. 22.

tuida por elementos constantes –divididos, a su vez, en "absolutos" y "relativos"– y por elementos variables.

El núcleo *a priori* (a) consiste en que el tema de la historia son los entes históricos: tanto César y Pompeyo como Ortega mismo son en el tiempo y, por ello, son tema para la historia (constante absoluta). Sin embargo, existe una constante relativa (b) que comparten César y Pompeyo, pero no Ortega: ambos son romanos y participan de circunstancias

temporales y espaciales muy concretas, lo que los vincula entre sí. Una vez identificados estos elementos comunes, se establecen las diferencias, es decir, los elementos variables entre las entidades involucradas; en este caso, las distintas ideas e intenciones que César y (c) Pompeyo tenían. Esto permite formular preguntas críticas concretas, cuya respuesta deberá buscarse en la periferia rigurosamente empírica (d).

Ortega abre numerosas cuestiones temáticas en su artículo, pero postula que es deber del historiador pensarlas y responderlas. Se trata de un escrito que, si bien resulta muy interesante, es también bastante abstruso. Avanza a un ritmo sumamente acelerado, dejando varias ideas sin desarrollar mientras abre otras que, precisamente, requieren de la resolución de las anteriores –que no llega a concretar– para poder ser asimiladas de manera óptima. Este conjunto de tensiones será el punto de partida para O'Gorman y, sin duda alguna, habrá de ponerlo en más de un apuro.

El proyecto historiológico de O'Gorman y su eventual abandono

Por un lado, varios autores –sobre todo alumnos del ilustre Álvaro Matute– consideran que, aunque *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* es el único trabajo de O'Gorman en el que el concepto de *historiología* es

mencionado y discutido explícitamente, puede afirmarse que la totalidad de su obra constituye una *historiología*. Por otro lado, habemos quienes nos oponemos a esta idea, respaldados en el prólogo a *La invención de América*, donde O'Gorman hace explícito que considera necesario revisar varias de las afirmaciones sostenidas en *Crisis*. Este hecho, aunado a que dejó de emplear dicho vocablo, nos lleva a pensar que abandonó el desarrollo de una teoría historiológica: si bien retomó algunos de sus elementos para el desarrollo de sus obras posteriores –los cuales pasaron a formar parte esencial de su ejercicio historiográfico–, no llegó a consolidar un núcleo teórico propio. Por lo tanto, no resulta posible sostener que la totalidad de su obra constituye una *historiología*.

El primer texto al que debemos referirnos es la ponencia de la célebre polémica con Silvio Zavala, «Consideraciones para la verdad en historia». O'Gorman reconoce que lo allí expuesto es producto de conversaciones con sus colegas –me atrevo a señalar que cabe pensar específicamente en José Gaos y Ramón Iglesia–, así como de sus lecturas de Ortega. Asimismo, hace mención de un texto que nombra, sin mucha certeza, como "Prólogo a

Historia de la filosofía", de Ortega, que, si bien existe y aborda algunos de los temas que O'Gorman trabaja en esta ponencia, es posible que remita, más bien, al artículo de Ortega sobre la *historiología*.

El desarrollo del argumento pudiera parecer, incluso, un resumen comentado del artículo de Ortega. Asimismo, quizá de manera accidental, O'Gorman termina por transformar la crítica que Ortega dirige al pensamiento moderno –y que toma a Galileo como objeto principal– en una crítica a las pretensiones de

la historia de constituirse como ciencia. Mientras que Ortega señala que la ciencia comete el error de confiar ciegamente en el experimento (idear *a priori* y comprobar *a posteriori*) y que la historia incurre en un error análogo al confiar sin reservas en lo que dice un documento, O'Gorman parece comprender que la Historia busca asimilar su método al de la ciencia física.

Si bien esta afirmación no aparece en Ortega, O'Gorman logra maniobrar su argumento de tal forma que expone cómo la ciencia histórica convierte el pasado en un objeto cualquiera, susceptible de ser tomado a distancia y analizado como tal. Esto constituye un error fundamental de los historiadores rankeanos, pues el pasado siempre nos constituye y, por ello, no puede recibir el mismo tratamiento que el que se otorgaría a un objeto cualquiera. La conclusión de O'Gorman en este trabajo es que pensar "el pasado" es siempre pensar *nuestro* pasado. Que cada generación tiene la obligación de pensar *su* historia y vivir la vida bajo una comprensión única que le es propia, sin que les sea impuesta la forma de comprender*se*.

Pienso que «Consideraciones» es un trabajo esencial para comprender *Crisis*, puesto que en él se anuncian las inquietudes temáticas que O'Gorman desarrollará en su tesis. *Crisis* se divide en dos grandes partes: una "negativa" y una "positiva". La parte "negativa" es, en términos generales, una versión más extensa de su crítica a la historia de corte rankeano; se trata casi de una calca de la crítica orteguiana, aunque, eso sí, sin citarlo o apenas mencionarlo. La parte "positiva" consiste, a grandes rasgos, en una exposición de su lectura de Heidegger –guiada por Gaos– y en la recuperación de ciertas ideas que O'Gorman considera esenciales

para poder concretar una "genuina ciencia histórica", o *historiología*.

Desde el inicio de la obra podemos advertir que la ontología es un ámbito que fascina a O'Gorman. La pregunta con la que abre su trabajo es: "¿qué *es* América?", es decir, la pregunta por el *ser* de un ente. Tras un desarrollo en el que se cuestiona si realmente sabemos a qué nos referimos cuando mencionamos "América", y en el que concluye que lo único que solemos afirmar –y que se nos dice– es que se trata de un ente al que parece inherente la cualidad de haber sido "descubierto", O'Gorman llega a la conclusión de que la pregunta fundamental debe reformularse como "¿qué *es* el descubrimiento de América?".

Para mí, esta reformulación constituye la clave de la *historiología*. O'Gorman aclara que no se propone indagar los hechos del descubrimiento, sino su *ser*. Mientras que la historia de corte rankeano tenía como objetivo preguntar cómo ocurrieron las cosas, la *historiología* de O'Gorman se pregunta qué *son* las cosas. Lo verdaderamente novedoso es, así, la interrogación por el *ser* de los entes históricos. Preguntar por cómo pasaron las cosas implica dar por supuesto el *ser* de esos entes; para O'Gorman, en cambio, es indispensable comprender primero su *ser* para poder dar sentido a las preguntas que siguen: ¿cómo?, ¿por qué?, etcétera.

Ahora bien, si la pregunta que debe formularse es por el ser de los entes, y ello parece ser una labor de corte filosófico, ¿cómo evitar que la historia se convierta en filosofía o se rija por ella? Tanto Ortega como O'Gorman subrayan la necesidad de la independencia de la historia con respecto a la filosofía. El argumento de Ortega sostiene que la historia no debe reducirse a una serie de operaciones lógicas; sin embargo, esta

advertencia la formula principalmente en función de su crítica a Hegel. Ortega concibe el proyecto hegeliano como un tirano que pretende apoderarse de la historia, aunque, al mismo tiempo, rescata el mérito de haber señalado la necesidad de pensarla. En contraste, O'Gorman afirma la necesidad de la independencia de la historia tomando en consideración las ideas de Heidegger; no obstante, a mi parecer, no alcanza a aclarar de manera satisfactoria en qué debe residir dicha diferencia.

Considero que la respuesta –no muy alejada del planteamiento de O'Gorman– es la siguiente: la ontología se define por la pregunta que interroga por el *ser*, es decir, por el "¿qué *es*?" o, planteado en términos más amables, por el "¿qué es *ser*?". En el momento en que algo se agrega a esa pregunta, deja de tratarse estrictamente de ontología. En cambio, el interés de la *historiología* adopta una forma ontológica, pero no es ontología: si bien se pregunta por el *ser* de los entes, la manera en que ese *ser* puede pensarse es históricamente. De este modo, hace sentido que el objetivo de la *historiología* sea ser un «proceso productor de entidades históricas y no ya, según es habitual, como un proceso que da por supuesto, como algo previo, el ser de dichas entidades».[2] Esta es, en pocas palabras, la propuesta de O'Gorman,

¿Por qué, entonces, dejó O'Gorman de utilizar el concepto de *historiología*? El hecho de que afirme que las declaraciones formuladas en *Crisis* merecen ser revisadas invita a pensar que ello se debe, precisamente, a una serie de inconsistencias que no logró subsanar.

[2] Edmundo O'Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 13.

Si bien él mismo no aclara cuáles son, considero que la teoría se beneficiaría notablemente si pudiera ofrecer una mayor claridad conceptual. Me refiero, concretamente, a la necesidad de distinguir con precisión ciertos conceptos fundamentales. En trabajos como ¿Qué es filosofía?, por ejemplo, Ortega critica lo fácil que resulta confundir sentido con significado, saber con comprensión o posibilidad con probabilidad –entre otros pares conceptuales–, y construir conocimiento sin aclarar a qué se apela en cada caso. O'Gorman suele, por ejemplo, confundir significado con sentido.

Puedo afirmar que en *La invención de América* advierto una "destrucción" heideggeriana de la idea del descubrimiento de América, que permite desmontarla capa por capa hasta llegar a la noción de "invención". Al mismo tiempo, percibo un análisis cercano a la propuesta de Ortega, en el que se examina la constante relativa de Colón y las posibilidades que tenía, dadas sus variables, para esclarecer que la afirmación "Colón descubrió América" carece de sentido.

Sin embargo, también puede verse que el objetivo de este trabajo se alcanza mediante la articulación de diversos elementos: algunos provenientes de *Crisis*, otros nuevos que le fueron impuestos por las propias fuentes y, por supuesto, ideas tomadas de Heidegger, Gaos y Ortega. Si consideramos *La invención* como una puesta en práctica de la *historiología*, pienso que la obra deja en claro que es necesario acercarse a la historia con apertura, permitiendo que el ente mismo vaya revelando la forma en que debemos aproximarnos a él –esto es, manteniendo una apertura fenomenológica– y, con ello, ir desvelando su *ser*. La *historiología* misma se vio rebasada en sus pretensiones por la realidad fác-

tica; su ocultamiento y el abandono de su desarrollo como teoría se debe, precisamente, a ello.

Conclusión

Considero necesario retomar la discusión historiológica atendiendo, precisamente, a aquellos aspectos en los que la teoría se vio superada en sus pretensiones; no ya con el fin de subsanarla o reforzarla, sino para comprender el alcance de dejar que los entes históricos vayan revelando los modos bajo los cuales pueden ser comprendidos. Una de las grandes lecciones que dejó O'Gorman –sobre todo a partir de *Crisis* y *La invención de América*– es que toda teoría encuentra dificultades en la práctica, y que ello guarda relación con el problema del *apriorismo del no-apriorismo*, cuestión a la que resulta necesario dedicar una atención específica.

Concuerdo en que la pregunta histórica debe ser una pregunta por el *ser* de los entes históricos; debe ser una pregunta creadora de sentido, formulada bajo la forma: ¿qué *es* tal ente histórico? Cualquier desarrollo teórico que pueda proponerse en el marco de la *historiología* deberá ser consecuencia de la interacción práctica con las fuentes, desde una apertura fenomenológica. No hay un modo previo de teorizar las formas de acceso al *ser* de los entes; dicho acceso se revela siempre en cada caso concreto.

Uno de los grandes retos de la *historiología* radica en que, al no aclarar si se trata de una teoría o del ejercicio mismo de historiar –cuestión que resulta aún más confusa en Ortega–, se genera una profunda confusión entre los lectores, pues en ocasiones se tiende a homologar la *historiología* con la metahistoria. Existe, sin embargo, un trabajo surgido de las reflexiones

del llamado "giro lingüístico", titulado *Metahistoria*, elaborado por Hayden White, cuyas ambiciones difieren considerablemente de las de la *historiología*. Por ello, conviene no seguir confundiendo ambos términos. Ambas perspectivas necesitan distinguirse claramente, también, por medio de sus conceptos fundamentales.

Concluyo con una invitación a pensar la *historiología*, que no es otra cosa sino lo que propone Ortega: pensar aquello que constituye nuestra vida. La vida no "nos pasa", sino que la hacemos. Entregarse a la *historiología* es decidirse, de una vez por todas, a iniciar el ejercicio ineludible de construcción de sentido; es asumir plenamente la responsabilidad de nuestra historia y, con ello, la responsabilidad de lo que *somos* y *estamos siendo*.

Bibliografía

Edmundo O'Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, 256 pp.

José Ortega y Gasset, «La "Filosofía de la Historia" de Hegel y la Historiología», en

G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 2021, pp. 15-31.

APORTACIONES AL MARXISMO CRÍTICO. EL ENCUENTRO DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ CON KAREL KOSIK Y BERTOLT BRECHT

Karla Sánchez Félix

Las críticas actuales al marxismo dogmático o de raigambre soviético suelen tomar como referente las nuevas lecturas de Marx, realizadas en Alemania en la década de los sesenta y poner énfasis en la teoría del valor. Esto se debe a que dichas lecturas consiguieron romper con el sentido mecanicista y progresista de la historia, hacer a un lado el mito de la revolución. Con ello, el papel de la clase proletaria como protagonista del cambio social y rechazar el papel del Estado autoritario como manipulador de clases. Estas críticas analizaron con mayor detalle las contradicciones de las relaciones de reproducción capitalista y las posibilidades sociales de emancipación. Sin embargo, también es importante reconocer que no sólo en Alemania en la década de los sesenta se estaba generando una nueva discusión contra el marxismo dogmático, sino también en distintos países de Latinoamérica. Un caso emblemático fue México con sus fructíferos pensadores, como José Revueltas, Carlos Pereyra, Enrique González Rojo y Adolfo Sánchez Vázquez. Este último autor, desde la década de los setenta desarrolló una filosofía de la praxis en paralelo a la teoría del valor. En atención a su lectura minuciosa y crítica a diversos autores, en el siguiente ensayo comentaré la coincidencia filosófica

entre Sánchez Vázquez y Karel Kosik en torno a la praxis en su sentido epistemológico y la importancia de las reflexiones de Bertolt Brecht sobre el efecto del distanciamiento, ya que, a partir de éstas puede seguirse con amplitud la propuesta del filósofo español sobre la praxis en su sentido artístico, especialmente su estética de la participación. Esta amplitud de la praxis marca en el pensamiento de Sánchez Vázquez una separación con el marxismo dogmático –presente todavía en algunos de sus textos de 1955–, un compromiso con la autocrítica y el desarrollo de su filosofía de la praxis. Con ello, pretendo recuperar su legado, el cual, nos exige continuar reflexionando sobre las contradicciones sociales, los nuevos autoritarismos, las reconfiguraciones geopolíticas en plena crisis del capitalismo avanzado desde una filosofía de la praxis.

I

Desde que inició el siglo XXI la palabra *revolución* se convirtió en tabú. Es cierto que no ha sido una prohibición abierta, pero sí latente. Pues, quien piensa en estos términos y lo expresa se vuelve objeto de sospecha o de sujeto atemporal. Pero, ¿por qué se llegó a esta percepción? ¿Acaso las transformaciones sociales ya no son posibles? ¿Ha sido tan intensa nuestra experiencia ante el autoritarismo de estado, los acuerdos internacionales o las supuestas derrotas de movimientos antisistémicos que no podemos expresarnos en términos de cambio social? Ante ello, resulta interesante pensar que las reflexiones de uno de los filósofos más emblemáticos del siglo XIX: Karl Marx, haya tenido como eje principal la crítica al capitalismo y la insistencia en su transformación para alcanzar una sociedad más eman-

cipada. Estas dos tesis fueron durante el siglo XX el motor de proyectos políticos, movimientos sociales y debates filosóficos. Entre estos, pienso específicamente en la filosofía de Adolfo Sánchez Vázquez, quien llegó como exiliado a México durante el gobierno de Lázaro Cárdenas después de la Guerra Civil española. En ese periodo de incertidumbre –a consecuencia de la expansión fascista en Europa– Sánchez Vázquez decidió reanudar sus estudios universitarios en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En ese tiempo, algunos posicionamientos antifascistas y anticapitalistas se vinculaban con el marxismo del Partido Comunista, es decir, estaban entrelazados con el proyecto del DIAMAT, con un marxismo dogmático y mecanicista.

En 1955 Sánchez Vázquez obtuvo la maestría con la tesis: "Conciencia y realidad en la obra de arte", la cual, compartía cierto marco teórico con el realismo socialista, como hacer del arte un espacio científico cuya finalidad era reflejar los procesos objetivos que operan con independencia a los seres humanos. Esta idea de identificación entre arte y realidad abría el debate sobre el compromiso del artista con la política. Para el marxismo soviético, éste tenía que apoyar en sus productos artísticos la ideología del partido. Sánchez Vázquez criticó posteriormente esta tesis y modificó su planteamiento sobre la función del arte. Las condiciones objetivas que le permitieron repensar sus fundamentos filosóficos, criticar el marxismo dogmático y avanzar en su filosofía de la praxis fueron: las denuncias del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética en 1956, el impacto de la revolución cubana en la que ni el proletariado ni el partido tuvieron el protagonismo que les asignaba el marxismo oficial, la invasión de Checoslovaquia por las tropas

del Pacto de Varsovia.[1] Además, otra situación política que le hizo virar a una crítica radical al capitalismo en clave de una filosofía de la praxis fue el movimiento estudiantil del 68 en México, especialmente, la ocupación militar de Ciudad Universitaria y la masacre de la Plaza de Tlatelolco. Pues, a pesar de que el filósofo no lo afirme como tal, entendemos que el autoritarismo expuesto en estos acontecimientos marcó su vida, sea por la forma en que él se refirió a quienes participaron, fueron testigos y asesinados en aquel momento,[2] como también por la importancia del testimonio de su hijo Juan Enrique.[3]

Estas condiciones objetivas exigieron a Sánchez Vázquez una revisión crítica a los presupuestos dogmáticos del marxismo y la necesidad de modificarlos. De ahí que pueda verse el trayecto autocrítico de su tesis doctoral sobre la filosofía de la praxis, publicada en una primera edición (1967) a la segunda edición (1980).[4]

[1] Cfr. Sánchez Vázquez, *A tiempo y destiempo*, p. 34.

[2] Adolfo Sánchez Vázquez escribió: "[…] tuve satisfacciones como la de ver a mis alumnos incorporados activamente a él y, con ellos, a mi ayudante Roberto Escudero, uno de los dirigentes más lúcidos y abnegados de aquella lucha, pero también tuve la pena de ver cómo la ola represiva alcanzaba a mi viejo colega y amigo Eli de Gortari, injustamente encarcelado, y a mi hijo Juan Enrique, que sufrió en carne propia todo el horror de la noche de Tlatelolco". *Ibidem*, p. 27.

[3] El politólogo Adolfo Sánchez Rebolledo escribió en un artículo de la *Jornada* que su padre Adolfo Sánchez Vázquez conservaba entre sus papeles más importantes un escrito de su hermano Juan Enrique Sánchez Rebolledo, en el que relataba los sucesos de aquella noche del 2 de octubre en Tlatelolco. Cfr. https://www.jornada.com.mx/2012/10/04/opinion/023a2pol

[4] Sánchez Vázquez se autocritica: "Y aunque en el terreno filosófico, desde un materialismo praxeológico, sometía a crítica el marxismo ontologizante y objetivista de Lenin, no me desprendía

Stefan Gandler analiza las diferencias importantes de estas dos versiones, entre ellas, destaca que en la primera edición Sánchez Vázquez sostuviera la importancia del proletariado como sujeto social, protagonista de la transformación histórica y mantuviera una lectura clásica a Lenin. Mientras que en la segunda resaltara su distancia a ello.[5] En 1995 Sánchez Vázquez escribió un breve ensayo titulado: "Sobre filosofía de la praxis"[6] donde realizó una síntesis de su filosofía de la praxis, quitándole todo sesgo dogmático. Sobre todo, dejó de lado la identificación de los sujetos con las condiciones objetivas, rechazó el determinismo y comprendió los sujetos como seres activos, concretos, que constantemente están interrelacionándose con la realidad, participando en ella.

El pensamiento filosófico de Sánchez Vázquez está marcado por la autocrítica, comprenderlo así, exige el seguimiento de sus obras posteriores. Pues, si uno se quedara sólo en sus primeros escritos o con la primera edición de *Filosofía de la praxis*, donde aún es notable la influencia marxista dogmática, entonces se entendería su pensamiento sólo unilateralmente. Esta lectura parca la realizó el ensayista Octavio Paz, quien en 1990 organizó el encuentro de la revista Vuelta, titulado, "El siglo XX: la experiencia de la libertad". Fue en ese encuentro entre intelectuales nacionales y extranjeros de renombre cuya finalidad era evaluar el significado de la

---

aún de las tesis políticas leninistas, lo que sólo ocurriría en la segunda edición revisada y ampliada de la *Filosofía de la praxis* (1980)". Sánchez Vázquez, *A tiempo y destiempo*, p. 35.

[5] Cfr. Gandler Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, pp. 264-267.

[6] Sánchez Vázquez, *De Marx al marxismo en América Latina*, pp. 49-85.

caída del Muro de Berlín y del "socialismo real", donde Paz desacreditó la intervención de Adolfo Sánchez Vázquez, lamentando que éste siguiera las "actitudes mentales de su partido".[7] El comentario no sólo desacreditaba la participación del filósofo, sino que lo situaba dentro de un marxismo que en ese momento de la historia –según Paz– ya estaba siendo superado junto con el "socialismo real". Cuando en realidad, se debía separar el socialismo soviético o real –que había llegado a su fin tras la caída del muro– de otros proyectos anticapitalistas, incluido el pensamiento de Marx y la filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez.

II

La filosofía de la praxis parte de la experiencia concreta de los sujetos sociales que se oponen a las condiciones objetivas del capitalismo, a su forma aparente. Es pues, una filosofía que niega y se resiste a las máscaras de la mercancía. Pero, esa crítica, exige un conocimiento de aquello a lo que se opone, a las contradicciones del capitalismo. Al mismo tiempo, la filosofía de la praxis tiene como finalidad construir un proyecto que permita la emancipación de los sujetos sociales, liberarlos de su dependencia y forma enajenante. En realidad, dicho proyecto funciona como motor de acción. Es como la utopía que mueve la vida del personaje de Don Quijote. Él lucha por la realización de su mundo ideal, quiere convertir aquí y ahora su ideal en real. Aunque, como

[7] En el encuentro, Sánchez Vázquez criticó además a sus interlocutores por haber equiparado erróneamente el libre mercado con el progreso tecnológico, el bienestar y la libertad social sin atender a las mediaciones. Éste puede consultarse en el siguiente link. https://www.youtube.com/watch?v=UzGU48L9424

dice Sánchez Vázquez: "no se trata de 'pedir al cielo'–como lo hacen los religiosos–'con toda paz y sosiego … el bien de la tierra', sino de poner 'en ejecución lo que ellos piden', defendiéndolo 'con el valor de nuestros brazos y filos de nuestras espadas'".[8] No sólo es soñar con el ideal, sino actuar para realizarlo. Para Sánchez Vázquez es importante no renunciar al proyecto emancipatorio porque hacerlo significaría dejar el mundo como aparece, aceptarlo, adaptarse, acomodarse a sus exigencias y, como Sánchez Vázquez vivió el fascismo en España y el autoritarismo en México, él no puede aceptar que esas sean las únicas realidades existentes, lo que sintetiza, como: "Lo que debe ser no puede quedar absorbido por lo que es".[9]

Por ello, Sánchez Vázquez menciona que la filosofía de la praxis consiste en cuatro movimientos: 1) crítica al capitalismo, 2) conocimiento de la realidad, 3) proyecto de emancipación y 4) relación con la práctica. En la filosofía de la praxis como *crítica al capitalismo*, Sánchez Vázquez ya no pone énfasis en la eliminación de la propiedad privada como medio para garantizar la transformación. Pues, más bien, habría que romper la lógica de la valorización del valor. Tampoco mantiene la fe del desarrollo de las fuerzas productivas para la transformación. Es aquí donde el *conocimiento de la realidad* adquiere importancia para comprender la complejidad de la reproducción capitalista, de sus contradicciones. Con ello, Sánchez Vázquez, a pesar de que suponga la necesidad de la transformación sabe que ésta no responde a un acto voluntario ni espontáneo de los individuos. Pues, no sigue la ingenuidad del mito de

[8] Sánchez Vázquez, *A tiempo y destiempo*, p. 355.
[9] *Ibidem*, p. 357.

la revolución, sugiere más bien un conocimiento profundo de la complejidad de las contradicciones de la reproducción capitalista, comprender su inestabilidad y la participación de los sujetos –aquí se acerca a las reflexiones de Karel Kosik–. El *proyecto de emancipación* del que habla el filósofo no es completamente positivo ni espontáneo, responde al estudio de la coyuntura, la evaluación de sus posibilidades. Dicho proyecto integra una nueva visión de las relaciones entre los hombres y la naturaleza, de la libertad e igualdad y una visión de sociedad en que el individuo pueda afirmarse en relación con la comunidad.[10] Por último, la filosofía de la praxis es *práctica* porque supone la interrelación entre lo teórico y lo práctico.

III

Adolfo Sánchez Vázquez tradujo del italiano al español la obra *Dialéctica de lo concreto* de Karel Kosik en 1967, después de cuatro años de haberlo conocido personalmente en el XIII Congreso Internacional de Filo-

[10] Al final de la sesión sobre los "setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras" en 1994, Sánchez Vázquez comentó que a pesar del fracaso histórico de los proyectos de emancipación social (socialdemócratas o marxistas-leninistas) era necesario criticar las desigualdades, injusticias del sistema de explotación y dominio vigente, como contribuir en un proyecto de emancipación que considerara: "a) una nueva visión de las relaciones entre el hombre y la naturaleza en la que ésta deje de ser puro material u objeto de dominio y transformación; b) una concepción de las relaciones entre los hombres en verdaderas condiciones de libertad e igualdad, asociando indisolublemente socialismo y democracia, y finalmente, c) una visión de la sociedad futura en la que el individuo se afirme plenamente, pero viendo en la comunidad no un límite de su realización, sino la condición misma de ella". Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *A tiempo y destiempo*, p. 36.

sofía en México. Entre ellos existieron coincidencias y discrepancias –como lo mencionará el filósofo español en una entrevista con Gabriel Vargas Lozano–.[11] Pero, resulta fructífero detenerse en las primeras, referentes a la lectura de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* y el desarrollo de la praxis en el ámbito epistemológico. En dicho texto, Marx concibe al ser humano como un ser activo que reproduce el mundo con su cuerpo a través del movimiento de los sentidos, "el hombre hace de su actividad vital misma un objeto de su voluntad y de su conciencia".[12] Cuando el ser humano está libre de la necesidad física puede producir de acuerdo con una intención o finalidad. De la misma manera que la naturaleza le devuelve una segunda configuración.

Karel Kosik señaló en *Dialéctica de lo concreto* –siguiendo este planteamiento de Marx– que el sujeto es activo en la percepción y en el conocimiento. Esto sugiere que los sujetos conocen el mundo, las cosas y los procesos sólo cuando actúan, crean y son conscientes de la realidad social, cuando la reproducen mediante su

[11] Menciona Sánchez Vázquez sobre la obra de Kosik, que ésta: "se inscribe en el movimiento de renovación del marxismo de los años sesenta al que yo trato de incorporarme […] No creo, sin embargo, que haya ejercido una influencia directa en mi libro, aunque sí encontré en ella coincidencias fundamentales por el lugar que atribuye a la praxis, aunque también diferencias por la importancia que Kosik atribuía a una reinterpretación de Heidegger desde una perspectiva marxista. Pero sean cuales fueren mis convergencias y divergencias con su pensamiento, sigo considerándolo una de las piedras angulares de un marxismo crítico, abierto y creador en nuestro tiempo". Adolfo Sánchez Vázquez, "Filosofía, praxis y socialismo" (Entrevista de Gabriel Vargas Lozano) en *De Marx al marxismo en América Latina*, p. 238.

[12] Marx Karl, *Manuscrito económico filosóficos*, p. 111.

trabajo social y espiritual, esta reproducción espiritual de la realidad no puede ser concebida de otra manera que "como uno de los diversos modos de relación humana práctica con la realidad, cuya dimensión más esencial es la *creación* de la realidad humano-social".[13] No obstante, en tanto el trabajo en la reproducción capitalista adquiere el doble valor de la enajenación, se da en el mundo de la concreción, la pseudoconcreción, el espacio de las mercancías. Por ello, para Kosik el conocimiento tiene que destruir la pseudoconcreción, la aparente objetividad del fenómeno. Pues, si el sujeto confunde "la pseudoconcreción con la concreción, entonces el conocer quedará prisionero de esa intuición fetichista cuyo fruto es la mala totalidad".[14]

De la misma manera, Sánchez Vázquez pone la praxis como fundamento de conocimiento. La actividad humana plantea un fin a cumplir como punto de partida y una intención de adecuación. "Se actúa conociendo, de la misma manera que se conoce, actuando. El conocimiento humano en su conjunto se integra en la doble e infinita tarea del hombre de transformar la naturaleza exterior y su propia naturaleza".[15] Esta idea de que el conocimiento es creación de la realidad humano social se opone a la concepción gnoseológica simplista sobre el reflejo, propia del marxismo soviético. Para Sánchez Vázquez, cuando los sujetos sociales actúan sobre el mundo exterior, lo hacen, sobre todo, a través de su sensorialidad y percepción. Al mismo tiempo que resultan afectados por el mundo. La praxis es configurada por el proceso sensorial y perceptivo de los individuos, sus experiencias, la mediación social, la relación

[13] Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, p. 200.

[14] Kosik, *Ibidem, p.* 57.

[15] Sánchez Vázquez*, Filosofía de la praxis*, p. 269.

entre los seres humanos y la naturaleza, la sociedad y la mercancía, y lo que de ella se genera: la cultura, la economía, las leyes jurídicas, la religión, comportamientos físicos, psíquicos y sociales, como la enajenación. Aunque el ser humano adopte una actitud inmediata ante la realidad como ser que actúa y persigue fines e intereses dentro de las relaciones sociales, sólo lo hace mediatamente, a través de la producción y consumo de mercancías en su forma capitalista, es decir, de manera creativa y fetichista. He ahí la complejidad. No obstante, es interesante que Sánchez Vázquez piense en este carácter activo de los sujetos no sólo en la esfera epistemológica sino también histórica. La historia no está dada ni determinada, la realizan socialmente los sujetos desde la complejidad de las condiciones sociales y, a pesar de que exista esta interrelación entre condiciones objetivas y participación de los sujetos, Sánchez Vázquez quiere enfatizar el sesgo creativo de la praxis artística.

IV

En los últimos años me he dedicado a revisar la obra de Adolfo Sánchez Vázquez y no he encontrado algún ensayo sobre Bertolt Brecht. Sin embargo, se sabe que el filósofo conocía los planteamientos del dramaturgo por su mención en la entrevista con Gabriel Vargas Lozano,[16] por la *Antología de ensayos sobre estética* que compiló donde aparecen dos textos de Brecht,[17] por

[16] Adolfo Sánchez Vázquez, "Filosofía, praxis y socialismo" (Entrevista de Gabriel Vargas Lozano) en *De Marx al marxismo en América Latina*, p. 234.

[17] Los dos ensayos que aparecen en la *Antología* son: "Observación del arte y arte de la observación", "Una nueva actitud ante

el rechazo compartido al realismo socialista, el cual, entendía el arte como reflejo de la realidad, subsumía la forma al contenido representando imágenes que glorificaban el trabajo, el colectivismo, los campesinos, los soldados en defensa de la patria, los líderes revolucionarios guiando el futuro del pueblo. Se trataba de un arte que se asumía como político por expresar idearios del partido en forma de propaganda. Contrario a ello, Sánchez Vázquez y Brecht rechazaron dicha función del arte, comprendieron de otra manera la relación entre arte y política y buscaron llevar lo estético más allá del arte, la industria, la técnica y la vida cotidiana, incitando la participación del espectador en las producciones artísticas.

Brecht rechazó dos tesis centrales del realismo socialista: que el arte es el reflejo de la realidad y busca la identificación con el espectador. Pensarlo así, sería suponer que el arte se mueve en el mundo de la inmediatez, de las apariencias, de las mercancías, de la automatización. En oposición a ello, Brecht consideró que el arte tiene múltiples funciones. Una de ellas consiste en enseñar a ver. En "Observación del arte y arte de la observación", Brecht menciona que la cualidad ejercida de quien produce arte es, por un lado, el observar –como también podría ser el escuchar, el oler, saborear, tocar, percibir–, proporcionar elementos para ampliar la sensibilidad. En el caso específico de la observación, el artista con su mirada "enseña el arte de observar las cosas […] de manera profunda, amplia

---

el teatro: de la identificación al distanciamiento". Cfr. Sánchez Vázquez (coord)., *Antología de textos de estética y teoría del arte*. Además, anteriormente Sánchez Vázquez había compilado otros ensayos de Brecht en los dos tomos titulados: *Estética y marxismo*, México, Era.

y grata […] para poder experimentar algo".[18] Invita al receptor a la desautomatización, aunque las imágenes o emociones proporcionadas no necesariamente correspondan a los acontecimientos humanos. Además, le ofrece algo que puede comprender y gozar. Por otro lado, la observación tiene un modo específico en el arte, no es como en la cotidianeidad, donde la vista responde a una representación inmediata de las cosas. A partir de un producto estético, la observación del receptor es mediada por su intuición, imaginación, experiencia social y enriquecida por ellas, lo que le lleva a recrear su entorno y a sí mismo.

Para Brecht, es importante que el receptor mantenga una actitud creativa y participativa en el consumo del producto estético. Esto, lo desarrollará teóricamente con su idea del distanciamiento. En "Una nueva actitud ante el teatro: de la identificación al distanciamiento", Brecht menciona que las condiciones objetivas exigen una nueva actitud del espectador en el teatro que no esté ligada a la identificación emocional o ideológica con los personajes, sino que se genere un momento de cuestionamiento, reflexión, critica y de participación. En la representación escénica esto puede darse a través de una ruptura en los acontecimientos que pueda generarse por la irrupción de algún acontecimiento inesperado. Ello provocaría en el espectador un distanciamiento con los personajes que le permita reflexionar, participar, cuestionar y modificar la realidad. El teatro del distanciamiento debe brindar "una imagen practica-

[18] Brecht, "Observación del arte y arte de la observación", en Sánchez Vázquez (coord)., *Antología de textos de estética y teoría del arte*. p. 112

ble del mundo",[19] algo para que los individuos efectúen su práctica o, recordarles que en todo momento están en potencia de volverse acto.

La praxis artística para Brecht tiene un componente político, en tanto hace del espectador un ser que actúa, toma decisiones e irrumpe en la escena. Este aspecto creador y participativo del arte se espera que se extienda en la estructura social. Para ello, en el momento en que el espectador está a punto de identificare con la emoción o situación que envuelve a algún personaje, Brecht irrumpe la escena con algún elemento extra. En ese momento de distanciamiento, el espectador puede comprender que el hombre es de tal modo por las circunstancias. Al mismo tiempo, si las circunstancias se vuelven de tal modo, se debe a los sujetos sociales. El momento del distanciamiento permite al espectador percibir, sentir, tomar consciencia, preguntar en otra dirección al de un determinado personaje o experimentar otro estado de ánimo al establecido, no mimetizarse con él. En este sentido, las emociones se discuten, no se comparten. El distanciamiento "rompe el hechizo sugestivo del escenario",[20] provoca sorpresa y curiosidad en torno a él. Para Brecht, distancia quiere decir: "historizar, representar hechos y personas como elementos históricos, como elementos perecederos".[21] Con ello, Brecht modifica la relación entre arte y política, para él, ambas están vinculadas con las acciones y creaciones que constantemente pueden realizar los sujetos. En el teatro, dice Brecht, el sujeto también "será recibido

[19] Brecht, "Una nueva actitud ante el teatro: de la identificación al distanciamiento". Cfr. Sánchez Vázquez (coord)., *Antología de textos de estética y teoría del arte*. p. 415.

[20] Brecht, *Ibidem*, p. 417.

[21] Brecht, *Ibidem*, p. 419.

como el gran transformador, el que ha logrado intervenir en los procesos de la naturaleza y en los procesos sociales el que ya no se cuenta con tomar el mundo tal cual es, sino que lo domina […] El teatro le presenta ahora el mundo para que él intervenga".[22]

Sánchez Vázquez coincide con Brecht sobre la necesidad de expandir la estética como transformación a la vida cotidiana y exige la participación de los receptores en las obras artísticas, de ahí que desarrolle una estética de la participación, la cual: 1) rompe el determinismo entre estructura y superestructura. 2) Desautomatiza los sentidos. Si los individuos sociales quieren desarrollarse necesitan romper con la apariencia objetiva, la enajenación, la cual, no sólo se da en el trabajo, sino también en el proceso de conocimiento, en la capacidad de percibir, de ver, oír, tocar, oler. 3) Libera a los sujetos de sus miedos y represiones. 4) Incita a la participación del receptor: "El proceso creador no se agota, en consecuencia, en su resultado, sino que continúa o renueva con la intervención práctica del receptor que, de este modo, se convierte en coautor, co-creador".[23]

V

Adolfo Sánchez Vázquez realizó una lectura crítica a los planteamientos tradicionales del marxismo desde una epistemología crítica centrada en la praxis en un tri-

[22] Brecht, *Ibidem*, p. 419.

[23] Sánchez Vázquez, *De la estética de la recepción a la estética de la participación*, p. 83. De igual manera, para Brecht: "es necesario participar de la creación misma, ser en cierta medida creadores nosotros mismos, ejercitar una cierta dosis de fantasía, acompasar o bien contraponer nuestra propia experiencia a la del artista". Brecht, *Ibidem*, p. 111.

ple sentido: gnoseológico, práctico político y estético. Si bien, su lectura no toca las mismas aristas que la nueva lectura de Marx, como la de Moishe Postone, puesto que Sánchez Vázquez no pensó en términos de un sujeto automático ni de una compulsión muda y tampoco dejó de lado completamente el sentido transformador de la praxis política por sujetos sociales. Sin embargo, a partir de su desarrollo de la praxis en esta triple vertiente le posibilitó llegar a una conclusión semejante a la de Postone: rechazar el determinismo histórico, el proletariado como único sujeto de la historia y el protagonismo de Estado. Aún más, Sánchez Vázquez profundizó en la praxis artística como una práctica creativa y participativa que puede incidir en la desautomatización de los sujetos y combatir la enajenación sensorial. Ante la pregunta: ¿qué tanto la filosofía de la praxis cae en el utopismo o en un voluntarismo ingenuo? Tenemos una respuesta próxima desde las palabras del filósofo: "Las revoluciones artísticas no pueden cambiar la sociedad. Pero tampoco se trata de renunciar a esas revoluciones ni retroceder en la vía de ellas para tratar de hallar la comunicación perdida mediante una simplificación o vulgarización de los medios de expresión […]".[24] En suma, la filosofía de la praxis tiene como funciones principales oponerse al capitalismo, conocer su complejidad, criticar su forma enajenante sin abandonar el proyecto de emancipación ni olvidar la interrelación entre teoría y práctica. Si se entiende la filosofía de la praxis en esta cuádruple dimensión, es difícil interpretarla dogmáticamente o sólo verla desde una vertiente voluntarista o reducirla a una utopía vacía. En la actualidad considero necesario recuperar este legado del filósofo, con la fina-

[24] Sánchez Vázquez, *Sobre arte y revolución*, p. 12.

lidad de recordar que incluso en este tiempo donde imperan gobiernos autoritarios, aún tenemos la necesidad y el derecho de tomar las riendas de nuestra historia.

Referencias

Brecht Bertolt, "Observación del arte y arte de la observación", "Una nueva actitud ante el teatro: de la identificación al distanciamiento" en *Antología de textos de estética y teoría del arte*, México, UNAM, 1978.

Gandler Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, FCE, 2007.

Kosik Karel, *Dialéctica de lo concreto (Estudio sobre los problemas del hombre y del mundo),* pról. y trad. Adolfo Sánchez Vázquez, México, Grijalbo, 1967.

Marx Karl, "Manuscritos económico filosóficos" en Fromm Erich, *Marx y su concepto de hombre*, México, FCE, 2000.

Postone Moishe, *Marx reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Traficante de sueños, 2007.

Sánchez Félix Karla, "Continuidad y discontinuidad de la filosofía de la praxis" en Fabelo Corzo (coord)., *Estética y Filosofía de la praxis. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, BUAP, 2021.

Sánchez Rebolledo Adolfo, "2 de octubre: relato inédito de un testigo presencial" en *La jornada*, México, 4 de octubre de 2012. https://www.jornada.com.mx/2012/10/04/opinion/023a2pol

Sánchez Vázquez Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Ítaca, 2011.

_____, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2003.
_____, *A tiempo y destiempo*, México, FCE, 2003.
_____, *Sobre arte y revolución*, México, Grijalbo, 1979.
_____, *De la estética de la recepción a una estética de la participación*, México, FFyL UNAM, 2005.

PODER Y CULTURA EN LA FILOSOFÍA DE LUIS VILLORO

Edgar José Hernández Cruz
Universidad Autónoma de Chiapas

La cultura no es un concepto estable,
sino un territorio en disputa
Raymond Williams

"Lo verdaderamente político está en la cultura", esta afirmación, que todavía hoy levanta más de una ceja entre los interesados en temas de política, a otros nos suena sin embargo más familiar, más comprensible, más *razonable*, diría Villoro. Hoy en día, lo sabemos, tenemos que atravesar lo cultural para comprender lo político, porque lo cultural no abarca solamente lo económico o lo simbólico, como lo proponen ciertos enfoques disciplinares reduccionistas. La cultura y lo político no son campos específicos, sino que forman las conexiones sobre las que se tejen otros discursos, otras fuerzas, sobre todo en una región como México, donde las condiciones de esta conflictiva interculturalidad entre europeos, mestizos y originarios, compone la matriz de las relaciones de poder en nuestra región, dada su historia particular.

En las concepciones críticas de la cultura, como la de la Escuela de Frankfurt o la Escuela de Birmingham, la cultura se entiende como *polemos*, como conflicto: la tensión que suscitan las relaciones de poder en tanto estructura de las sociedades contemporáneas se toma como punto de partida para un análisis materialista de la realidad. Del mismo modo, el concepto de cultura

con el que trabaja Villoro, abandona tanto la definición antropológica que la encierra en un mundo de rituales estrictamente simbólicos; así como la acepción elitista-objetual, que la relaciona con productos y valores de cierto grupo particular, específico, principalmente la cultura burguesa occidental, en tanto cultura dominante[1].

[1] En este sentido, cabría enumerar brevemente, una serie de conceptos de la cultura de la cual tanto Luis Villoro como los Estudios Culturales toman su distancia:

1) de la cultura como algo fácilmente identificable en los pueblos con un largo pasado, es decir, la cultura como tradición: acervo y prosapia historiográfica. Si bien la cultura describe los modos de ser en el tiempo, el pasado (en sentido monumental) no es condición para predicar la cultura, de hecho, lo emergente juega un papel importante en la definición de una cultura, pues lo que emerge supone un conflicto entre la tradición y la novedad, conflicto que representaría el corazón de la cultura, en tanto lugar de intercambio y negociación entre discursividades.

2) Se aparta de la idea de cultura como el grado de técnica o dominio sobre la naturaleza, es decir, como entificación de la cultura en el arte o la ciencia. A estas dos concepciones de la cultura, monumental y objetual, Villoro y los EC oponen la idea de la cultura como un campo de batalla, una serie de operaciones, negociaciones y tensiones en búsqueda de libertad. La cultura es pensada así, porque parte de un contexto específico de choque intercultural, que obliga a pensarla de este modo, como en el caso de México y su historia particular.

3) Ambos toman especial distancia respecto a la idea de la cultura como un bien intercambiable monetariamente, que sería la visión neoliberal de la cultura que se promueve desde la mayor parte de las políticas culturales de los gobiernos locales de México, con independencia del partido político que gobierna cada entidad, pues su ideología es la misma a este respecto.

4) Se apartan también de la idea de la cultura como dimensión estrictamente simbólica, ritual, del ser humano. En cambio, entienden lo ritual como una serie de operaciones de poder en lo cotidiano, las particulares tácticas a través de las cuales los individuos

En lo que sigue, intentaré trazar unas líneas de conexión entre la propuesta de Luis Villoro y los objetivos y recursos que los Estudios Culturales persiguen también, coligados bajo la idea de que el pensamiento debe poder transformar la realidad, y que la filosofía sigue siendo una herramienta importante para combatir la injusticia y la opresión que el sistema-mundo moderno ha impuesto sobre ciertos cuerpos, ciertos sujetos y ciertos pueblos en particular.

La mayor parte del núcleo académico que compone la Maestría en Estudios Culturales, en la Universidad Autónoma de Chiapas, trabaja a partir de ciertos enfoques y herramientas analíticas procedentes de Europa, como la Escuela de Birmingham, la Escuela de Frankfurt o el Posestructuralismo francés, en un intento por adaptar o traducir esas categorías al contexto local, lo que se juzga adecuado o inadecuado según la postura que se tenga sobre la incorporación del pensamiento proveniente de otra región para leer nuestra realidad. Stuart Hall, Richard Hoggart o Raymond Williams serían la base de los Estudios Culturales de la Escuela de Birmingham. Pero también la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, Adorno y Horkheimer principalmente, la sociología comprensiva de Weber, el posestructuralismo de Foucault y Deleuze, el feminismo de Federici o de Marcela Lagarde, la filosofía decolonial de Wallerstein, Quijano o Dussel, entre otros. Trabajamos por ello, con un concepto digamos "agonístico" o "conflictivo" de la cultura, en el que la cultura se concibe como una serie de procesos, tensiones o negociaciones entre los sujetos, las instituciones, los discursos y los grupos, en sus diversos entramados de poder, ale-

---

y los grupos estiran y aflojan sus expresiones, prácticas y valores, en tensión con una serie de dispositivos que intentan sujetarlos.

jados así de la visión antropológica, objetual o espiritualista de la cultura, enmarcándola en cambio de un entramado de discursos en disputa por el poder.

De manera similar, Villoro entiende la política en relación con la cultura, y a la cultura la concibe en relación con el poder, pues el contexto local, desde hace más de 500 años, tiene como protagonista el conflicto intercultural en nuestra región, representado por la reconfiguración política de América a partir de 1492, cuando inicia el proceso de colonización que generó la desigualdad estructural que pervive hasta nuestros días, entre las diversas prácticas e identidades culturales que habitan en nuestra región.

Villoro analiza, por ejemplo, en los *Grandes momentos del indigenismo en México*, cómo el choque intercultural entre pueblos indígenas, europeos, negros y mestizos, dio origen a la configuración polémica, agonística del mapa político mexicano, mostrando que la mayor parte del tiempo el conflicto entre castas o culturas (primero racializadas, luego socio-economizadas), explica las dinámicas y los significados de los grupos y sujetos en pugna cotidiana, que configura la realidad mexicana hasta nuestros días.

¿Qué tendrá que ver la cultura y la identidad, por ejemplo, en un fenómeno como el narcotráfico, como el que vivimos hoy en día? Quien sabe, pero habría que ver de dónde proceden los jóvenes que recluta el narco, de qué etnias son, de qué condiciones socio-económicas provienen; también las mujeres con las que trafica, si pertenecen a poblaciones o culturas históricamente subalternizadas, racializadas, socio-economizadas, precarizadas. Y a quiénes sirve todo ese infierno, a qué cuerpos y a qué sujetos, a qué clases sociales y grupos replicadores favorece: muy probablemente a aquellos

asimilados a valores o actitudes provenientes de culturas colonialistas, capitalistas, patriarcales.

Este conflicto intercultural, que configura nuestro contexto, en el libro de Villoro lo protagoniza la conciencia desgarrada del mestizo mexicano, suspendida en un vacío o tensión entre lo europeo y lo indígena. El libro da cuenta del proceso histórico-fenomenológico de esta conciencia, su identidad y diferencia, hasta configurar esa suerte de mestizo *indigenista* que, en su afán de "incorporar" al indio en el proyecto neoliberal del Estado moderno mexicano, tiene todavía una sensación de extrañamiento respecto al indio, a quien percibe no solamente como alternidad, sino sobre todo como *sub-arlternidad*, pues en la conciencia del mestizo opera una preeminencia colonial de lo europeo o lo global por sobre lo originario o lo local; por lo que, en su afán integrador, supuestamente intercultural, más bien ejerce violencia estructural, pues la integración nunca es orgánica o simétrica, sino mecánica, impuesta, asimétrica. Y este análisis histórico me parece de lo más pertinente el día de hoy, en el que los problemas más encarnados de la sociedad mexicana tienen como protagonistas a los mismos grupos sociales, históricamente subalternizados: los indígenas, las mujeres, los jóvenes, los niños.

Debido a eso, según Villoro, se debe abandonar esta subjetividad paternalista, racista y condescendiente del mestizo *indigenista* para pasar a una subjetividad de mestizo *indigenizado,* que en la concreción de su identidad incorpore verdaderamente el universo indígena plural[2] que la conquista y la colonia quisieron bo-

[2] Este planteamiento es consecuencia de la visión pluralista que atraviesa el pensamiento de Luis Villoro, y que termina por conectarlo todo: el plano epistemológico, político, jurídico, etc., lo que

rrar, y que el proyecto moderno-neoliberal del Estado mexicano sigue atacando en su apuesta por continuar con políticas desarrollistas homogeneizantes, que conllevan una dinámica de despojo, extractivismo y subalternización, a través de la explotación de recursos, el turismo, el desarrollo inmobiliario, la ocupación de los territorios de los pueblos originarios, la extracción y muerte de sus recursos naturales, etc.[3].

El enfoque político-cultural de Luis Villoro es pertinente porque trata como tarea impostergable para el Estado mexicano revisar las relaciones culturales que desembocan en la subordinación política de los pueblos indígenas respecto al proyecto mestizo de modernización capitalista, que pretende continuar tutelándolos, invitándolos a formar parte del progreso, integrándolos sí o sí, por vía del consentimiento amañando o por la fuerza del Estado mexicano.

El Estado mexicano debe revisar filosóficamente su conformación cultural, su idea de sí mismo, si no quiere alentar una serie de conflictos locales que termi-

---

se traduce finalmente en la preocupación teórica sobre la posibilidad de un diálogo intercultural sin subalternidad, como el requiere urgentemente la sociedad mexicana. Tarea difícil de articular, empero, mientras el discurso occidental, capitalista-neoliberal, del Estado insista en reconocerse como la principal estructura política y social.

[3] Una forma, por ejemplo, en la que se podría incorporar ese pensamiento indígena relegado, sería recuperar la propuesta del filósofo zapoteco Jaime Martínez Luna, quien, nadando a contracorriente del pensamiento capitalista-antropocentrista, propone un retorno no al humanismo sino al naturalismo: colocar en el centro de la cultura a la naturaleza - operación que trasciende la ridícula sustentabilidad y sostenibilidad con la que los gobiernos modernos intentan reducir el complejo concepto de naturaleza a su mera instrumentalización capitalista.

narán saliéndose de control, llevándose muchas vidas y territorios con ellos. Prestar oídos a la pluralidad. Pero sobre todo eso, prestar oídos. Escuchar. Lo que significa, realmente, para la racionalidad colonizada, *callar*. En esto desemboca la conciencia verdaderamente indigenizada, de acuerdo con Luis Villoro, en la autocrítica de la voz occidental y su consecuente silencio. Que se traduce en un enmudecimiento de la cultura hegemónica y el tomar la palabra por parte de los pueblos y sujetos históricamente subalternizados.

El Estado debe callar para poder escuchar. Parar el monólogo hegemónico para captar algo de la polifonía que lo interpela, como en la fábula de Roland Barthes, citada por Homi Bhabha, en la que el filósofo francés, sentado a las orillas de un mercado en Marruecos, tomando café, se da cuenta que su oído estructuralista, posmoderno, no logra captar la pluralidad de tonos y sentidos de los mundos poscoloniales que se abren frente a él, y entonces, estupefacto, decide callar y dejar de registrar.

Lo anterior conecta, a mi parecer, con el planteamiento negativo de Villoro, expresado en libros como *El poder y el valor, Los retos de la sociedad por venir* y *La significación del silencio*. Esta vía negativa emparenta interesantemente con el posicionamiento del filósofo alemán Theodor Adorno, lo cual indica para mí que Villoro, lo mismo que Adorno, también asumió la crisis de la racionalidad occidental como condición del filosofar, lo que implica refuncionalizar las nociones sobre política, las instituciones, los puntos de partida y presupuestos que expresa esa racionalidad en crisis[4].

[4] Por ejemplo, 1) el punto de partida, que toma lo dinámico o procesual en lugar de lo esencial o entificado como estructura de la realidad;2) la pluralidad del ser, que privilegia la diferencia sobre

1. En comunicación: asume la imposibilidad del diálogo, en lugar de presuponer su inmediatez. Como en la célebre interpretación frankfurtiana del pasaje de las sirenas en la *Odisea*: el ethos colonial, moderno-capitalista, no puede escuchar el canto de la naturaleza, que aquí nos resuena a la interpelación que hace Spivak, *¿Puede hablar el subalterno?* Quizá el subalterno siempre ha hablado, pero no lo hemos escuchado, no podemos inmediatamente escucharlo, hasta que no comencemos, lo occidentalizados, por callar y aceptar la imposibilidad de la comunicación bajo las condiciones actuales, que siempre favorecen al discurso colonial.
2. En política: Esa im-posibilidad de la comunicación es lo que Adorno llama, paradójicamente, la expresión del *sufrimiento*, que consiste en el enlace desgarrado entre fracturas históricas, entre culturas en pugna, en tanto escenario que configura lo político. Por ello, se vuelve imposible una definición racional de la justicia, pues no existe experiencia histórica universal de ella que pueda prescribirse como punto de partida, por lo que la filosofía política contemporánea debería iniciar por el testimonio de quienes han sufrido in-justicia, para caminar entonces hacia la justicia, y no proceder de la definición a la realidad como tradicionalmente se ha hecho.

---

la identidad;3) el sentido de la acción, que se dirige hacia el Otro en lugar del Yo; 4) la expresión, que toma al sufrimiento en lugar del concepto, etc.

3. En cultura: las culturas no conviven sin relaciones de dominación entre sí, que las une y las separa al mismo tiempo, esa es la condición actual de la comunicación y de la política, construidas en México desde la interculturalidad.
4. En filosofía: se debe asumir la crisis de la racionalidad que, sin embargo, nos permite pensar su propia crisis. Quizá por ello, tanto Villoro como Adorno se muestran algo ambivalentes sobre las lógicas y las instituciones de la racionalidad occidental, y por momentos parecen coquetear con ellas, como el posicionamiento de Villoro sobre el *liberalismo radical*, que reivindica ciertas tendencias contractualistas que no logran trascender la figura del Estado.

Pero aquí prefiero llamar su atención hacia la categoría epistemológico-política del *sufrimiento*, pues me parece un hallazgo no gratuito, muy lógico y bastante operativo, en el planteamiento de Adorno y Villoro. En Adorno como en Villoro, el sufrimiento sería la consecuencia del desarrollo de la razón instrumental, por un lado, al mismo tiempo que el intento intrínseco de derribarla, por el otro lado. El sufrimiento, es entonces la expresión de la estructura de la realidad en pugna. Así, la experiencia del enfrentamiento entre el Yo y el Otro, es decir, el *sufrimiento*, contiene una experiencia de lo in-efable, de lo in-experimentable, de lo in-comunicable o in-traducible para la racionalidad occidental (el canto de las sirenas, el murmullo del mercado, la Otredad in-comprensible).

El Otro resulta ser una disonancia, un lenguaje que hablando sin embargo no-puede hablarnos, no porque haya enmudecido o no logre articularse, sino por-

que el lenguaje en nosotros se encuentra reificado y esta es la experiencia que el sufrimiento, lo inefable, nos otorga: que entonces debemos reformular nuestro lenguaje, nuestro sentido, salirnos de él, debemos *callarnos*, pasar a otro lugar de enunciación, por eso el Otro, más que la propia conciencia, se convierte en condición de la autocrítica, de deconstrucción de la propia razón occidental.

Villoro atiende así a la posibilidad intercultural que el sufrimiento implica, pues, en su filosofía, el sufrimiento resulta ser un elemento que verdaderamente coliga a pueblos diversos, que han padecido la opresión estructural de un sistema que mata la pluralidad, lo diverso, que aniquila la diferencia y que, al hacerlo, se declara en guerra con la vida misma y contra toda producción de sentido. Un ejemplo de ello sería, precisamente, lo que llamamos "indígena", pues no se trata de una categoría ontológica, sino política, se trata de una pluralidad ontológica que comparte sin embargo una misma circunstancia histórica de opresión y dominación, por lo que el sufrimiento se convierte entonces en una posibilidad de diálogo intercultural, horizontal.

Por ello, la justicia no puede formularse positivamente desde el acuerdo racional entre sujetos, sino que se accede a ella a través de lo negativo[5], lo particular o

[5] Este abordaje desde la negatividad también se expresa en libros como *El poder y el valor*, donde la afirmación positiva del poder resulta confrontada por la negatividad del contra-poder, del valor, lo que significa que la noción del poder como algo que reúne, recorta, homologa (en términos de Adorno sería la violencia de lo universal sobre lo particular), en tanto objetivo de la política hasta nuestros días, tiene que cambiar por un contra-poder o valor que celebre la diferencia, la diversidad, la expresión de lo particular y lo múltiple, lo afectivo, lo razonable, que, en teoría estética, Adorno, nuevamente, llama un "estar liberado para el objeto".

múltiple, lo que no-es justicia, expresado en lo afectivo, en el sufrimiento, en algo más que el *concepto* de injusticia. La unidad o el acuerdo sobre el concepto de justicia no nos llevará nunca a alcanzarla, en su lugar, Villoro propone colocar al centro las experiencias múltiples de los que no tienen justicia, los que sufren, que se convierten así en lo inefable para el Estado. Y el Estado debe recoger esa experiencia inefable y entonces callar, como el comienzo de un camino posible hacia la justicia, hacia la interculturalidad.

No un concepto sino un valor[6], una actitud, un afecto[7]… con ello se debe responder a los que no han

[6] Esta noción de valor, que trasciende el ámbito representativo del concepto para instalarse desde el afecto o sentimiento, nos indica que, por ejemplo, dos sujetos que no comparten la misma lengua, territorio o fenotipo, pueden estar emparentados en cuanto a fines y valores, en cuanto a actitudes: pertenecería a la misma cultura. Esta desterritorialización del concepto de cultura es el que me parece pertinente para el análisis de una sociedad rizomática, fluida, migrante, interconectada. De manera que una subjetividad, una cultura, puede tener actitudes emancipatorias, aquí o en Las Vegas, o puede ser de tendencia conservadora, en Puebla o en Ámsterdam. Lo que definiría la cultura, en la propuesta de Villoro, ya no sería el territorio, la lengua o el fenotipo, sino la disposición o actitud respecto a ciertos fines y valores considerados razonables, eso sería la cultura que, como se ve, abre también la posibilidad de una interculturalidad.

[7] En el *Poder y el valor*, nuevamente, Villoro nos explica cómo los fines y los valores, lo que define tanto a una cultura como la posibilidad de interculturalidad, no son "racionales" sino razonables, pues son construcciones de tipo interior, íntimo, empírico-psicológico, intersubjetivo: una actitud compartida desde la experiencia histórica, que para el caso mexicano se constituiría desde la categoría del sufrimiento, como habíamos dicho, en tanto elemento íntimo, transcultural y compartido. Esto me recuerda a aquello que Raymond Williams, retomando a Marx, llamó *estructuras de sentimiento*, algo tan fuerte como una estructura, y tan plástico como

encontrado justicia. No se les ofrece una teoría que explique su dolor: eso sería hablar desde el poder. No se les ofrece un peritaje, al menos no uno desde las instituciones neoliberales y estatales. Se les debe garantizar en cambio la transformación de aquello que impide que accedan todos ellos al consuelo de su sufrimiento. Y sólo de esta manera, poniéndolos al centro, podrían comenzar a sanar las fracturadas dinámicas de interculturalidad en el territorio mexicano. Esto me recuerda mucho a Javier Sicilia, cuando a él sí le creía que abrazar fuera un acto subversivo, porque su logos de poeta tenía muy claro el poder de lo afectivo como comienzo de lo político, en un intento de reconfigurar las condiciones del diálogo y llevarlo del logos al afecto, del concepto de justicia a la experiencia del sufrimiento y la necesidad del consuelo. Lastimosamente, los "políticos" tergiversan el sentido del afecto y lo cambian por un paternalismo detestable o una fingida misericordia. El lugar político-epistemológico del sufrimiento también me recuerda al GIEI en el caso Ayotzinapa, y la decisión metodológica de comenzar el análisis por el testimonio de los habitantes de esa región, para que, con base en su palabra, en su dolor y conocimiento, se construyeran los perfiles de la investigación, de la búsqueda de la verdad.

La teoría de Villoro, que entrelaza el valor, la actitud, lo razonable, el afecto, con la posibilidad de una interculturalidad, apuesta así por un diálogo que, tomando a la diversidad como punto de partida, encon-

---

un afecto, que desde la teoría del giro afectivo en las ciencias sociales cobra especial relevancia para el análisis de los juegos y las relaciones de poder pues los afectos, se ha visto en muchas ocasiones, configuran las relaciones de poder mucho más intensamente que las consignas ideológicas o las estructuras económicas.

traría en los valores o actitudes razonables la posibilidad de un diálogo sin subalternidad, de una nueva configuración de la interculturalidad.

Finalmente, la propuesta de Villoro es, como siempre, muy contextual y pertinente: afirma que, en el caso de México, solamente la rebeldía e insurgencia de los pueblos indígenas podría establecer las condiciones para una auténtica interculturalidad, pues el diálogo ha resultado falso, y se ha empleado más para desarticular demandas que para solucionarlas. Para el momento en el que Villoro reflexiona esta situación, tiempo del *Poder y el valor,* el filósofo exiliado ya se ha acercado lo suficiente a diversos conflictos con el Estado mexicano, como para comprender su núcleo y su situación actual: su núcleo es cultural y su situación actual es de una negación mutua, concreta, material, entre el Estado neoliberal mexicano y los valores de los pueblos agrupados bajo la categoría política de "indígenas". El discurso del Estado-nación pretende integrar a estos pueblos siempre en su narrativa genealógica, cultural o identitaria, pero nunca menciona que esta integración es una subsunción, una subalternización, una progresiva des-indigenización, es decir, una transculturación que en nuestro contexto representa un etnocidio, pues múltiples culturas mueren en aras de un solo destino, presentado como progreso.

A este punto, ya debería quedar claro que eso que se llama México no es una nación monolítica: es un territorio abigarrado de naciones. No son etnias. Son comunidades. Son naciones. *Espíritus* propios. *Ñuu savi, ombëayets, bini zaa, ajuukj jay*, son sólo algunos de los nombres de las naciones que tienen historias propias, objetivos propios, que quedaron encapsuladas en esa cosa llamada México, y que han padecido la implemen-

tación de los mecanismos necesarios para alinear su historia con la historia oficial del Estado moderno, con el simple objetivo de ocupar sus territorios y extraer de ellos recursos para el intercambio comercial. Hasta ahí llega el concepto de "buen vivir" del Estado mexicano, hasta ahí llega su idea de interculturalidad.

Por otro lado, Villoro también elaboró una teoría sobre el conocimiento, sus principios, sus límites, sus fines, que involucra el problema de la interculturalidad. En su ya clásico libro, *Creer, saber, conocer,* establece la posibilidad de un conocimiento que no pierda la orientación ética, que en nuestros días no es poco decir y es algo que cualquier ciencia debería plantearse como finalidad. Aquí aparece también el tema de la cultura en relación con el poder y la política. ¿Cómo podemos equilibrar los saberes, si los sujetos que los portan y los pueblos que los producen ellos mismos no están reconocidos como sujetos de conocimiento? Sin este reconocimiento intercultural será imposible entablar un diálogo simétrico entre epistemologías, métodos, enfoques e instrumentos.

Podríamos, también, asomarnos al campo de la educación y veríamos que sucede lo mismo: las posibilidades de una educación intercultural se encuentran mediadas por las estructuras occidentales, coloniales, de organización del mundo, de modo que esta educación adquiere la forma gubernamentalizada de una *guetización*, de marginalización, con salvadas excepciones. Ello se debe a que los procesos de interculturalidad los definen sujetos y relaciones coloniales, culturales, donde las prácticas racistas, clasistas, paternalistas o tutelares han entorpecido, obstaculizado o de plano confrontado otras maneras de gestionar los diversos saberes y las diversas culturas que entran en juego. En este caso,

también la incomprensión u omisión de las relaciones desde la diversidad y pluralidad, llevan a la educación intercultural a ocupar una posición más bien marginal en el imaginario social, del espacio público y de la toma de decisiones.

En el arte ocurre otra subordinación. Los creadores asociados al mundo occidental, cuando realizan proyectos con creadores provenientes de culturas colonizadas, oscilan siempre entre la colaboración y el extractivismo. Con frecuencia el trabajo organizativo, conceptual, administrativo e intercultural, lo realiza el sujeto más privilegiado, comúnmente proveniente de la cultura anglosajona o que intenta replicar esos valores o actitudes; mientras que el colaborador subalternizado suele limitarse a contribuir con su fuerza de trabajo y a proveer el simbolismo asociado a su subjetividad, que el otro extraerá de la colaboración, capitalizando económica y simbólicamente el ejercicio colaborativo en su propio beneficio, aunque a cambio deje una "simbólica" retribución.

También sucede en buena parte del mundo académico, donde por más que se diga que existe retribución social, no toda ella es equiparable, equitativa, con lo que recibe; ni tampoco basta con que se les designe a los sujetos de investigación "colaboradores", mientras ellos no tomen decisiones reales sobre la investigación y su papel se limite al de informantes, justificantes y legitimadores simbólicos de las mismas.

Por lo tanto, si la violencia intercultural, como lo muestra Villoro, permea los campos científicos, políticos, estéticos, académicos, del mundo occidentalizado en el que, sin embargo, se desarrollan también otras culturas, otras visiones, pugnando por la palabra, por el discurso, ¿no ha llegado la hora de comenzar por la

autocrítica de esta razón occidental, neoliberal, colonial, y, entonces, para poder escuchar al Otro, guardar silencio?

Muchas gracias.

Bibliografía

Bhabha, H. K. (2002). *El lugar de la cultura*. Ediciones Manantial

Schwarzböck, S. (2008). *Adorno y lo político.* Prometeo Libros

Spivak, G. C. (2003). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una crítica del presente evanescente.* Akal

Villoro, L. (1960). *La significación del silencio y otros ensayos.* Fondo de Cultura Económica

Villoro, L. (1982). *Creer, saber, conocer.* Siglo XXI Editores

Villoro, L. (1996). *Los grandes momentos del indigenismo en México.* Fondo de Cultura Económica/El Colegio Nacional/El Colegio de México

Villoro, L. (1997). *El poder y el valor: fundamentos para una ética política.* Fondo de Cultura Económica/El Colegio Nacional

Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir: ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo.* Fondo de Cultura Económica

Williams, R. (1991). *Cultura y sociedad*. Nueva visión

LA IDEOLOGÍA EN LUIS VILLORO Y SLAVOJ ŽIŽEK

Moisés Rodríguez Rosales
Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía A.C.
Instituto de Educación Media Superior de la Ciudad de México

Introducción

Luis Villoro es uno de los representantes más importantes de la Filosofía Mexicana del siglo XX e inicios del XXI, sus ensayos enmarcados en la Filosofía analítica, la epistemología y la filosofía política desde los pueblos originarios son imprescindibles. Además, no puede quedar exento de estudio para aquellos que quieran comprender con claridad la realidad mexicana que vivimos y que nos corresponde analizar como filósofos.

Mucho se ha discutido acerca de la amplitud o restricción del concepto de ideología que desarrolló Luis Villoro, es de conocimiento amplio la discusión que tuvo con Adolfo Sánchez Vázquez al respecto y las precisiones que se lograron con ella para un análisis riguroso de la realidad. Resulta un concepto muy importante para el estudio en los campos de la epistemología y de la política actual. Hay quienes sostienen que el debate fue concluido con el respeto de ambas posturas, la de Sánchez Vázquez más amplia y la de Villoro más restringida, pero ambas rigurosas.

En este trabajo no se pretende hacer una revisión extensa de dicha discusión, sino más bien destacar la importancia del concepto de Ideología de Villoro en el análisis actual de la realidad y mostrar que sus reflexio-

nes, o el modo como fueron elaboradas, encuentran "paralelismos" importantes con otras filosofías. En la primera parte del texto se explicará de manera sintética el concepto de ideología que desarrolla Luis Villoro, mientras que en a segunda se mostrará que el modo de abordaje al tema de la ideología que hace Villoro es similar al que hace Slavoj Žižek en *El sublime objeto de la ideología*[1]. En ese texto, Žižek intenta describir cómo opera la ideología en el aspecto epistemológico mientras reflexiona acerca de su significado y las implicaciones de éste. Žižek, con su particular estilo de reflexión y escritura, termina concluyendo de manera similar, aunque no exacta, a como lo hizo Villoro con anterioridad.

La mencionada similitud puede dar lugar a diversas interpretaciones: se podría hablar del nivel de análisis de los filósofos mexicanos respecto al de otros, o de la influencia de unos hacia otros, pero con la precaución de no caer en comparaciones que idealicen el pensamiento de otras latitudes. Lo que no tiene lugar a dudas, es que Luis Villoro es un referente fundamental de la filosofía mexicana del siglo XX y principios del XXI a nivel nacional e internacional.

El concepto de ideología en Luis Villoro

La discusión sobre el concepto de ideología que realizaron Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez -uno de los filósofos marxistas más importantes del siglo XX e inicios del XXI- en la que participó también el filósofo

[1] Žižek, Slavoj. The sublime objet of the ideology [El sublime objeto de la ideología]. Ed. Original 1989. Trad. de Isabel Vericat Nuñez. Siglo XXI. México 1992 [2016].

mexicano Carlos Pereyra[2] ha sido comentada y desarrollada en diversos lugares. No es la intención de este trabajo hacer un análisis riguroso de la discusión ni del concepto, pero es relevante comentar muy brevemente lo que hacen estos filósofos y, en particular, Luis Villoro dentro de sus reflexiones en torno a dicho concepto.

Se dice que la teoría de ideología en Luis Villoro es *restringida,* pues entiende ésta como un conjunto o sistema de ideas injustificadas que mistifican la realidad y son utilizadas para lograr o mantener el poder de un grupo social específico; esta teoría es desarrollada por Villoro a partir de diversos textos de Marx, en particular destaca *La ideología alemana* entre otros. En esta interpretación, la ideología es una forma de *ocultamiento*, en la que intereses de un grupo social se hacen pasar por intereses generales para poder ser aceptados por el conjunto social.

Explicando un poco lo anterior, el concepto que desarrolla Villoro tiene dos aspectos fundamentales: el aspecto **gnoseológico** que indica que los enunciados ideológicos se presentan como si expresaran conocimiento, estos es, creencias suficientemente justificadas, pero en realidad son "una forma de error"[3] pues expresan creencias injustificadas.

El segundo aspecto de este concepto es el **sociológico**, que explica los *motivos* por los cuales se presentan estas ideas, es decir, la función que cumplen. La ideología en un sentido sociológico es el conjunto o sistema de creencias que a) están condicionadas, en última instancia, por las relaciones de producción, que

[2] Vid. Rodríguez Rosales, Moisés. *El Concepto de Ideología en Carlos Pereyra*. Tesis de Licenciatura. UNAM 2015.

[3] Villoro, Luis. "Del concepto de ideología en Marx y Engels". En *El Concepto de ideología y otros ensayos*. pág. 18.

b) cumplen la función de cohesión entre los miembros de un grupo social y c) cumplen la función social de lograr o mantener el dominio de un grupo sobre otros.

En contraste, Adolfo Sánchez Vázquez considera que la ideología es a) un conjunto de ideas acerca del mundo, que b) responden a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado, y c) guían y justifican un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones e ideales."[4] Su concepto comprende tres aspectos: El teórico-cognoscitivo (el conjunto de creencias no es necesariamente falso, puede contener elementos de verdad), el social (al responder a intereses y aspiraciones de una clase social específica), y el práctico (al guiar el comportamiento práctico de los sujetos, es decir, su acción social).

A diferencia del concepto de Villoro, en Sánchez la ideología no necesariamente es falsa ni cumple una función política de dominio. La ideología puede llevar a un grupo a la liberación de un poder que le oprime, pero corresponde a una clase social específica, aspecto que el concepto de Villoro no sólo no tiene, sino que cuestiona. Para éste, no es necesario pertenecer a una clase social específica para compartir el conjunto de creencias, expresarlas en enunciados y actuar conforme a ellas.

En resumen, Villoro afirma que la ideología es el conjunto de creencias injustificadas sobre la realidad que se utilizan para lograr o mantener el poder de un grupo social sobre los otros, es decir, guían el comportamiento práctico del grupo para la dominación. Para

[4] Sánchez Vázquez, Adolfo. "La ideología de la 'neutralidad ideológica' en las ciencias sociales". En *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Pág. 145.

él, el concepto sólo funciona integrando ambos aspectos, sólo así es posible hablar de un concepto *integral* que cumpla la función de explicar con precisión en qué consiste y por qué se acepta y utiliza.

La pregunta que surge aquí es si ¿el grupo que utiliza esas creencias es consciente de su falsedad? Es decir, que se trata de ideas que no están justificadas, pero al funcionar para mantener o lograr el poder, son aceptadas.

En *El concepto de ideología en Marx y Engels*[5] Villoro sostiene que no, que para que puedan ser aceptadas es necesario que el grupo que las acepta y las utiliza *crea* que son ideas verdaderas, puesto que la ideología *es el resultado de una operación inconsciente de universalización de ideas particulares*, lo que significa que los sujetos o el grupo que promueve una ideología *no sabe* que es una ideología, considera en cambio que se trata de conocimiento. Recordemos que para Villoro toda ideología para serlo debe ser compuesta de ideas insuficientemente justificadas y cumplir una función de cohesión y dominio. El pensamiento disruptivo, que desenmascara la ideología con creencias suficientemente justificadas y cumple la función liberadora es la filosofía[6].

Cuando Villoro hace esta anotación, acerca de la operación inconsciente que es propia de la ideología, menciona que "... hay una analogía entre esta operación mental y la 'racionalización' de los deseos inconscientes que años después descubrirá Freud."[7] Esta obser-

[5] Villoro, L. "El concepto de ideología en Marx y Engels" Op. Cit. pág. 57-59.

[6] Vid. Villoro, Luis. *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política.* FCE. México 1997

[7] Villoro, Luis. El Concepto de ideología… Op. Cit. Pág. 59.

vación que hace el filósofo acerca de la similitud de lo hecho por Marx y lo que Freud escribirá después parece un dato curioso, pero es más curioso e interesante lo que Žižek hará en *El sublime objeto de la ideología*[8], pues dedicará todo su primer capítulo a revisar esta relación entre Marx y Freud.

Empero, Villoro sostiene que si bien puede hacerse la analogía -en tanto que la ideología y la racionalización expresan "en enunciados de pretendida validez universal deseos e intereses particulares inconscientes; en ambos casos, esa operación tiene como resultado justificar racionalmente y, por ende, legitimar la vigencia de esos deseos e intereses"[9]- es claro que no se trata de lo mismo. Es decir, el autor nota también las diferencias: la "racionalización" de Freud se refiere a deseos o impulsos del individuo, que "cumplen la función psicológica en favor [de él]"[10] mientras que la ideología o, mejor dicho, la "ideologización" "se refiere a intereses objetivos de un amplio grupo de personas, y cumple una función social en favor de ese grupo".[11]

Para finalizar este apartado, es necesario destacar nuevamente las características de la ideología que Villoro desarrolla: a) a nivel gnoseológico, la ideología consiste en un conjunto de creencias expresadas en enunciados que están insuficientemente justificados, b) este conjunto o sistema de creencias tiene, a nivel sociológico, la función de cohesionar a un grupo social y guiar su comportamiento para la obtención o conservación del poder sobre otros grupos; y c) la adopción de este conjunto de creencias por el grupo social se da de

[8] Žižek, Slavoj. Op. Cit.

[9] Villoro, L. El Concepto de ideología… Op. Cit. Pág. 59.

[10] Ídem. Los corchetes son propios.

[11] Ídem.

manera inconsciente, esto es, dicho grupo *no sabe* que se trata de un conjunto de creencias e intereses particulares, en cambio, considera que se trata de conocimiento con alcance general.

El análisis de Žižek

Slavoj Žižek es considerado por muchos como uno de los filósofos contemporáneos más importantes de occidente, uno de los más populares de la escuela eslovena, con análisis interesantes y muchas veces curiosos sobre diversas cuestiones.

En *El sublime objeto de la ideología*, cuya primera edición data de 1989, el autor retoma la terminología lacaniana para analizar el concepto de ideología, su definición y cómo interviene en la construcción del sujeto en su "relación" con "lo Real". En cierto sentido, Žižek representa un avance en la teoría restringida de la ideología, al sostener que ésta va más allá de ser un conjunto de creencias a través del cual un grupo social busca obtener o mantener el dominio sobre otros. Para él, la ideología abarca el conjunto de creencias que *dotan de sentido al sujeto*, al modo como aprehende su realidad y se relaciona con ella.

Para desarrollar su explicación, Žižek recurre al concepto de *síntoma* –propio de la teoría de Freud– y lo relaciona con la teoría económico-política de Marx de una manera similar, aunque no precisamente igual, a como lo hizo Villoro y comentamos en el apartado anterior. El síntoma será aquello que revela la *forma* que tiene la ideología y la relación del sujeto y la realidad.

Para explicar esto, Žižek recurre a la teoría freudiana del sueño: lo que constituye el sueño no está oculto en el llamado "pensamiento latente", es decir que

no hay que buscar el "núcleo oculto" del sueño tras la forma que tiene, sino *en la forma misma*. Es el llamado *deseo inconsciente* el que le da la forma al sueño y no su *contenido latente*, tenemos un ejercicio de simulación en el que este contenido latente *oculta* el contenido del sueño, el deseo inconsciente.

No es menester introducirnos rigurosamente a Freud para comprender el asunto, que se explica de la siguiente manera: es ese ocultamiento, ese proceso de simulación, donde encontraremos el contenido del sujeto y de su relación con la realidad, éstos se hallan en la *forma* como se da, no detrás de ella.

El ejemplo al que recurre al relacionar a Freud con Marx, es a partir de su análisis económico-político, en la cuestión de la mercancía. Žižek sostiene que en Marx encontramos un ejercicio similar al expuesto por Freud al hacer un análisis de la mercancía y explicar el por qué de la *forma* que adquirió en el Capitalismo. En concreto, lo que hace Marx, a juicio de Žižek, es romper la "apariencia" del valor de la mercancía y encontrar en su *forma* la verdadera relación entre los sujetos en el Capitalismo. Recordemos aquí la frase de Marx al respecto cuando dice que "las relaciones entre sujetos *aparecen* como si fueran relaciones entre cosas."

Hay un ejercicio de *abstracción* del valor que resulta ser un postulado *implícito* en el acto de intercambio, lo que implica que los sujetos atribuyen a los objetos ciertas características que no tienen, al tiempo que desconocen las características que los objetos realmente poseen. Para Žižek, se trata del ocultamiento de las características reales por otras falsas, creadas o impuestas, en un ejercicio consciente de hacer *como si* los objetos tuvieran ciertas características, aunque de hecho no las tengan y "al nivel de sus 'conciencias'

ellos 'saben muy bien' que este no es el caso"[12]. Al respecto, es importante destacar al menos dos cosas: a) que plantea, como lo hizo Villoro antes, esta analogía entre la teoría Freudiana de la racionalización del sueño con la cuestión del intercambio y el fetichismo de la mercancía en Marx, y b) que este ocultamiento de lo real en el caso de Žižek se da de manera consciente, no inconsciente. Para él, el reconocimiento erróneo, el ocultamiento, es precisamente lo que permite el intercambio, es la "abstracción real" lo que permite hacer la equivalencia entre el valor de una mercancía y el valor de otra. Se trata de una configuración de la realidad que implica necesariamente esa *conciencia falsa*. En otras palabras y resumiendo, el *reconocimiento de la realidad es erróneo*, pero es necesario que sea así, porque si no nuestra relación con la realidad no sería posible del mismo modo que el intercambio no podría darse sin ese reconocimiento erróneo de las características de los objetos, la mencionada abstracción.

El *síntoma* es la fisura, el desequilibrio que devela la falsedad inherente a la conciencia "... consiste en detectar un punto de ruptura heterogéneo a un campo ideológico determinado y al mismo tiempo necesario para que ese campo logre su clausura, su forma acabada"[13] Así, la ideología adquiere su forma acabada en la distorsión de la realidad, sin la cual la realidad misma es inaccesible, no puede reproducirse.

Como vemos, es este concepto de "conciencia falsa" lo que nos lleva al tema de la ideología. Para Žižek ésta no se trata solamente de un conjunto de ideas erróneas o injustificadas sobre la realidad que tienen una

[12] Ibíd. Pág. 43.
[13] Ibíd. Pág. 47.

función de dominio, como la define Villoro y explicamos antes, sino que hay un paso más allá. El autor dirá que la ideología forma parte esencial de la significación de la realidad de los sujetos, del individuo. La identidad individual y su relación con la realidad está dada solamente a través de esta "falsa conciencia" lo que ubica a la ideología en un plano más allá de lo gnoseológico: en el plano ontológico, y es aquí donde Žižek se separa de los otros filósofos.

Este paso, como podemos darnos cuenta, lo hace a partir de la analogía entre las teorías de Freud y de Marx, idea que expuso Villoro y que mencionamos en el apartado anterior. Empero, entre sus posturas encontramos diferencias importantes: a) para Villoro la ideología es resultado de un proceso inconsciente, necesariamente es así, y para Žižek no del todo; en el fondo "sabemos" que la realidad no es así, pero "hacemos como si" fuera el caso, porque así funciona nuestro modo de identificarnos y de relacionarnos con lo real; b) para integrar su concepto de ideología, Villoro considera los aspectos gnoseológico (conciencia falsa, enunciados injustificados) y sociológico (cohesión de grupo y función de dominio) mientras que Žižek agrega el plano ontológico, y c) que la ideología tiene para Villoro una dimensión estrictamente social, no individual, y para Žižek hay un paso de la dimensión subjetiva, individual, al plano social.

Conclusiones

Si bien encontramos diferencias muy importantes entre el concepto de ideología en Luis Villoro y en Slavoj Žižek, a saber que el primero ubica el problema de la ideología y su definición en los campos gnoseológico

y sociológico, definiéndola como el conjunto de creencias injustificadas sobre la realidad que guían el comportamiento práctico del grupo para la dominación; mientras que para el segundo la ideología sería la falsa representación de la realidad a través de la cual el sujeto se constituye y configura es realidad que termina siendo, hasta cierto punto, inaccesible "en sí misma" –por ello dirá que hay un *plus* o resto, que es el de *Lo Real*, aquello que no permite ser simbolizado a través de la ideología–.

Para explicar esta falsa conciencia o falsa representación de la realidad, ambos filósofos recurren a un ejemplo, que consiste en la analogía entre Freud y Marx, y ese es el asunto curioso, pues si prestamos atención, notaremos que Villoro escribió "El concepto de ideología en Marx y Engels" entre los años 70 y principios de los 80, el libro *El concepto de ideología y otros ensayos,* donde aparece ese trabajo, se publicó por primera vez en 1985; en ese texto Villoro establece la analogía entre las teorías de Freud y Marx para referirse a la ideología.

Ahora bien, la primera edición de *El sublime objeto de la ideología* es de 1989, 4 años después del mencionado libro de Villoro. En ambos trabajos encontramos similitudes importantes, aunque con las mencionadas diferencias.

Si bien no hay cita ni mención al trabajo de Villoro en Žižek, no deja de resultar curioso un acercamiento tan similar al planteamiento sobre la ideología, pero lo que sí es necesario destacar es la capacidad analítica de Villoro, la habilidad de observar y proponer reflexiones del más alto nivel. Luis Villoro es un filósofo actual, brillante e imprescindible para la Filosofía Mexicana

en muchas de sus vertientes, y no debe pasar desapercibido.

Finalmente, es preciso mencionar que Luis Villoro nunca abandona el concepto de ideología que desarrolló, cosa que podemos apreciar en sus etapas posteriores, en las que hace estudios brillantes acerca del Poder, de la ética y una crítica importantísima a la modernidad occidental al apreciar con justicia la filosofía de los pueblos originarios. Él, como muchos otros filósofos y filósofas mexicanas, deben ser estudiadas críticamente, reconociendo su rigurosidad reflexiva y su universalidad.

Bibliografía

Marx, Karl y Friedrich Engels. *La ideología alemana*. Ed. Pueblos Unidos. Uruguay 1968.

Rodríguez Rosales, Moisés. *El Concepto de Ideología en Carlos Pereyra.* Tesis de Licenciatura. UNAM 2015.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. Segunda reimpresión. FCE-UNAM. México 2007.

_____ *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos*. FCE. México 2003.

Sánchez Vázquez, Adolfo. Ciencia y Revolución. El marxismo de Althusser. Ed. Grijalbo, segunda edición. México 1983.

Villoro, Luis. *El concepto de ideología y otros ensayos*. Biblioteca universitaria de Bolsillo. FCE. 2016.

_____ *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. FCE. México 1997.

Žižek, Slavoj. El sublime objeto de la ideología. Trad. De Isabel Vericat Nuñez. Sexta reimpresión. Ed. Siglo XXI. México 2016.

EL VIRAJE DESCOLONIAL DE LEOPOLDO ZEA: DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Dr. Jorge Montiel
Wabash University

Resumen

El presente ensayo pretende mostrar que el giro en la obra de Leopoldo Zea del proyecto de la *historia de las ideas* latinoamericanas a la *filosofía de la historia* en los años 50s y 60s no sólo consiste en un cambio de enfoque metodológico, sino que representa lo que desde los años 90s conocemos como un *viraje descolonial*. A pesar de su importancia en la formación de la filosofía latinoamericana, filósofos contemporáneos han criticado el proyecto de Zea sobre la historia de las ideas latinoamericanas por adoptar el concepto *universalista de la razón Eurocéntrica*. La crítica es que, al adoptar el concepto universalista de razón para formular la identidad latinoamericana, Zea repite los mismos patrones coloniales que sirvieron para justificar la conquista y colonización de América. Sin embargo, a pesar de que Zea nunca abandona por completo el proyecto temprano de la historia de las ideas, lo que pretendo mostrar es que su giro hacia la filosofía de la historia entre los años 50s y 60s representa lo que hoy conocemos como un viraje descolonial. Para sustentar esta lectura, propongo contrastar el análisis psicológico-evolutivo que el Zea temprano ofrece sobre la *dependencia cultural* con Eu-

ropa y la posibilidad de la filosofía latinoamericana con el que más tarde ofrece sobre la *dependencia colonial* y el surgimiento de un *nuevo humanismo* desde el sur global. Además de mostrar que el giro hacia la filosofía de la historia lleva a Zea a cuestionar el *humanismo Eurocéntrico* que emerge de la conquista y colonización de América también muestro las similitudes entre el análisis de Zea y el análisis que el pensador descolonial Frantz Fanon ofrece sobre los mismos temas.

Introducción

La importancia histórica de Leopoldo Zea (1912-2004) dentro de la filosofía latinoamericana no se limita sólo a sus estudios sobre el positivismo en el subcontinente con trabajos como *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944) y *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1952), sino que a Zea se le puede considerar como el creador de la filosofía latinoamericana como tradición filosófica en términos conceptuales e institucionales. Entre 1941 y 1945, Zea comienza una reflexión sobre la posibilidad de una filosofía propiamente latinoamericana que, conceptualmente, busca formular la *identidad* latinoamericana a través de la historia de sus ideas. En trabajos tempranos como "América y su posible filosofía" (1941) y luego de manera más consolidada en *Entorno a la filosofía americana* (1945), Zea adopta el historicismo y la noción de la circunstancia de José Ortega y Gasset para formular la identidad propia de Latinoamérica. En la visión de Zea, los seres humanos no sólo carecemos de *esencia*, sino que lo que nos define es nuestra *historia*, y esta se desarrolla a través de la manera en que respondemos a nuestras circunstancias. Así, la personalidad latinoa-

mericana se constituye por la manera en que los latinoamericanos hemos respondido a nuestras circunstancias, y esta personalidad está expresada en la historia de nuestras ideas. Institucionalmente, a Zea se le puede considerar como el creador de la filosofía latinoamericana por su trabajo de publicación mientras estuvo al frente del Comité de Historia de las Ideas en América entre 1956 y 1973. Gracias a este impulso institucional, se publicaron las historias de la filosofía de la mayoría de los países del continente, incluyendo un *Panorama de las ideas contemporáneas en los Estados Unidos* (1958). Así, Zea merece el crédito de haber contribuido a la creación de la tradición filosófica latinoamericana tanto conceptual como institucionalmente.

Sin embargo, a pesar de la importancia que Zea ocupa dentro de la tradición de la filosofía Latinoamericana, filósofos latinoamericanos contemporáneos han criticado el proyecto identitario de Zea por adoptar el concepto universalista de la razón eurocéntrica. La crítica es, por una parte, que, al adoptar la razón universalista, Zea formula una identidad latinoamericana homogénea que deja de lado las diferencias sociales de los individuos concretos. Así, por ejemplo, en *Crítica de la razón latinoamericana* (2011 [1996]), el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez critica el proyecto de la historia de las ideas por adoptar un sujeto trascendental que actúa a través de los individuos concretos pero que no corresponde a ningún individuo en particular. En este sentido, Castro-Gómez escribe que "de las *víctimas* y del sufrimiento causado por este aprendizaje teleológico, así como de los regímenes de verdad que de él han resultado, poco nos dice el pensador mexicano" (119). Por otra parte, la crítica es que Zea adopta la razón universalista para insertar la historia latinoame-

ricana dentro de la historia universal y para demandar los derechos que Europa les ha negado a pueblos como el latinoamericano. Sin embargo, al hacer esto, Zea no sólo no critica la razón universalista eurocéntrica, sino que la impone a los grupos marginados como la única manera de legitimar sus demandas. En *Identidad cultural y liberación social en el pensamiento latinoamericano* (1993), la filósofa cubano-estadounidense Ofelia Schutte escribe que "simplemente agregar color o nacionalidad como cualidad circunstancial a este 'ser humano universal' no será suficiente para legitimar culturas indígenas y grupos étnicos marginados *en sus propios términos*" (127). Así, a pesar de su importancia histórica en la filosofía latinoamericana, a la obra de Zea se le critica porque, al adoptar la razón universalista, Zea termina reproduciendo vicios coloniales al nivel local.

Lo que pretendo mostrar en este ensayo es que, a pesar de que Zea nunca abandona completamente el proyecto de la historia de las ideas latinoamericanas, su giro de los años 50s y 60s hacia la filosofía de la historia no sólo representa un cambio de enfoque metodológico, sino que constituye lo que desde los años 90s conocemos como un *viraje descolonial*. Idea central del viraje descolonial que se les atribuye a pensadores como Aníbal Quijano es que la modernidad no es un producto interno del desenvolvimiento histórico de Europa, sino que es el resultado de la conquista y colonización de América. Esto significa que *la colonialidad* trasciende los límites históricos de la colonización para formar la otra cara de *la modernidad*. Para sustentar esta lectura, propongo contrastar el análisis psicológico-evolutivo que el Zea temprano ofrece de la *dependencia cultural* y de la posibilidad de una filoso-

fía latinoamericana con el análisis que después ofrece sobre la *dependencia colonial* y el surgimiento de un *nuevo humanismo* desde el sur global. Mientras que el Zea temprano ve la dependencia cultural en términos paternalistas entre Latinoamérica y Europa y la posibilidad de una filosofía propiamente latinoamericana como signo de madurez, el Zea de la filosofía de la historia analiza la dependencia colonial como producto de la noción universal de humanidad que emerge de la colonización de América y que sirve como justificación de la supremacía europea sobre otros pueblos. En este sentido, Zea ve los procesos de descolonización de los años 50s y 60s como el surgimiento de un *nuevo humanismo* que no sólo enjuicia, sino que desplaza la falsa universalidad del *humanismo eurocéntrico*. Para mostrar la importancia del viraje descolonial de Zea, acompaño su lectura con los análisis que de temas similares ofrece el pensador descolonial Frantz Fanon.

Dependencia cultural y posibilidad de una filosofía latinoamericana:

Las reflexiones tempranas de Zea sobre la posibilidad de una filosofía propiamente latinoamericana se encuentran en ensayos como "América y su posible filosofía" (1941), "Sobre la posibilidad de una filosofía americana" (1942) y, de manera más consolidada en *Entorno a una filosofía americana* (1945). En estos trabajos, Zea empieza por ofrecer un diagnóstico sobre la necesidad de una filosofía latinoamericana. En el diagnóstico de Zea, la necesidad de una filosofía latinoamericana responde al problema de la *dependencia cultural* que se expresa en la imitación del latinoamericano de la cultura europea. "Esta nuestra dependencia con la

cultura europea," escribe Zea, "se nos ha dado por la vía de la imitación. En vez de tratar de resolver por nosotros mismos los problemas de nuestra circunstancia, nos ateníamos a las soluciones que para sus problemas daba la cultura europea" (1945, 41). El diagnóstico sobre la imitación cultural entre Latinoamérica y Europa no es nuevo. Ya en 1922, Antonio Caso diagnosticaba la adopción del positivismo en México como expresión de una actitud imitativa de los intelectuales mexicanos a la que llama "bovarismo." Haciendo referencia a Madame Bovary en la novela de Flaubert, Caso describe el bovarismo como la "facultad de concebirse de manera distinta de como uno es" (1922, 79). Aunque Caso no desarrolla un análisis extenso sobre la actitud imitativa de los intelectuales mexicanos, el tema adquiere centralidad en el estudio canónico de Samuel Ramos en *Perfil del hombre y la cultura en México* (1934). En lo siguiente, presento el análisis psicológico-evolutivo que Ramos ofrece sobre la actitud imitativa para mostrar que el Zea temprano adopta la perspectiva psicológica-evolutiva de Ramos. Luego contrastaré este análisis con el análisis que Zea más tarde ofrece de la dependencia colonial.

En *El Perfil del hombre y la cultura en México*, Ramos ofrece un análisis psicológico-evolutivo que extrapola de la psicología del individuo de Alfred Adler a la psicología colectiva para explicar la actitud imitativa a la que Caso se refería como bovarismo. En el análisis de Ramos, la imitación del mexicano hacia la cultura europea refleja un sentimiento de inferioridad sobre la propia cultura. Ramos escribe que "la imitación aparece como un mecanismo psicológico de defensa, que, al crear una apariencia de cultura, nos libera de aquel sentimiento deprimente" (p. 22). Es decir que los mexi-

canos imitamos para liberarnos de la inferioridad que le atribuimos a nuestra propia cultura. Para diagnosticar el sentimiento de inferioridad, Ramos emplea la teoría psicológica evolutiva de Adler de acuerdo con la cual, "el sentimiento de inferioridad aparece en el niño al darse cuenta de lo insignificante de su fuerza en comparación con la de sus mayores" (51). De la misma manera, Ramos explica el sentimiento de inferioridad que sufren los mexicanos como parte de nuestro proceso psicológico evolutivo:

> Al nacer México, se encontró con un mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores. Se presentaba en la historia cuando ya imperaba una civilización madura, que no sólo a medias puede comprender un espíritu infantil. De esta situación desventajosa nace el sentimiento de inferioridad que se agravó con la conquista, el mestizaje, y hasta la magnitud desproporcionada de la Naturaleza. Pero este sentimiento no actúa de modo sensible en el carácter mexicano, sino al hacerse independiente en el primer siglo de la centuria pasada (51-52).

Es decir que, para Ramos, el sentimiento de inferioridad se hace patente cuando la recién independizada nación mexicana se compara con la cultura europea madura. Es importante señalar que, al extrapolar de la psicología evolutiva individual de Adler a la psicología colectiva, Ramos establece una relación paternalista entre la cultura mexicana y la cultura europea. Esto significa que el sentimiento de inferioridad corresponde al desenvolvimiento psicológico de una nación joven como México en relación paternalista con una cultural europea madura. En su diagnóstico temprano sobre la necesidad y posibilidad de una filosofía Latinoameri-

cana, Zea adopta el enfoque psicológico evolutivo de Ramos que luego abandona en los años 50s y 60s.

En *Entorno a una filosofía americana*, Zea adopta el análisis de Ramos sobre la dependencia cultural entre Latinoamérica y Europa para plantear la necesidad de una filosofía propiamente latinoamericana. Para el Zea temprano, el problema de la dependencia cultural no es que la cultura europea nos sea extraña a los latinoamericanos. Zea nos pregunta "si no será esta nuestra relación con la cultura europea del tipo de la relación que tiene un hijo con el padre, con lo cual esta que nos parece una cultura ajena, nos sería tan propia como lo es la sangre que el hijo ha recibido del padre" (41). El problema de la dependencia cultural es que, a pesar de que somos herederos legítimos de la cultura europea, nos consideramos sus hijos bastardos por la circunstancia que nos ha tocado vivir. Por esta razón, tratamos de ajustar nuestras circunstancias a las ideas europeas, y "si las circunstancias no se amoldan ¡peor para las circunstancias! Si América no se adapta ¡peor para América!" (46). Más aún, de la incapacidad de transformar las circunstancias de acuerdo con el ideal europeo resultan el sentimiento de inferioridad que Ramos atribuye al mexicano. En palabras de Zea, "nos sentimos inferiores por un fracaso necesario. Nos empeñamos en realizar lo que no es nuestro, y al no lograrlo nos sentimos impotentes, incapaces" (54). Así, para el Zea temprano, el problema de la dependencia cultural no es que la cultura europea nos sea ajena, sino que la utilizamos para negar nuestra circunstancia latinoamericana y negar así también nuestra condición de hijos bastardos.

Para resolver el problema de la dependencia cultural, Zea plantea la posibilidad de una filosofía propiamente latinoamericana. Para esto, Zea adopta la noción

de la circunstancia y el historicismo de José Ortega y Gasset. Zea describe la circunstancia de la siguiente manera:

> El hombre se encuentra siempre situado en una determinada circunstancia. Esta circunstancia se le presenta siempre como problema. El hombre tiene que decidir cómo resolver dicho problema; cómo vivir su circunstancia. Para vivir, para existir, tiene que modificar su circunstancia y su vida; tiene que adaptar dicha circunstancia a su vida y
> adaptar esta su vida a su circunstancia. La circunstancia se presenta como obstáculo; pero ella misma ofrece los medios para salvar tal obstáculo. Es a la vez problema y solución. Este ir el hombre adaptándose y adaptando la circunstancia se plasma en la cultura. La historia de la cultura es la historia del hombre en lucha con su circunstancia (26).

Para Zea, la circunstancia incluye el medio ambiente que nos rodea, nuestras relaciones políticas y sociales, y el momento histórico que nos ha tocado vivir. Por este motivo, nuestras circunstancias pueden ser personalísimas o pueden extenderse hasta incluir "la circunstancia humana" (31). La noción de la circunstancia le permite a Zea entender la *originalidad* de las ideas filosóficas en términos de su *originariedad*. Esto significa que lo que hace a las ideas filosóficas originales no es la novedad, sino que se refieren a la circunstancia que intentan resolver. Más aún, Zea adopta el historicismo de Ortega y Gasset para plantear que el ser humano carece de *esencia* y que más bien lo que define a los seres humanos es su *historia*. Es por medio de las soluciones que los seres humanos dan a sus circunstancias que adquieren una *identidad* propia (26). Importante para el caso que Zea plantea es que, aun cuando

los latinoamericanos hemos adoptado ideas de la cultura europea, siempre y cuando esas ideas hayan servido para dar solución a los problemas latinoamericanos, las ideas forman ya parte de la *personalidad* latinoamericana. Es en este sentido que Zea afirma la existencia de una tradición filosófica latinoamericana propia "aunque esta sea una tradición hecha de negaciones" (51).

Crítica contemporánea al proyecto de la historia de las ideas:

En los años 40s, Zea ve el momento propicio para posibilidad de una filosofía latinoamericana por dos razones. Por una parte, Zea ve la tragedia que han producido las dos guerras mundiales en Europa, lo que significa que "América, hasta ayer eco y sombra de la cultura europea, tiene que procurarse tierra firme, y resolver por cuenta propia los problemas de su circunstancia" (19). Es decir que, dada la tragedia de las dos guerras mundiales, los latinoamericanos se ven en la necesidad de hacer su propia filosofía. Por otra parte, Zea ve en los años 40s un momento de madurez filosófica intergeneracional. Es decir, aquello que Francisco Romero llama una "etapa de normalidad filosófica" (20). El proyecto de la historia de las ideas responde así a las circunstancias extrínsecas e intrínsecas que posibilitan la existencia de una filosofía latinoamericana. Más aun, Zea acompaña el proyecto conceptual de la historia de las ideas con el proyecto institucional. En su "Prólogo" a *Filosofía de la historia americana* (1978), Zea detalla el impulso que le dio a la publicación de la historia de las ideas en el continente mientras estuvo a cargo del Comité de la Historia de las Ideas en América entre 1956 y 1973. Algunas de estas publicaciones incluyen

La filosofía en el Uruguay en el siglo XX de Arturo Ardao, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX* por José Luis Romero, e incluso el *Panorama de las ideas contemporáneas en los Estados Unidos* por Angélica Mendoza. Sin embargo, a pesar de su importancia histórica, los filósofos latinoamericanos contemporáneos critican el proyecto de la historia de las ideas por adoptar el concepto universalista de la razón eurocéntrica, lo que lleva a Zea a repetir patrones coloniales. En lo siguiente, paso revista a las críticas de Santiago Castro Gómez y Ofelia Schutte. En la última sección de este ensayo trataré de mostrar que el giro hacia la filosofía de la historia en los años 50s y 60s representa en la obra de Zea lo que hoy conocemos como un viraje descolonial.

Filósofos latinoamericanos contemporáneos como Santiago Castro-Gómez y Ofelia Schutte critican el proyecto de la historia de las ideas por adoptar el concepto universalista de la razón eurocéntrica. Desde este punto de vista, la crítica toma dos formas. La primera es que filósofos como el colombiano Santiago Castro-Gómez critican el proyecto de la historia de las ideas como parte de una "familia de discursos que hizo posible la creación de una entidad llamada 'Latinoamérica', dotada de un *ethos* y de una identidad cultural que, supuestamente, la distinguen de la racionalidad moderna europea" (12). Sin embargo, Castro-Gómez muestra que el proyecto identitario de la historia de las ideas de Zea requiere de la concepción moderna de un sujeto trascendental que sirve como el "fundamento infundamentado" y que posibilita una lectura de la historia como un proceso teleológico de liberación (118). En esta concepción, el sujeto trascendental actúa a través de los individuos concretos, pero no se refiere a ningún

individuo en particular. El problema para Castro-Gómez es, por una parte, que al suponer un sujeto trascendental, "las *diferencias* son subsumidas en un orden discursivo que señala a cada uno el papel en el escenario de la historia y le prescribe metas por alcanzar" (118). Al mismo tiempo, el sujeto trascendental deja de lado las luchas concretas de los sujetos empíricos, de tal manera que "de las *víctimas* y del sufrimiento causado por este aprendizaje teleológico, así como de los regímenes de verdad que de él han resultado, poco nos dice el pensador mexicano" (119).

La segunda forma que la crítica al proyecto identitario de la historia de las ideas toma es que Zea adopta la razón universalista para reclamar para los pueblos los derechos que Europa les había negado. Sin embargo, al hacer esto Zea adopta como parámetro de legitimación la misma razón universalista que sirvió para negar estos derechos. Por ejemplo, en *Identidad Cultural y Liberación Social en el Pensamiento Latinoamericano* (1993), Ofelia Schutte plantea que el proyecto de la historia de las ideas se propone ampliar la *conciencia histórica de sí* que lleva a Europa a erigirse como un *ser-para-sí* en contraste con el *ser-en-sí* de los pueblos no europeos. En este sentido, Schutte plantea que el problema para Zea es que la "limitación por parte del opresor siempre radica en no entender que el otro, el oprimido, es también un 'ser-para-sí' y que debe ser reconocido como tal. La falla por parte del oprimido, a su vez, es no reconocer su propio 'ser-para-sí' y luego entonces no lograr efectuar su propia libertad" (126). Por esta razón, el proyecto de la historia de las ideas se propone dotar al *ser-para-sí* de características nacionales o regionales de manera que los pueblos a quienes se les han negado la universalidad de sus derechos fundamentales

puedan reclamarlos para sí mismos (126). Sin embargo, Schutte plantea que el proyecto de Zea sienta como parámetro de legitimación el concepto de razón universal como el único modo de legitimar las demandas de pueblos marginados. En palabras de Schutte, "simplemente agregar color o nacionalidad como cualidades circunstanciales al 'ser humano universal' no será suficiente para legitimar culturas indígenas o etnias marginadas *en sus propios términos*" (127). Así entonces, los filósofos contemporáneos critican el proyecto de la historia de las ideas que Zea propone no sólo porque no critica el concepto universalista de la razón eurocéntrica, sino porque también termina por reproducir patrones coloniales al nivel local.

El viraje descolonial: de la historia de las ideas a la filosofía de la historia:

En *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina* (1983), Tzvi Medin explica la transición de la historia de las ideas a la filosofía de la historia en función de que sus estudios llevaron a Zea "a la conclusión de que el desarrollo histórico del continente se da en función de su constante confrontación con su condición de dependencia colonial." Por esta razón, continua Medin, "a partir de 1952 [Zea] se abocará al intento de la comprensión de la circunstancia americana en función del análisis del marco de la totalidad del sistema colonial, las metrópolis, las colonias, y sus relaciones recíprocas" (55). Es decir que la transición se explica por la imposibilidad de entender la historia latinoamericana intrínsecamente, sin hacer referencia al marco más amplio de las relaciones coloniales entre metrópolis y colonia en las que Latinoamérica se encuentra inserta. En

este sentido, Amy Oliver propone que el proyecto de Zea sobre la filosofía de la historia de los años 50s y 60s debe plantearse como un ejercicio de "descolonización mental" (1992, xvii). Los trabajos de Zea a los que Medin y Oliver se refieren son *El occidente y la conciencia de México* (1953), *América como conciencia* (1953), *América en la conciencia de Europa* (1955), y *América en la historia* (1957). A estos trabajos, yo agregaría *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969) y el más tardío *Filosofía de la historia americana* (1978). En este apartado, ofrezco una lectura del giro hacia la filosofía de la historia de Zea desde el punto de vista de lo que hoy conocemos como el viraje descolonial. Para sustentar esta lectura, me centro en comparar el análisis de la dependencia cultural con el análisis de la dependencia colonial, así como en la formulación filosófica del nuevo humanismo que Zea ve emerger desde el sur global en los años 50s y 60s. Acompaño estos análisis con los planteamientos que el pensador decolonial Frantz Fanon ofrece sobre los mismos temas.

Un concepto fundamental para entender el viraje descolonial es el de la *colonialidad*. Este concepto aparece por primera vez en un ensayo publicado por Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein en 1992 titulado "La americanidad como concepto, o América dentro del sistema-mundo moderno." A pesar de que en este ensayo la colonialidad aparece bajo el concepto más amplio de la americanidad, la tesis central que Quijano desarrollará después con el nombre de la *colonialidad del poder* se encuentra ya presente en la formulación original (2000, 2007). La tesis central que el concepto de colonialidad se propone formular es que la modernidad no puede ser vista simplemente como un producto intrínseco de la evolución histórica de Europa, sino que

se le debe pensar como el resultado de la conquista y colonización de América:

> El sistema-mundo moderno nació en el largo siglo dieciséis. América como un constructo geosocial nació en el largo siglo dieciséis. La creación de esta entidad geosocial, América, fue el acto constitutivo del sistema-mundo moderno. América no fue incorporada a una economía global capitalista que ya existía. No pudo haber una economía global capitalista sin América (1992, 549).

Esta formulación temprana de la colonialidad implica un par de ideas que me ayudarán a encuadrar el proyecto de Zea sobre la filosofía de la historia. La primera es que la conquista y colonización de América adquieren un carácter normativo que trasciende el momento histórico del colonialismo y que ayuda a entender las relaciones sociales dentro de la modernidad. Quijano más tarde formulará el carácter normativo con el concepto de la *colonialidad del poder*, el cual implica la naturalización de las relaciones historicas de superioridad e inferioridad en términos de las identidades raciales de los individuos (2000 535; 2007 168). La segunda idea implícita en la formulación de la colonialidad es que la subjetividad europea como la subjetividad moderna por excelencia emerge como resultado de la desidentificación entre Europa y el mundo no-europeo. Es decir que mientras que Europa se define a sí misma como sujeto racional, lo cual sirve de base para sus derechos políticos, al no europeo se le identifica como un objeto natural a manipular (2007, 172). La colonialidad-modernidad forman una dupla la cual ayuda a explicar fenómenos propiamente modernos como la distribución del capital global, la distribución del tra-

bajo, el paradigma de razón universal, y la concepción Eurocéntrica de la historia universal.

En la primera sección del presente ensayo, vimos que el Zea de la historia de las ideas adopta el lenguaje psicológico evolutivo de Ramos para explicar dependencia cultural entre Latinoamérica y Europa. Por un lado, el Zea temprano formula el sentimiento de inferioridad por la condición de considerarnos los hijos bastardos de Europa y, por el otro, plantea la posibilidad de una filosofía propiamente latinoamericana en términos de la madurez intergeneracional que se ha alcanzado en Latinoamérica. El problema central es que el Zea temprano lee el humanismo moderno como el resultado de la evolución histórica de Europa y, más concretamente, del Renacimiento. Por ello, Zea escribe que "América surgió como la gran Utopía" del Renacimiento europeo. Sin embargo, en trabajos como *América como conciencia*, *América en la historia* y de manera más consolidada en *La filosofía americana como filosofía sin más*, Zea se deslinda de esta lectura para analizar el humanismo europeo como producto de la conquista y colonización de América. Zea lo pone de la siguiente manera:

> Fue la Europa que se inicia en la historia de la llamada modernidad–una modernidad que implica un nuevo redescubrimiento del hombre, pero, al mismo tiempo, la aparición de un hombre que hace de su redescubierta libertad un instrumento o justificación para imponerla a otros, negándoles ese derecho–la que impuso el problema. La Europa que consideró que su destino, el destino de sus hombres, era hacer de su humanismo el arquetipo a alcanzar por todo ente que se le pudiese asemejar; esta Europa, lo mismo la cristiana que la moderna, al trascender los linderos de su geografía y tropezar con

> otros entes que parecían ser hombres, exigió a éstos que justificasen su supuesta humanidad. Esto es, puso en tela de juicio la posibilidad de tal justificación si la misma no iba acompañada de pruebas de que no sólo eran semejantes sino reproducciones, calcas, reflejos de lo que el europeo consideraba como humano por excelencia (1969, 11-12).

Es decir que, así como para Quijano la conquista y colonización de América inauguran el modelo de subjetividad europeo, para Zea, la conquista y colonización inauguran un el humanismo europeo moderno. Este viraje descolonial de Zea lo lleva volver sobre su análisis de la dependencia cultural. En esta etapa, Zea abandona el modelo psicológico evolutivo de Ramos para plantear que la dependencia cultural consiste en una serie de regateos de la humanidad del europeo al no europeo para justificar sus proyectos coloniales. "Ser como el cristiano, el europeo o el occidental," escribe Zea, "serán las maneras a alcanzar para poner fin al regateo, al paréntesis. La modernidad, a su vez, planteará nuevos regateos, nuevas diminuciones, los regateos y diminuciones que justificarán la expansión del hombre occidental y su predominio" (15). Desde este punto de vista, el sentimiento de inferioridad se expresa como "una amputación, una negación de sí mismo" con tal de ajustarse al modelo eurocéntrico de lo humano (17). Así entonces, Zea abandona el enfoque paternalista y explica la dependencia colonial como consecuencia de la imposición del arquetipo eurocéntrico de humanidad sobre los no europeos.

Para resaltar la importancia que tiene el análisis de Zea sobre la dependencia colonial para la filosofía descolonial, me gustaría referirme al análisis de Sylvia Wynter sobre lo que el pensador descolonial Frantz

Fanon se refiere como "actuar como una persona negra" en su obra *Pieles negras, máscaras blancas* (2008 [1967]). En su ensayo titulado, "Hacia el principio de la sociogénesis: Fanon, la identidad, el problema de la experiencia consciente, y cómo se siente ser negro" (2013) Wynter detalla el principio de la sociogénesis de Fanon para clarificar la experiencia fenomenológica de ser una persona negra. Wynter se refiere a la descripción que Fanon hace sobre su educación en su nativa Martinica:

> No hay salida. Soy un hombre blanco. Esto porque conscientemente desconfío lo que en mí es negro, esa es *la totalidad de mi ser*… Cuando estaba en casa mi madre me cantaba canciones de amor francesas en las que no se encontraba una sola referencia al negro. Cuando desobedecía, cuando hacía mucho ruido, me decían 'deja de actuar como un negro.' (2008, 168)

Así como en el análisis de Zea sobre el sentimiento de inferioridad, el fenómeno que Fanon captura en este pasaje tiene que ver con la manera en la que los no europeos nos concebimos a nosotros mismos a través del ideal eurocéntrico de humanidad. Wynter explica la experiencia fenomenológica de ser negro en términos de lo que Fanon llama el "esquema corporal," pero clarifica que "este mecanismo no puede ser explicado *sólo* en términos de las ciencias naturales, sólo con las leyes de la física" (2013, 36). Más bien, Wynter plantea que "*lo que* el cerebro *hace*, es en sí mismo determinado culturalmente a través de la mediación del *sentido del yo* en que estamos socializados, además de la situación 'social' en la que el *yo* se encuentra" (37). En el caso de la experiencia fenomenológica de ser negro, Wynter explica que no sólo los blancos se relacionan a

sí mismos en relación dialéctica con el ser negro, sino que el negro se relaciona a sí mismo simultáneamente como *norma* y *deviación* del yo blanco (44). Wynter nos dice que la manera en que la cultura tiene su efecto en la experiencia fenomenológica del ser negro se da en términos de comportamientos de adaptación que tienen la función de reproducir el yo. De tal manera que lo que consideramos como bueno o malo se refiere a la función reproductiva de la *norma del yo* en el que nos socializamos (49). Lo importante aquí es que el análisis desde la sociogénesis de Wynter sobre la experiencia fenomenológica de ser negro no solo implica que las personas negras filtran sus experiencias corporales a través de comportamientos adaptativos que reproducen el yo blanco, sino que además los comportamientos adaptativos del yo blanco perpetúan un mundo social anti-negro. Así, el fenómeno al que Wynter se refiere como la experiencia fenomenológica de ser negro y al que Zea se refiere como la dependencia colonial no son fenómenos psicológicos evolutivos, sino que se refieren al sentido normativo de humanidad colonial por medio del cual organizamos nuestras relaciones sociales y globales.

Por último, me gustaría mostrar que el Zea de la filosofía de la historia ve en los movimientos de liberación de los años 50s y 60s como el surgimiento de un *nuevo humanismo* desde el sur global. En tanto que este nuevo humanismo no sólo juzga, sino que desplaza la falsa universalidad del humanismo Eurocéntrico, podemos referirnos a él como un *humanismo descolonial*. Anteriormente vimos que, en sus trabajos sobre la filosofía de la historia, Zea propone que de la conquista y colonización de América surge el humanismo que niega la humanidad de los pueblos que no se ajustan al

molde eurocéntrico al tiempo que declara la universalidad de la dignidad humana. En *La filosofía americana como filosofía sin más*, Zea plantea que dos eventos han llevado al mundo occidental al reconocimiento de la inhumanidad a que ha llevado su humanismo eurocéntrico. El primero es la Segunda Guerra Mundial, la cual representa la experiencia en Europa de las mismas prácticas inhumanas que esta había venido practicando fuera de sus fronteras, y el segundo son las guerras de liberación nacional que tuvieron lugar en varios países del sur global en la segunda mitad del siglo XX. Zea lee estos acontecimientos como un movimiento dialéctico de acuerdo con el cual, mientras anteriormente Europa ponía en entredicho la humanidad del no europeo, ahora son los pueblos no europeos los que ponen en entredicho la humanidad del europea:

> El occidental pecaba de inhumanidad al no tratar a los otros como hombres sino como objetos. En su inhumanidad se rebajaba, aniquilaba su propia humanidad al no saber respetar la de los otros. Su propia humanidad quedaba en entredicho ante la mirada de otros hombres que no podían entender cómo el hombre puede ser el verdugo del hombre sin dejar de ser por eso mismo hombre. No hombre, subhombre, más cerca del animal que, careciendo de conciencia, puede ser verdugo de otros animales. Ante este nuevo mirar, los verdaderamente hombres son las víctimas, las víctimas que son objeto de una violencia que niega todo humanismo (84).

Es decir que, en la lectura dialéctica de Zea, la falsa universalidad del humanismo eurocéntrico implica la contradicción de ser un humanismo que niega lo humano. Así, Zea ve en las guerras de liberación nacional de la segunda mitad del siglo XX como la resolución de

la contradicción a la que el eurocentrismo había llevado y, en este sentido, como el surgimiento de un nuevo humanismo desde el sur global. Zea escribe que este proceso conlleva una inversión de valores, "los hombres ahora son los otros, aquellos a quienes se negaba humanidad, son los occidentales los que tienen, ahora, que justificar que son sus semejantes, que son, también, hombres" (89). Es decir que lejos de la falsa universalidad del humanismo Eurocéntrico, el nuevo humanismo que Zea ve surgir desde el sur global implica la descentralización de Europa como modelo humano.

Para resaltar la importancia de lo que he llamado el humanismo descolonial que propone Zea, me gustaría referirme al famoso dicho de Fanon de que "la descolonización implica simplemente la sustitución de una 'especie' de ser humano por otra" (2004 [1963], 1). Anteriormente vimos que Wynter usa el principio de sociogénesis de Fanon para explicar la manera en que las ideas normativas del yo influyen en la experiencia fenomenológica a nivel del cuerpo. En su ensayo titulado "Disrumpir la colonialidad del ser/poder/verdad/libertad: hacia lo humano, después del hombre, y su sobrerrepresentación–un argumento" (2003), Wynter emplea el principio de la sociogénesis para explicar aquello que Fanon llama una "especie" humana. Ya hemos visto que, para Wynter, la concepción normativa del *yo* europeo no sólo significa filtrar nuestra experiencia corporal a través de ella, sino además que nuestros comportamientos adaptativos perpetúan un mundo social anti-negro. De la misma manera, Wynter plantea que las diferentes representaciones normativas que hacemos de lo humano implican diferentes representaciones de lo que consideramos como el "nosotros" moral, de lo que consideramos como "verdad," y de los pro-

yectos políticos que adoptamos (269). Así entonces, la moral, la verdad, y la política funcionan como formas de perpetuar la representación normativa de lo humano. La "especie" de lo humano a la que Fanon se refiere comprende entonces la manera en que la representación normativa de lo humano organiza nuestras relaciones morales, epistémicas y políticas. De manera que reemplazar una "especie" de lo humano por otra significa reemplazar una forma de organizar el mundo social por otra. En este sentido, planteo que la nueva humanidad que Zea ve surgir desde el sur global significa reemplazar la manera eurocéntrica de organización social por una organización social que reproduzca al individuo concreto.

Conclusión:

El presente ensayo ha querido mostrar que el giro en la obra de Zea de la historia de las ideas a la filosofía de la historia de los años 50s y 60s no representa sólo un cambio metodológico, sino que representa lo que hoy llamamos como un *giro descolonial*. Para sustentar esta tesis, me he enfocado en dos aspectos del giro de Zea, a saber, en el cambio del análisis psicológico evolutivo de la dependencia cultural con Europa al análisis de la dependencia colonial, así como en el análisis de Zea del surgimiento de un nuevo humanismo con las guerras de liberación nacional durante la segunda mitad del siglo XX. En mi lectura, el giro descolonial de Zea significa que el sentimiento de inferioridad debe explicarse como resultado de la imposición de un modelo de humanidad eurocéntrica sobre pueblos no europeos como los latinoamericanos más que como parte de un proceso psicológico evolutivo que establece una relación pater-

nalista entre Europa y Latinoamérica. Por otra parte, el giro descolonial de Zea significa que los procesos de liberación nacional durante el siglo XX representan no solo el enjuiciamiento del no europeo al europeo por su falta de humanidad, sino que Zea ve en estos procesos de liberación el nacimiento de un nuevo humanismo que resta centralidad al humanismo eurocéntrico. Así entonces, la lectura que propongo sobre el giro descolonial de Zea significa la reorganización interna de las relaciones sociales de modo que los latinoamericanos dejemos de juzgarnos de acuerdo con el modelo europeo de humanidad, así como la afirmación de la humanidad que el humanismo eurocéntrico les había negado a los pueblos no europeos.

Bibliografía

Caso, Antonio. 1922. "El Bovarismo Nacional." En Antonio Caso, *Discursos a la nación mexicana*. México: Editorial Porrúa, pp. 76-82.

Castro-Gómez, Sntiago. 2011 [1996]. *Crítica de la Razón Latinoamericana*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.

Fanon, Frantz. 2004 [1963]. *The Wreched of the Earth*. Translated by Richard Phicox. New York, NY: Grove Press.

_____. 2008 [1967]. *Black Skin, White Masks*. Translated by Richard Philcox. New York, NY: Grove Press.

Medin, Tzvi. 1992. *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Oliver, Amy A. 1992. "Editor's Introduction." In Leopoldo Zea, *The Role of the Americas in History*. Savage, MD: Rowman & Littlefield Publishers Inc.

Quijano, Anibal and Immanuel Wallerstein. 1992. "Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system." *International Social Science Journal*, 44:4, pp. 549-557.

Quijano Anibal. 2000. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America." *Nepantla: Views from the South*, 1:3, pp. 533-580.

_____. 2007. "Coloniality and Modernity/Rationality." *Cultural Studies*, 21:2-3, pp. 168-178.

Ramos, Samuel. 1994 [1934]. *El perfil del hombre y la cultura en México*. México, D.F.: Espasa-Calpe Mexicana, S.A.

Schutte, Ofelia. 1993. *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*. Albany, NY: SUNY Press.

Wynter, Sylvia. 2003. "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation–An Argument." *The New Centennial Review*, 3:3, pp. 257-337.

_____. 2013. "Towards the Sociogenic Principle: Fanon, Identity, the Puzzle of Conscious Experience, and What It Is Like to Be 'Black.'" In *National Identities and Socio-Poilitical Changes in Latin America*. Edited by Antonio Gómez-Moriana and Mecedes Duran-Cogan. New York, NY: Routledge, pp. 30-66.

Zea, Leopoldo. 1945. *Entorno a Una Filosofía Americana*. México, D.F.: El Colegio de México.

_____. 1969. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo Veintiuno Editores.

_____. 1978. *Filosofía de la historia americana*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

AUTORES Y OBRAS PARA UNA HISTORIA DE LAS IDEAS EN CHIAPAS

Raúl Trejo Villalobos

Introducción

El propósito del presente trabajo, como lo indica el título, consiste en ofrecer una lista de autores y obras que puedan abonar para la configuración de una historia de las ideas en Chiapas. Para esto, lo que se expone enseguida consta de cuatro apartados: en el primero abordamos brevemente algunas notas sobre la historia contemporánea de Chiapas; en el segundo, hablamos de algunas historias generales y particulares, publicadas de los años ochenta a la fecha; en el tercero, exponemos como tal los autores y las obras, dentro del marco temporal de los 200 años de Chiapas como entidad federativa de la República Mexicana; y, en el cuarto y último apartado, algunas consideraciones finales. Dada la circunstancia que este es apenas una parte de un proyecto más amplio, advertimos que con lo que enseguida se encontrarán se caracteriza por ser muy descriptivo, por ser una recuperación de información, por ser unos meros apuntes. A quien pudiera interesarle, sugiero puedan revisar las conferencias "Materiales para una historia de las ideas en Chiapas",[1] "Notas para una his-

[1] Cfr. Seminario Permanente de Filosofía Mexicana (27 de enero de 2026), 7. Conferencia Magistral: Dr. Raúl Trejo Villalobos, https://www.youtube.com/watch?v=IXup5mzwMfA

toria de las ideas en Chiapas"[2] y "Del pensamiento hispanoamericano a una historia de las ideas de Chiapas en México".[3] Entre otros asuntos, en estas conferencias referimos algunas cuestiones relativas al concepto de historia de las ideas.

Nociones generales sobre la historia contemporánea de Chiapas

Durante los tres siglos de la colonia, gran parte del actual territorio del Estado de Chiapas, perteneció administrativamente a la Capitanía General de Guatemala. En septiembre de 1824, después de diversos acontecimientos relativos a las luchas de independencia y un efímero imperio, los chiapanecos, mediante plebiscito, decidieron formar parte de la recién creada República Federal Mexicana, mientras que la antigua Capitanía se aventuraba primero como Provincias Unidas de Centroamérica y después como República Federal de Centroamérica, durante una década y media. Durante esos años, entre 1824 y 1842, el Soconusco se mantuvo como "territorio neutro", para pasar a formar parte, no sin complicaciones políticas sobre los límites fronterizos, de Chiapas.

Como prácticamente en toda Hispanoamérica, aquí también hubo guerras durante prácticamente todo el siglo XIX, entre liberales y conservadores, entre cen-

[2] Cfr. Marisa Trejo Sirvent (27 de enero de 2026), "Conferencia magistral: Notas para una historia de las ideas en Chiapas. Dr. Raúl Trejo Villalobos, https://www.youtube.com/watch?v=tK2LnVi5gsw

[3] Cfr. Filosofía en la red (27 de enero de 2026), "Del pensamiento hispanoamericano a una historia de las ideas en Chiapas (México), https://www.youtube.com/watch?v=4LA_IEcyZz4

tralistas y federalistas, entre el Estado y la Iglesia. Por ejemplo, durante la primer década de vida autónoma, Joaquín Miguel Gutiérrez fue el héroe federalista y en las guerras de Reforma, Ángel Albino Corzo fue el héroe juarista. Además de las tendencias ideológicas, una parte importante de las problemáticas de los poderes político y económico a través de la historia tiene que ver con los grupos que ocupan dos zonas geográficas del intrincado territorio chiapaneco: San Cristóbal de Las Casas y la zona de los altos, por un lado; y, Tuxtla Gutiérrez, Villaflores y la zona de la depresión central, por otro. Así, por ejemplo, en 1892, el entonces gobernador, Emilio Rabasa, trasladó los poderes de la histórica San Cristóbal a Tuxtla Gutiérrez. Esta situación trajo consigo años después un conflicto armado entre San Cristóbal y Tuxtla y, a la par, una rebelión indígena, en 1911. En 1914, cuando llegaron los carrancistas, un grupo de finqueros de la depresión central, Los Mapaches, se levantó en armas: antes que revolución, en Chiapas hubo contra revolución. El líder de dicho grupo, Tiburcio Fernández Ruiz, ocupó la gubernatura durante la presidencia de Álvaro Obregón.

No obstante que Chiapas ha aportado artistas de talla nacional e internacional como Emilio Rabasa, Rosario Castellanos, Jaime Sabines, Eraclio Zepeda, Juan Bañuelos, Óscar Oliva, entre otros, lo cierto es que los dos siglos de existencia de la entidad se han caracterizado por su rezago educativo y cultural. Por ejemplo, entre finales de los cuarenta y principios de los cincuenta, dentro de las políticas culturales de la identidad del gobierno federal y local, se crearon algunos grupos y espacios de una relativa importancia y de impacto limitado, como el Ateneo de Ciencias y Artes de Chiapas; las instituciones universitarias, por su parte, con

un impacto significativo de mayor alcance en la población, datan de los años setenta. Por último, pero no menos importante, bastante es sabido que Chiapas, junto Oaxaca y Yucatán, es uno de los estados con mayor presencia de poblaciones indígena, herederos directos mayas, nahuas, mixtecos, zapotecos, entre otros. La denuncia de las históricas condiciones materiales de vida a los que han sido sometidas dichas poblaciones, se hicieron patentes en enero de 1994 con el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Eso trajo consigo que actualmente tsotsiles, tzeltales, choles, tojolabales, zoques y otros pueblos mayenses empezara a tener una mayor participación en la vida social y cultural de la entidad.

Chiapas y sus historias

Si bien es cierto que se han escrito algunas historias generales sobre Chiapas en distintos momentos, también es cierto que es a partir de los ochenta del siglo XX hasta el presente en que éstas se han elaborado con una inclinación más profesional, por decirlo de alguna manera. Algo similar acontece con las historias particulares, durante estos mismos años. La historia de las ideas, esa disciplina creada durante los cuarenta y promovida durante prácticamente toda la segunda mitad del siglo pasado, en el caso de Chiapas, se destaca por su ausencia. Por esta razón, a manera de preámbulo y de justificación, en este breve apartado referimos algunas obras sobre historia general y algunas otras de historia particulares. Luego, ofrecemos autores y obras que puedan abonar para historia de las ideas.

En primer lugar, tenemos a **Antonio García de León** con el libro, clásico ya, en dos tomos, que lleva

el largo y nada menos significativo título de *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*.[4]

Un año después del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, un conjunto de académicos especialistas en Chiapas, coordinados y editados por **Juan Pedro Viqueira, Mario Humberto Ruz**, entre quienes se encuentran Thomas Benjamin Pedro Pitarch Ramón, Gabriel Ascencio Franco, Xóchitl Leiva Solano, Neil Harvey publicaron el libro colectivo *Chiapas: los rumbos de otra historia*. Este consta, además de un prólogo y un artículo sobre las regiones de Chiapas, en dos partes: Un pasado para comprender el presente y Un presente para imaginar un futuro. La segunda parte se subdivide en un conjunto de artículos referido a San Cristóbal de Las Casas y otro conjunto que se dedica a La selva. Las primera líneas del prologo rezan: "A raíz de los sucesos del 1º de enero de 1994, Chiapas dejó de ser concebido como la frontera mexicana con el pasado, para convertirse en un referente del futuro nacional. De última trinchera a vanguardia".[5]

"Los pueblos sin historia –dice **Andrés Aubry**– no existen; ser pueblo es hacer historia, ser hombre es ser actor o víctima de la historia; ser sociedad es asumir o soportar lo que resulte de la historia; la cultura es lo que queda de los golpes o de las conquistas de la historia, y la política es construir la historia –o dejar que otros la construyan". De esta manera, el autor empieza

[4] García de León, Antonio, *Resistencia y utopía*, México, ERA, 1985

[5] Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (editores), Chiapas, *los rumbos de otra historia*, México, CIESAS-CEMCA-UNAM-Universidad de Guadalajara, 1995, p, 7.

Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica.[6] En este novedoso estudio, Andrés Aubry ubica la historia de Chiapas en el contexto de la formación de la tierra, de la historia de la humanidad y en el contexto del sistema mundo para advertir al final que Chiapas tiene varios pasados.

En lo que respecta a las historia particulares, contamos, como punto de partida, *Vivir en frontera: La experiencia de los indios de Chiapas,* de **Jan de Vos**. En esta obra, el autor reconoce en todo momento que uno de los principales problemas de la historia de los indígenas están en la voz de quienes no son indígenas. En ese tenor, señala: "Nos faltan los testimonios de los propios indios que nos pudieran indicar cuáles fueron los espacios vitales que se vieron particularmente afectados por la colonización". Y, enseguida comenta: "Sin embargo podemos imaginarnos que el mayor impacto se registró en los tres niveles básicos que conforman la vida de cualquier ser humano: la relación con la naturaleza, la convivencia con los demás y la experiencia de lo divino".[7] En lo sucesivo, Jan De Vos, habla sobre la experiencia de la conquista, desde la época anterior a la llegada de los españoles, pues las poblaciones fueron conquistadas por los mexicas, la conquista de los españoles propiamente dicha y finalmente, una época igual o más dramática que la de la colonia, la de los criollos y mestizos liberales durante el siglo XIX y parte del XX.

"Pensar la poesía en Chiapas es pensar en cómo se expresa desde allí el paso de los hombres". Sin em-

[6] Aubry, Andrés, *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*, Editorial Contrahistorias/ Centro Immanuel Wallerstein, México, 2005, p, 14.

[7] De Vos, Jan, *Vivir en frontera: La experiencia de los indios de Chiapas*, México, CIESAS, 1997, p, 57.

bargo, "para el caso de Chiapas, el vacío cognitivo en términos de cultura es enorme". O, para decirlo en otros términos, dice **Morales Bermúdez**: "El estudio de la cultura en Chiapas, la formación de las ideas, las resultantes derivadas de decisiones históricas fundamentales (independencia, anexión a México, devastación central de los recursos) son campos vírgenes". [8] La obra de Morales Bermúdez consta de un prólogo y dos partes: la relativa a la poesía y la de la narrativa.

Además de las historias particulares sobre los indígenas y la literatura, otra obra es *Historia de la educación en Chiapas. Desde la colonia hasta nuestros días*, conjunto de documentos recopilados por **Juan Jaime Manguen e Irma Montesinos**, entre los que se encuentran los siguientes: "Colegios y seminarios, San Cristóbal de Las Casas (1547-1896), de Manuel B. Trens; "Los gobiernos y la educación en Chiapas (1896-1941), de Eliseo Narváez Palacios; "Breve monografía de la Escuela Normal Mixta y Preparatoria del Estado (1894-1981), de Mauro Calderón y la Ley Orgánica y el discurso de la inauguración de la Universidad Autónoma de Chiapas. He aquí algunas palabras sobre la idea de educación del primer rector de la Universidad: "La educación tiene que hacer del hombre un individuo consciente de su dignidad de persona responsable y libre, ante sí mismo y ante los demás y comprometido con los problemas de su tiempo y su sociedad". [9]

[8] Morales Bermúdez, Jesús, *Aproximaciones a la poesía y la narrativa en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 1997, pp, 16 y 17.

[9] Manguen, Juan Jaime e Irma Montesinos, *Historia de la educación en Chiapas. Desde la colonia hasta nuestros días*, Chiapas, México, Universidad Autónoma de Chiapas, 1981, p, 123.

Algunos autores y obras

Presentamos ahora siete autores con sus respectivas obras y destacando algunas ideas como la de la geografía, la historia, la política, el cosmos, la cultura, la lógica y la identidad tojolabal.

*****

Emeterio Pineda San Juan nació en San Cristóbal de Las Casas en 1798. Sus primeros estudios los realizó en su ciudad natal y posteriormente en Guatemala y en México. Testigo directo de los acontecimientos de la independencia, fue gobernador interino en distintos periodos en la década de los treinta. En 1842, por órdenes del gobierno "Supremo de la República", se formó la Comisión para elaborar la Estadística General del Departamento de Chiapas, de la cual Emeterio Pineda figuró como presidente. *Descripción geográfica del Departamento de Chiapas* es un conjunto de textos que empezaron a publicarse en septiembre de 1842 y años después fueron reunidos para publicarse como libro en 1845. En 1852, la obra la reeditó Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. A manera de una primera aproximación, podemos dividirla en tres grandes partes: en la primera, Emeterio Pineda habla de historia, geografía, la flora, la fauna y la población; en la segunda, se ocupa de la descripción de los siete Distritos, con sus respectivos partidos y poblados, en que se dividía en ese entonces el Departamento de Chiapas; y, finalmente en la tercera parte, nuestro autor refiere algunas actividades como ciencias, artes, agricultura, industria, comercio, así como algunas otras cuestiones, tales como las religiosas, la estadística judicial y mili-

tar.[10] Una cuestión a destacar tiene que ver con el título: se habla de Departamento, pues se vivía un momento en que gobernaron los centralistas. Otra cuestión es con el título y con los años publicación, pues el Soconusco apenas era reconocido como parte de Chiapas y de la República Mexicana.

***

Manuel Larrainzar nació en San Cristóbal en 1809. Sus primeros estudios los realiza en esa misma ciudad. Posteriormente, en 1832, obtiene el título de abogado, en Colegio de San Ildefonso, en la ciudad de México. Durante la década de los cuarenta, Larrainzar se desempeña como magistrado de la Suprema Corte, diputado federal, senador, catedrático de la Universidad de Chiapas, ministro del Tribunal de Guerra y Marina, ministro y enviado del gobierno federal ante Estados Unidos y algunos países europeos. En 1843, nuestro autor publicó su obra *Noticia histórica de Soconusco y su incorporación a la República mexicana*. Para 1875, con motivo de la publicación del folleto *La cuestión de límites entre México y Guatemala por un centro-americano*, Larrainzar escribe *Chiapas y Soconusco: la cuestión de límites entre México y Guatemala*. En 1865 publicó *Algunas ideas sobre la historia y manera de escribir la de México, especialmente contemporánea desde la declaración de Independencia de 1821 hasta nuestro días*. En la parte final de su vida, entre 1875 y 1878, escribió *Estudios sobre la historia de América, sus ruinas y antigüedades, comparadas con lo más notable que se conoce del otro continente en los tiempo más remotos*

[10] Cfr. Pineda, Emeterio, *Descripción geográfica del departamento de Chiapas y Soconusc*o, México, FCE, 1999.

y sobre el origen de sus habitantes, en cinco tomos. Falleció en 1884.

Algunas ideas sobre la historia…, escrita y publicada en los años del Imperio de Maximiliano, consta, a manera de mero apunte, de los siguientes ocho apartados: 1. Importancia de la historia y utilidad de la misma, 2. Del objeto de la Historia y de su contenido evitando lo superfluo y exponiendo aquellos puntos y materias más interesantes que sirven de ilustración e instrucción a la sociedad, 3. Se consignan las reglas extraídas de la lectura de los historiadores antiguos y modernos, así como de los adelantos conseguidos hasta hoy, 4. Se muestran los diversos sistemas que pueden emplearse para escribir la Historia, así como el estilo más adecuado para hacerlo, 5. Exposición de los principales defectos en que incurren los historiadores y que es preciso evitar: la Historia como tesoro de instrucción y fuente de lo útil y agradable, 6. Necesidad de recoger los materiales dispersos para escribir la Historia general de México que aún no existe, 7. Juicio crítico sobre los historiadores de México y razones acerca de lo incompleto de las obras escritas por ellos y 8. Desarrollo del plan o programa del autor, y de acuerdo con el cual debe redactarse la Historia de México. En sus palabras relativas a la importancia de la historia, dice: "la Historia produce una utilidad práctica en todos los conceptos: moral, en lo que de ella es aplicable a los individuos; científica, en lo relativos a las ciencias y a las artes; política, en cuanto haga relación con los pueblos y sus gobiernos".[11]

[11] Ortega y Medina, Juan A. (Selección, introducción y notas), *Polémicas y ensayos en torno a la historia*, México, UNAM, 2017, p, 165

*****

Autor de novelas como *La bola*, *La gran ciencia*, *El cuarto poder* y *La guerra de los tres años*, en los últimos años del siglo XIX, **Emilio Rabasa Estebanell** nació en Ocozocoautla en 1856 y falleció en la Ciudad de México en 1930. Además de sus novelas, también escribió sobre teoría del derecho e historia de México. Como gobernador de Chiapas, es el responsable de cambiar los poderes de San Cristóbal de Las Casas a Tuxtla Gutiérrez. En su curso de *Ciencia política*, en la Escuela Libre de Derecho, impartido en 1928, define la ciencia política y la relación con el derecho constitucional. Dice: "Para analizar Una Constitución necesitamos, forzosamente, el conocimiento de la ciencia Política. Tenemos que saber en qué se funda el Estado, cuáles son los derechos del Estado, cuál es su origen, en qué consiste la soberanía, cuáles son los fundamentos de ésta y su alcance".[12] Una vez dicho lo anterior, el constitucionalista chiapaneco habla sobre el gobierno, el Estado, la nación, la soberanía, las formas de gobierno y las constituciones inglesa, americana y francesa. En su libro *La evolución histórica de México*, considera que la población india no tiene consciencia como mexicanos y que, por tal razón, representan un lastre para el desarrollo del país.

*****

Mariano N. Ruiz, nacido en Comitán en 1857, publicó en 1926 la obra *Nueva teoría cósmica y su aplicación a las ciencias naturales, mecánica celeste, cosmología, física y química* (1926). Consta de tres tratados que lle-

[12] Serra Rojas, Andrés, *Antología de Emilio Rabasa*, México, Ediciones Oasis, 1969, p, 340

van los siguientes títulos: Cosmogonía y mecánica celeste, Cosmología (el cual, a su vez, trata los siguientes temas: Ojeada sobre la historia de la cosmología, La nueva teoría cósmica en la cosmología, Estudio filosófico sobre la nueva teoría cósmica, Aplicaciones a la nueva teoría cósmica y a la cosmología, entre otros) y La nueva teoría cósmica en la física y química. La hipótesis principal del libro la expresa en los siguiente términos: "Remontándonos con la imaginación y la inteligencia a las profundidades del espacio, para buscar el origen primero de las visibles; y aceptando perentoriamente, al no poder detenernos en probarlo, que todo lo que existe en el mundo inorgánico ha de haber venido apareciendo, no por creación, como se creyó antiguamente, sino por evolución de un hecho que, siendo el primero y anterior, o concomitante al menos, a la creación de la materia, pudiera explicar todo el proceso de formación del Cosmos, no pudimos hallar otro más que la ATRACCIÓN UNIVERSAL, propiedad inherente a la materia primitiva".[13] Por último, de Mariano N. Ruiz, también cabe destacar que estudió en San Cristóbal de Las Casas, vivió algunos años en Estados Unidos, donde impartió clases de latín y griego. Posteriormente, antes de que terminara el siglo XIX, regresó a Comitán, Chiapas, en donde fundó una escuela primaria, en donde implmentó métodos didácticos novedosos.

*****

Rosario Castellanos, también originaria de Comitán, nació en 1925 y falleció en Tel-Aviv en 1974. Escribió y publicó textos en diversos géneros literarios, de los

[13] Ruiz, Mariano N. *Nueva teoría cósmica y su aplicación a las ciencia naturales, mecánica celeste, cosmología, física y química*, México, Nueva Edición, 2004, p, 8.

cuales destaca las novela *Balun Canan*, *Oficio de tinieblas*, las cuentos de *Ciudad real* y ensayos como *Mujer que sabe latín*. En 1950, publicó su tesis de maestra en filosofía *Sobre cultura femenina*. En ésta, sostiene: "…cultura es lo que se opone o lo que se añade a la naturaleza, pero, en todo caso, lo que se separa de ella, superándola. La naturaleza es el mundo de los fenómenos que nosotros percibimos con nuestros sentidos y que encontramos como algo objetivo, exterior a nuestra conciencia, independiente sobre nuestros proceso mentales (…) Pues bien, sobre este orden se instala la cultura, pero ésta es sólo a medias destino. La otra mitad es un resultado de la voluntad, la actividad del esfuerzo del hombre. La otra mitad es libertad".[14]

*****

Eliseo Mellanes nació en Tuxtla Gutiérrez en 1920 y falleció en la misma ciudad en 2015. Formó parte del grupo El ateneo de Ciencias y Artes de Chiapas, a mediados del siglo XX. En 1962 publicó el libro de texto *Curso de lógica* para los estudiantes del Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas. Siguiendo a Antonio Caso, sostiene que los "tres grandes problemas que pretende resolver la filosofía" son: "¿Qué es la ciencia?, ¿Qué es la existencia y ¿qué valor tiene la existencia?". Y más adelante señala: "Estas cuestiones dan origen a los grandes capítulos de la filosofía o disciplinas filosóficas precisas como la Lógica, que con su carácter metodológico queda localizada en el primer problema al margen de la Epistemología o teoría de la ciencia; la psicología racional y la cosmología que se sitúan en

[14] Castellanos, Rosario, *Sobre cultura femenina*, México, FCE, p, 91 y 92

el problema de la existencia; y la Ética, la Estética y la Religión que realizan la reflexión fundamental sobre el valor de la existencia".[15] Eliseo Mellanes fue un participante muy activo en el Ateneo de Ciencias y Artes de Chiapas, durante la década de los cincuenta.

*****

Carlos Lenkersdorf nació en Alemania en 1926 y falleció en México en 2010. Durante más de veinte años vivió en una comunidad tojolabal, de la cual escribió, entre otros libros, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, en 1995 y *Filosofar en clave tojolabal* en 2002. En el primer libro, Lenkersdorf habla de los tojolabales, de su lengua y su pensamiento. Dice: "Tojolabal deriva del nombre de su idioma, llamado *tojol 'ab'al,* y que no quiere decir otra cosa que idioma verdadero, lengua auténtica o algo por el estilo, *'ab'al,* pues, corresponde a palabra, lengua, idio ma, y *tojol* a verdadero, auténtico, genuino. Por ello, una *tojol* tortilla *(waj)* es una tortilla caliente que acabamos de sacar del comal. Es, pues, una tortilla como debe ser: suave, sabrosa, apetitosa, olorosa...".[16] Las hipótesis centrales que subyacen a lo largo del libro son las siguientes: "1) Mediante la lengua nombramos la realidad. 2) Nombramos la realidad según la percibimos. 3) Al pertenecer a diferentes culturas y naciones, no todos tenemos la misma percepción de la realidad. Por ello 4) nos relacionamos de modos diferentes con la misma realidad".[17]

[15] Mellanes, Eliseo, *Curso de lógica*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, ICACH, 1962, P, 10.

[16] Lenkersdorf, Carlos, *Los hombre verdaderos*, México, Siglo XXI Editores, pp, 22 y 23.

[17] Op. Cit., p, 13

Palabras finales

Chiapas, en tanto que entidad política y jurídica, en 2024, cumplió 200 años. Durante las últimas cuatro décadas, se han escrito y publicado varias historias generales y particulares. Algunas de ellas, por cuestiones de espacio, ya no fue posible consignarlas. Sin embargo, referimos, quizás, las más importante con la idea de hacer ver la necesidad de una historia de las ideas. Esta necesidad se hace más patente cuando las distintas historias de las ideas que se han publicado, desde José Gaos a la fecha, algunas regiones hispanoamericanas, como Chiapas, no han sido estudiadas. En estos primeros apuntes, apenas referimos a siete autores y siete obras.

Existen, por supuesto, más referencias, más allá de las obras, en periódicos y revistas, en todo tipo de documentos. Existen ideas desde el orden de la política, la economía, la educación, la ciencia, las artes, la estética y la filosofía. Destacarían ideas relativas al feminismo y al indigenismo, como podrán observar en los videos referidos al principio. Pero, una vez más, por cuestiones de espacio no fue posible consignarlos.

Un asunto no menor en los siete autores referidos, y que no queremos dejar pasar inadvertidamente, consiste en que hasta con el último, Carlos Lenkersdorf, el pensamiento mayense empieza a aparecer, después de casi cinco siglos que se ha pretendido mantener callado.

En trabajos ulteriores, como ya lo es actualmente, será posible considerar más expresiones del pensamiento de los pueblos mayenses, como los que se expresatron con el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberacion: “Mandar obedeciendo”, “Para todos todo, nada para nosotros” y “Un mundo en el que

quepan muchos mundos". Las historias de las ideas se verá entonces, nos parece, enriquecidas.

EL NACIONALISMO MEXICANO Y LOS OLVIDADOS

Nureddin Oscar Gómez Castillo

Introducción

Para esta reflexión se retomará el texto de "Los indígenas y el nacionalismo mexicano", realizado por Andrés Lira González. Ahí se exponen los problemas de la estructura política pre-nacional, donde surge una disputa por el poder. Para analizar estos sucesos históricos retomaremos la teoría de Max Weber, el cual explica las características de dominación que se pueden lograr a través de los actores sociales y, a partir de estas teorías, se intentará explicar ¿cómo se legitimó el poder en nuestro país?

Los criollos principalmente son quienes promueven el debate de por quiénes asumirán los principales cargos en la Nueva España, y ellos lo refrendarían con una monarquía constitucional; mientras a la par ya se estaba gestando en Querétaro el plan de conspiración para levantarse en contra del virreinato.

Andrés Lira hace una crítica en la forma de cómo se construyó el Estado mexicano, en el que solo utilizaron a la figura del indígena para legitimar dicha transición; en ese constructo hubo una disparidad entre la idealización del pasado con la marginación en la configuración política. No hubo reconocimiento hacia las demandas indígenas, solo "aquellos" ilustres esperaban su desaparición. Por tal razón, Lira nos diría lo siguiente, "los indígenas del pasado merecían el respeto y la admiración del mexicano que contemplaba su histo-

ria desde el orden impuesto con muchas dificultades y represiones"(Lira González, 1984:75).

Estas acciones propiciarían a definir la gestación de la nación, en el siglo XIX. En aquellas reuniones, los españoles, se cuestionaban, ¿quiénes deberían participar en la estructuración política del Estado? Este problema surge, a raíz, desde que la monarquía española, auspiciado por el rey Fernando VII, entró en crisis y se dieron cuenta sobre la presencia de los indios al distribuir el poder.

> "Fue aquella junta el 9 de agosto de 1808 en la que el Síndico del Ayuntamiento de la Ciudad de México, Francisco Primo de Verdad y Ramos, actuó ante las demás autoridades y corporaciones del Reino como representante de una nación que, según se dijo, había recuperado y debía guardar la soberanía que el monarca español, Fernando VII, había entregado, a los franceses en un acto inválido a todas luces." (Lira González, 1984:77)

Para el año 1808, el rey Fernando VII llevaba poco tiempo en el trono de España, cargo que asumió tras la abdicación de su padre, Carlos IV. Cabe destacar que la Revolución Francesa era un acontecimiento relativamente reciente en esa época, lo que había impulsado el surgimiento del proyecto liberal durante ese mismo periodo.

En la reunión de 1808, que se consumó en la Ciudad de México, el oidor[1] Aguirre le cuestionó al Síndico ¿quiénes pertenecían al pueblo y en quiénes había re-

[1] *Hist.* y *Proc.* Juez miembro de las reales audiencias o cancillerías, que actuaba como delegado del rey en la administración de justicia desde las Cortes de Alcalá de 1348. (*Diccionario panhispánico del español jurídico*, 2023)

caído la soberanía? Enseguida el síndico le respondió que eran las autoridades constituidas. En replica a esta respuesta, estos no eran del pueblo – quienes así consideraban–. Para esto, la soberanía debería recaer en los *pueblos originarios*, además que en esa reunión había representantes de las distintas parcialidades, entre ellos descendientes de Moctezuma.

Dicho lo anterior, esto conllevaría algunas implicaciones. Había temor por parte de las autoridades del reinado, tanto el oidor como el síndico no pudieron aclarar estos aspectos en presencia de los indios porque, más allá de llegar a acuerdos, les podría causar rencillas. En ese momento, ya se estaba contemplando estructurar una política la cual permitiera respetar la soberanía nacional. El intelectual liberal, Fray Servando Teresa de Mier fue quien cuestionó las injusticias que hicieron los representantes, entre los síndicos, los oidores y otras figuras de la monarquía, el cual trataron de justificar ese procedimiento para constituir un nuevo Estado monárquico, y así legitimar su política. Mientras que otros criollos ya estaban considerando la ideología liberal para implantarlo en la organización del nuevo Estado. Es decir, emanciparse del reinado español y constituirse como otro, pero manteniendo la relación de la corona para conservar así su poder y sus privilegios.

Para analizar esto nos apoyaremos en la teoría de Max Weber. Para él la dominación legitima recae en tres características: 1) el carácter racional –autoridad legal–, 2) tradicional y 3) el carismático. Estas se configuran a través del actor social y la acción social. Es decir, la acción social está orientada a la acción del "otro", tanto los sujetos como los grupos sociales influyen al desarrollo social. Entonces, el poder se logra por medio

de la acción social institucionalizada y por los tipos de dominación.

> "Entendemos aquí por "dominación" un estado de cosas en cual una voluntad manifiesta ("mandato)" del "dominador" o de los "dominadores" influye sobre los actos de otros (del "dominado" o de los "dominados", de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima su obrar el contenido del mandato ("obediencia")."(Weber, 2002:699)

Como podemos observar, Weber define la dominación como la probabilidad de que un determinado mandato sea obedecido por un individuo o un grupo dentro de una sociedad. La dominación no solo implica el poder, también requiere de la legitimidad, así los individuos aceptarían la obediencia por medio de la institucionalización.

Antes de entrar lleno al contexto histórico hay que situar el liberalismo, siguiendo a algunos teóricos. Consideremos a John Locke, en su obra política, parte sobre la creencia de los derechos naturales del hombre, en los cuales consideraba innatos para cada individuo, así es como establece la idea de la ley natural. Desde esta perspectiva, Locke defiende la democracia, la limitación del poder estatal y la protección de los derechos individuales, asegurando el consentimiento y el acuerdo social como principios fundamentales de la organización política.

Más adelante, el idealista, Immanuel Kant influiría de manera determinante la Europa modera. A través de su idealismo trascendental, Kant revolucionó la concepción del conocimiento y estableció, con su impera-

tivo categórico, un fundamento moral para comprender la libertad y el deber ser. Estas ideas, en conjunto de su antecesor Hobbes (1651, publicación del *Leviatán*), fueron discutidos por varios pensadores como Jean-Jacques Rousseau, para definir la idea de libertad (Méndez Pinto, 2020).

Como podemos observar, estos pensadores propiciaron un despertar de conciencia, sobre la autonomía y los derechos individuales. Para Hegel era alcanzar la "mayoría de edad" implica tener un avance espiritual (cultural), científico y tecnológico, en el desarrollo industrial. Esto propiciaría emanciparse progresivamente de las explicaciones teológicas para afrontar los problemas mundanos con el raciocinio humano.

Dicho esto, favoreció a que intelectuales libertarios latinoamericanos tomaran las iniciativas al sublevarse en contra de la monarquía española. Estos intelectuales propusieron que América debería estar unida, y con ello fortalecer la relación de las distintas comunidades, y hacer valer los derechos universales, los derechos humanos. Generando un fuerte lazo entre las culturas latinoamericanas.

Es por ello que Simón Bolívar, conocido como "El Libertador", jugó un importante papel en la independencia de varios países sudamericanos, que también estaban bajo el yugo español. Sus ideas sobre la emancipación del hombre, defendiendo los derechos individuales, repartiendo y distribuyendo las tierras a los indígenas. Con esto Bolívar mantiene una postura al visualizar una América Latina libre y unida. Por eso creía firmemente en la libertad política y la independencia con los derechos fundamentales.

> "Consultad los anales de España, de América, de Venezuela: examinad las Leyes de Indias, el régimen de los antiguos mandatarios, la influencia de la religión y del dominio extranjero: observad los primeros actos del Gobierno Republicano, la ferocidad de nuestros enemigos y el carácter nacional. No me pregunteis sobre los efectos de estos trastornos para siempre lamentables, apenas se me puede suponer simple instrumento de los grandes móviles que han obrado sobre Venezuela. Sin embargo, mi vida, mi conducta, todas mis acciones públicas y privadas están sujetas á la censura del Pueblo. - Representantes! vosotros debeis juzgarlas"(Bolívar, 1819)

La unidad latinoamericana fue un tema central en el pensamiento de Bolívar. Él Creía que la cooperación entre las naciones de América Latina era esencial para fortalecer su independencia y garantizar la libertad. Esta idea se refleja en sus discursos y escritos, como el "Discurso de Angostura", donde subraya la importancia de la unidad y la solidaridad entre los países latinoamericanos para lograr una verdadera emancipación.

La insurgencia independentista, disputa y visión política en la gestación nacional mexicana

Hidalgo, conocido como el "Padre de la Patria", fue líder del movimiento independista en México, tratándole de hacer frente al virrey Francisco Javier Venegas. Su famoso "Grito de Dolores" marcó el inicio de esta lucha contra el dominio español, inspirado en ideas de libertad y justicia influenciados por pensadores ilustrados principalmente de Locke, Smith y Rousseau. Hidalgo promovió la abolición de la esclavitud y buscaba

liberar a indígenas y mestizos de la opresión colonial (Saladino, 2014). Aunque su vida fue breve sus propuestas sociales y económicas –como la redistribución de las tierras y la reducción de impuestos– reflejaron su compromiso con una sociedad justa y equitativa, similar a las posturas de Bolivar.

> "La participación indígena en la insurgencia comenzó el domingo 16 de septiembre de 1810, en el Pueblo de Dolores. El cura Miguel Hidalgo convocó a indios y mestizos que acudían al mercado y a los cuales muy pronto se unió un número inusitado de inconformes. El primer día del levantamiento tomaron la ciudad de San Miguel el Grande y dos días después, Celaya. El 23 de septiembre, 23 mil personas llegaron a Guanajuato; el 28 de asaltaron su alhóndiga y saquearon la ciudad, matando a varios españoles y criollos. Para principios de octubre, cuando tomaron la ciudad de Valladolid, los rebeldes el mando de Hidalgo sumaban unos 60 mil, ya eran 80 mil cuando se presentaron en las inmediaciones de la Ciudad de México, el 28 de octubre de 1810." (Von Wobeser, 2011: 306-307)

Como bien se sabe Hidalgo fue fusilado (1811) en Chihuahua, donde él fue juzgado por iniciar la lucha insurgente. José María y Pavón, quien continuó con la insurrección presentó el documento Sentimientos de la Nación (en 1812), en el que delineó 23 principios para consolidar una nación libre y soberana. Este documento defendía la independencia total de toda influencia extranjera, y abogaba por un gobierno republicano dividido en tres poderes: Legislativo, Ejecutivo y Judicial, considerando la representación local. Morelos también rechazaba la monarquía y los títulos nobiliarios, buscando asegurar la igualdad y la soberanía popular como

bases para una República democrática; inspirándose en las teorías políticas de Charles de Montesquieu.

> "5°.- Que la soberanía dimana inmediatamente del Pueblo, el que solo quiere depositarla en sus representantes dividiendo los poderes de ella en Legislativo, Ejecutivo y Judiciario, eligiendo las Provincias sus vocales, y éstos á los demás, que deben ser sujetos sabios y de probidad." (Morelos, 1812)

Aquí propiciaba que la autoridad emanara directamente del pueblo, y solo este tendría el derecho de delegar su poder escogiendo a sus representantes. Este principio democrático destaca la importancia de tener conciencia al tomar decisiones, asegurando así los intereses de todos los sectores de la sociedad, que ellos mismos consideren.

A un decenio de haberse gestado la lucha insurgente, se consumará la independencia de nuestra nación, justo cuando entra a la Ciudad de México el ejército Trigarante, tras firmarse el tratado de Córdoba (24 de agosto 1821). Dicho acto llevado a cabo el 27 de septiembre de 1821, Iturbide atraviesa la puerta de acceso a la calle de Plateros, que hoy conocemos como Av. Madero; días siguientes, se instala la Junta Provisional Gubernativa y la Regencia, con el control del nuevo emperador.

Agustín de Iturbide fue clave al lograr un pacto por diversos grupos sociales y ofrecer tres garantías: independencia, religión católica, unión entre españoles y americanos, simbolizadas en la bandera tricolor.

Para ese momento, criollos buscaban adoptar una monarquía moderada institucional y un príncipe europeo los gobernara, pero al no conseguir tal respaldo Iturbide fue proclamado emperador, legitimando así su

autoridad. Astutamente, lo celebró con numerosas festividades, usando ceremonias al estilo europeo y usando de los símbolos (fechas, actos, y elementos simbólicos como la bandera) para adaptar así el sentido patriótico. Estos elementos se fueron extendiendo en otras Ciudades para ensalzar el festín de la nueva nación.

Él –Iturbide– fue uno de los criollos, de quienes disputaron el poder, pues a pesar de que fue el primer emperador se tuvo que enfrentar al Plan de Veracruz, auspiciado por Santa Anna, junto con políticos liberales, generales, y juristas el cual desconocían a Iturbide como emperador. Dicho Plan, compuesto por 17 artículos declaraba que el territorio mexicano era un Estado independiente, soberano, libre y natural, por lo que tenía la facultad para constituir conforme a su conveniencia por medio del Soberano Congreso Constituyente. (SEDENA, 2016).

En este caso, podemos observar cómo se ha gestado el poder y la autoridad, y cómo las han legitimado. Weber establece la distinción entre el poder y la autoridad, en el cual el poder se refiere a la capacidad de un individuo o grupo para imponer voluntad sobre otros; mientras que la autoridad es una forma de poder que ha sido legitimada y reconocida por los sujetos que la aceptan. La autoridad implica un consentimiento por parte de los subordinados, quienes creen que es legítimo creer (Weber, 2002). En este caso, Iturbide lo logra al pactar con diferentes grupos sociales, ofreciéndoles garantías.

Pero al disputarse por el poder, auspiciado por Santa Anna, proponiendo el plan de Veracruz, podemos observar la dominación legal-racional que explica Weber. Esta legitimidad se basa en un sistema de reglas y leyes que son consideradas justas por la comunidad, en

este caso serían los juristas quienes lo conforman. Las autoridades tienen poder debido a su posición dentro de un sistema legal y respaldado por el monopolio de la violencia (la actividad castrense). Es decir, el Estado tiene el monopolio de la violencia legítima, en el cual sólo este puede hacer uso de la fuerza, reforzando así la dominación política y social.

En este pasaje histórico quienes asumen el protagonismo son los criollos y españoles, y –en su consideración-- los indígenas. Son los criollos quienes estuvieron disputando si le daban reconocimiento al indígena en la visión liberal. Mientras quienes se opusieron a esa nacionalidad eran los indígenas, y esto era por la resistencia y porque no había organización entre las distintas etnias; donde solo criollos, peninsulares y españoles los mencionaban como símbolo al legitimar el Estado. En efecto, necesitaban de la aprobación popular, es decir, necesitaban legitimarse con el *carisma*, teniendo en cuenta que la mayor parte de la población era mestiza e indígena –esto lo tendrían a su favor–. Otras de las realidades, solo estaban considerando al indígena noble o a quienes pertenecían a algún linaje para que asumiera un cargo como representante.

> "Esa actualidad del pasado indígena sí que molestaría a los criollos que años después se hicieron con el gobierno del país. Era la contra parte histórica y socialmente la más arraigada y vigente frente a un orden político racional, igualitario, representativo y supuestamente popular, erigido como modelo de organización. Necesitaban nutrirlo con la legitimidad de la representación popular, pero las demandas que implicarían una contradicción a tales supuestos de racionalidad e igualdad no podían aceptarse."(Lira González, 1984:78)

Si bien el liberalismo se basaba en dos principios fundamentales como: la libertad y la propiedad privada. Los españoles creían que, al dejar en su libertad a los indios, estos iban a ser desleales al cuidar sus propios intereses. Entonces, siguiendo estos principios liberales hispanoamericanos de la Corte de Cádiz, luego sumémosle la consumación de la independencia de México, el emperador impulsó inmediatamente la disolución de corporaciones y comunidades entre indios y mestizos, por la razón de verlos como un peligro.

> "Cabe resaltar que los indios insurgentes no buscaron la independencia de Nueva España o de América septentrional, para decirlo en términos de la época. En primer término, carecían de una percepción clara del régimen novohispano y del territorio que comprendía el reino de Nueva España. Si bien se sentían súbditos al rey de España, imaginaban esta relación como un vínculo personal, producto de un convenio entre las comunidades y la Corona, mediante el cual las primeras aceptaban pagar tributo mientras el rey asumía la obligación de protegerlos." (Von Wobeser, 2011)

Ahora que, si pretendían crear una sociedad igualitaria, terminaron marginando a las comunidades indígenas. La respuesta a esto es que no los veían como iguales, entonces, ¿cómo concebían a los indígenas? Ateniendo a la concepción que hubo por parte de intelectuales, después de la conquista (Siglo XVI) y parte del periodo novohispano (Siglo XVII-XIV), como lo hizo Juan Ginés de Sepúlveda, en justificación de conquista, él los concebía como bárbaros, flojos y como individuos que no tenían alma humana.(Sepúlveda, 1545). Pero para el siglo XIX, los peninsulares y criollos concebían a los indios como "gente sin razón", flo-

jos e indolentes, etc. (Von Wobeser, 2011)[2]. Ante esta óptica fueron considerados bajo la ley natural del hombre (John Locke), pero "sin razón".

> "Si oficialmente herencias y patrimonios de indígenas fueron relegados a costa del pasado en la organización republicana del México independiente, no pudieron evitarse los reclamos que por escrito o por vía de hecho hacían constantemente los indígenas. Y claro, en un ambiente de discordia civil y de conflictos políticos, los símbolos del pasado y el presente de los indígenas ofrecían a la nación -tan urgida de legitimidad histórica- no podían incorporarse al muestrario oficial. Fue hasta muy tarde cuando pudo darse este paso, ya en los últimos decenios del siglo en los que se logra un orden de gobierno sólido y se escribe una gran historiografía oficial, en la que se irían hallando héroes y enseñas patrias que antes habían servido más bien para nutrir discordias y levantamientos." (Lira González, 1984:79)

Al hacer una reflexión, con respecto a la idea de nación, se puede tratar lo siguiente. La nación es una construcción del imaginario colectivo, y este se constituye por diversos elementos significativos como: la constitución del Estado, la demarcación territorial,

[2] Cabe mencionar que, para esa época, que al hablar de indígenas o indios no eran propiamente puros racialmente hablando, como dan entender en la historia oficial. La mayoría de la población novohispana era mestiza (mezcla entre indios, españoles y negros), comúnmente se establecían en zonas citadinas. Los que vivían en las selvas o en regiones muy alejadas de las urbes ellos mantenían sin mestizaje. Con respecto a las personas con estatus jurídico o social los adscribían como indígenas. En las actas de bautismo estaban registrados como indígenas. Eran personas (mujeres y hombres) que vivían en los pueblos llevando a cabo sus usos y costumbres.

régimen político, estructura gubernamental, sistema jurídico, monopolio de la violencia (cuerpo castrense) y sistema económico. Con respecto a los símbolos encontramos: la bandera, himnos, cuerpo militar, instituciones, figuras cómo los héroes patrios e ideólogos (intelectuales). Luego, la identidad nacional se forma a partir de la identificación entre los símbolos, discursivos (ideologías políticas), narrativas: mitos como la genealogía de la nación. Por lo tanto, el nacionalismo es un fenómeno social, económico, político, educativo, y cultural en los cuales se busca garantizar al pueblo, partiendo del derecho individual su libertad, seguridad y el desarrollo pleno de la vida humana.

La educación ha sido un pilar para que este imaginario colectivo se constituya –sigamos con un pasaje histórico–. En la Nueva España, se trataron de abrir colegios de indígenas para todos los ciudadanos; pero la resistencia de algunas de las comunidades indígenas se aferraba a mantener su identidad y no estaban tan de acuerdo con aceptar individuos de otra casta. Lucas Alamán describiría como una "anomalía", pues ellos se oponían que se integraran todos los ciudadanos a estas instituciones educativas, como el Colegio de San Gregorio, para que se efectuara la "igualdad", imponiéndoles un rector en el Colegio. Curiosamente, en ese Colegio se exaltaba la memoria histórica, ilustrados de héroes indígenas, mientras que a su vez se imperaban las prácticas de la religión católica.

> "Las comunidades de indios en el campo, cercano o lejano a las ciudades, acudieron a diversos expedientes, ya demandas escritas, ya a vías de hecho; se fue configurando el espectro de la guerra de castas que estallaría abiertamente en la década de los años cuarenta y que se mantendría por mucho tiempo; pero, en fin,

> eso pasó a manos de los militares y no a las de intelectuales manejadores de símbolos patrióticos." Lira González, 1984:80-81)

Los indígenas habían denunciado que estaban atravesando por un proceso de pérdidas patrimoniales, identidad de su legado ancestral, y con ello habían empeorado las condiciones de vida, al estar inmersos al sistema político del dominio español.

Para ello, José Martí, será otro de los pensadores más influyentes de América Latina, dedicó su vida a la lucha por la independencia y la justicia social en su natal Cuba y en toda América Latina, caso similar con Simón Bolívar. Martí, aunque su vida se dio a mediados del siglo XIX, aun cuando la mayoría de los países de América Latina ya se habían independizado, sostenía que la verdadera independencia no solo se lograba mediante la liberación del dominio colonial, sino también a través de la justicia social y el respeto a los derechos humanos. En su ensayo "Nuestra América", Martí argumenta que los pueblos latinoamericanos deberían unirse y encontrar su propio camino hacia la libertad, alejándose de las influencias extranjeras. Propuso en respetar las diferencias (culturales) que hay con pueblos originarios (indios). Esta obra subraya la importancia de una identidad latinoamericana propia, basada en la historia y cultura regionales, como fundamento para la emancipación.

> "Con los pies en el rosario, la cabeza blanca y el cuerpo pinto de indio y criollo, venimos, denodados, al mundo de las naciones. Con el estandarte de la Virgen salimos a la conquista de la libertad. Un cura, unos cuantos tenientes y una mujer alzan en México la república, en hombros de los indios. Un canónigo espa-

> ñol, a la sombra de su capa, instruye la libertad francesa a unos cuantos bachilleres magníficos, que ponen de jefe de Centro América contra España al general de España. Con los hábitos monárquicos, y el Sol por pecho, se echaron a levantar pueblos los venezolanos por el Norte y los argentinos por el Sur. Cuando los dos héroes chocaron, y el continente iba a temblar, uno, que no fue el menos grande, volvió riendas. Y como el heroísmo en la paz es más escaso, porque es menos glorioso que el de la guerra; como al hombre le es más fácil morir con honra que pensar con orden; como gobernar con los sentimientos exaltados y unánimes es más hacedero que dirigir, después de la pelea, los pensamientos diversos, arrogantes, exóticos o ambiciosos; como los poderes arrollados en la arremetida épica zapaban, con la cautela felina de la especie y el peso de lo real, el edificio que habían izado, en las comarcas burdas y singulares de nuestra América mestiza, en los pueblos de pierna desnuda y casaca de París, la bandera de los pueblos nutridos de savia gobernante en la práctica continua de la razón y de la libertad"(Martí, 1891)

Como podemos observar, Martí veía la educación como una herramienta esencial para la emancipación del hombre. Creía que solo a través de la educación los individuos podían alcanzar su plena libertad y potencial para su desarrollo pleno. Promovió esta idea en sus numerosos ensayos y artículos periodísticos, subrayando que una sociedad verdaderamente libre debe ser también una sociedad culta y educada. Además, Martí criticaba las injusticias y desigualdades sociales, insistiendo en que la libertad política debía ir acompañada de igualdad de derechos para todos los ciudadanos.

Hablemos de "los olvidados"

Los indígenas nunca estuvieron conformados como grupos homogéneos, ellos pertenecían a diversas etnias con lenguas, costumbres y tradiciones, pero sin ninguna identidad en común. El término "indio" se les fue acuñado por los españoles para diferenciarlos de otros grupos, al que ellos clasificaban como castas, y de este modo legitimaron su poder bajo una narrativa racial –abusando de los rasgos fenotípicos étnicos– clasificándose como superiores (los blancos) frente a los inferiores (negros, indios, mulatos, entre otros).

La mayoría de los indios vivián en campos de cultivo y esa era su actividad principal, como parte de su subsistencia. Ellos cultivaban maíz, frijol y chile para su autoconsumo o para venta local; otros, criaban ganado. Muchos, carecían de acceso a la tierra, por lo tanto, deberían vender su trabajo a algún terrateniente.

Las tierras de los indígenas les fueron despojados por los españoles, a finales del siglo XVI y a principios del XVII, originando así las haciendas. Los indios, al verse despojados tenían que sobrevivir trabajando en las haciendas, de obreros u otro oficio; mientras que otros optaban por irse a las ciudades. Entonces, entre los siglos XVII y XVIII se empezaron a gestar conflictos entre los hacendados por la distribución de las propiedades. Mientras que unos hacendados se dedicaron a la agricultura, otros a la ganadería y otros a la manufactura, encontrando así "cierta estabilidad" socioeconómica. A mediados del siglo XVIII, hubo una crisis en el sector minero y agrícola, deteriorando así el nivel de vida de los indígenas, en la zona del bajío. La situación de los indígenas empeoró debido a la baja de salarios y alza de precios, especialmente del maíz, su

alimento básico. Las crisis alimentarias, agravadas por sequias (entre 1785 a 1786 y 1810-1811), esto impacto fuertemente a campesinos, elevando el precio del maíz. Las tensiones con los funcionarios y el clero por pagos de tributos contribuyeron a la insurrección.

Durante la insurgencia los indígenas se unieron a la causa y la mayoría de ellos fueron gentes comunes, hubo pocas personas que pertenecieron a algún linaje; hubo casos excepcionales donde se unió a las filas uno que otro notable. Ellos se mantuvieron leales entre sí, excepto cuando había conflictos personales o disputas políticas. (Von Wobeser, 2011)

Estos antecedentes fueron las causas principales por las cuales muchos de los indígenas empezaron a tomar coraje hacia los españoles. No tenían manera de defenderse jurídicamente, no habría manera de organizarse, cada etnia tenía sus propias tradiciones, creencias, y organización social. Por tal motivo, para esta reflexión los he considerado como "los olvidados", haciendo alusión a la película que dirigió Luis Buñuel (siglo XX). Tanto en la cinta como en el análisis del indígena nos centralizamos a la exclusión, en este caso a la exclusión indígena. Al ser una población vulnerable, solo fueron considerados para legitimar el Estado mexicano mas fueron olvidados al no reconocer y hacer valer sus derechos individuales, ni respetar las garantías que los criollos les prometían, ya que a ellos los consideraron como "los menores de edad".

Conclusión

En este análisis, se aborda, la construcción del Estado mexicano y su legitimación a través de la figura indígenas, como expone Andrés Lira en *Los indígenas y el*

nacionalismo mexicano. Se critica cómo las demandas de los pueblos originarios fueron ignoradas, reduciendo su rol a un simbolismo histórico, mientras se perpetuaba su marginación en la configuración política.

La crisis de la monarquía española en 1808 y las tensiones entre criollos, indígenas y autoridades monárquicas marcaron el inicio de la estructuración del poder en México. A través de la teoría de Max Weber, se analiza los tipos de dominación (racional, tradicional y carismática) para entender cómo se legitimó la soberanía del Estado en este periodo, destacando la influencia de actores en el desarrollo de estructuras políticas.

El liberalismo tuvo un papel importante y ambivalente al influir en la conformación de un nuevo Estado –por parte de los criollos– y este a su vez propició la insurrección latinoamericana –gestado por libertarios–, fomentando conceptos como los derechos individuales, el contrato social y la autonomía política. Estas ideas fueron aceptadas por intelectuales y líderes independentistas, quienes buscaron emanciparse de la monarquía española, mientras que ellos preservaban ciertos privilegios. Este periodo histórico evidencia las disputas por el poder, las estrategias de legitimación y las tensiones entre modernidad con nuevas ideas políticas.

Para los libertarios, será con la educación que los pueblos originarios de América Latina puedan emanciparte plenamente de la colonización española. Martí, veía a la educación como una herramienta esencial para la emancipación del hombre. Es decir, en este supuesto sería cumplir las tres características que nos prone Weber sobre el dominio que un grupo social subordinado pueda revertir –como el caso de los indígenas insertos en el sistema monárquico–.

Con respecto a los "olvidados" ellos fueron homogeneizados bajo el término de "indio", impuesto por los españoles para diferenciarlos de otros grupos sociales. Su despojo de tierras y la transformación de estas haciendas los obligaron a trabajar como jornaleros o migrar a las ciudades, enfrentando marginación y precariedad. La crisis agrícola y minera del siglo XVII, junto con las sequías y el alza de precios profundizó la vulnerabilidad, siendo factores que los llevaron a unirse a la insurgencia.

Pese a la participación en la lucha por la independencia, los indígenas fueron marginados en el México postcolonial. Sus derechos no fueron reconocidos, solo fueron utilizados como símbolos para legitimar el nuevo Estado. En este contexto pueden considerarse como "los olvidados", aludiendo a su exclusión y vulnerabilidad dentro de un sistema que perpetuó su subordinación y los trató como menores de edad, incapaces de autogobernarse. Por tal razón, Martí abonaría que con la educación será la salida del humano para emanciparse.

Bibliografía

Diccionario panhispánico del español jurídico. (2023). https://dpej.rae.es

Lira González, A. (1984). *Los indígenas y el nacionalismo mexicano. 5*(20), 75-94.

Méndez Pinto, E. (2020). LOS LINDEROS FILOSÓFICOS DEL CONTRACTUALISMO POLÍTICO. *Revista de Filosofía, Arte, Literatura, Historia*, *XV*(29), 52-85.

Saladino García, A. (2014). Miguel Hidalgo: Ilustrado Consumado. *Revista Historia de la Educación latinoamericana*, *16*(23), 231-246.

SEDENA. (2016). *2 de diciembre de 1822, El General Antonio López De Santa Anna proclama el Plan de Veracruz*. https://www.gob.mx/sedena/documentos/2-de-diciembre-de-1822-santa-anna-lanza-el-plan-de-veracruz?state=published

Sepúlveda, Juan Ginés de. (1545). *Demócrates segundo o de las justas causas de guerra contra los indios* (Á. Loasada, Ed).. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Von Wobeser, G. (2011). Los indígenas y el movimiento de independencia. *Estudios de la Cultura Náhuatl*, *42*.

Weber, M. (2002). *Economía y Sociedad* (J. Winckelmann, Ed.; J. Medina Echavaría, Trad.; 2° reimpresión). FCE España.

AZUL PELTRE

Joel Ochoa Pérez
A mi sobrino Aldher
y mi hermana Sayori.

Las formas de hacer filosofía en México

> *No tiene nada de vergonzoso ponerle huaraches a Aristóteles. La filosofía [no sólo] se ve bien con sandalias griegas o zapatillas alemanas del siglo XVIII.*
> Leopoldo Zea.

En el año de 2023 se anunciaba que el *Azul Peltre* sería el color del año, las tendencias de moda no se hicieron esperar y muchos programas de televisión e internet tomaron este color como títulos de su espectáculo. Gracias al historiador Aldher y la maestra Sayori, hubo uno en particular que atrapo mi atención y fue el detonante de este trabajo: *La Más Draga*.

La Más Draga es un programa de telerrealidad mexicano de competencia drag en el que participantes de diversas partes de México y Latinoamérica compiten por el título de "La Más". Cada semana, los/as concursantes enfrentan retos de: Actuación, diseño de vestuario, baile, comedia y otros talentos artísticos, mientras son evaluados por un panel de jueces conformado por expertos en el medio del entretenimiento y el drag.

El programa se ha convertido en un referente importante para la comunidad drag en Latinoamérica, destacándose por su estética mexicana, su enfoque en la diversidad y su gran impacto en la cultura pop. Por

entonces, ¿Qué importancia tiene *La más draga* con la filosofía mexicana? El espectáculo de la *Más Draga* lo descubrí en una tarde de ocio, – una herramienta necesaria para los filósofos/as– Y me impresiono la forma en como la comunidad drag comenzó a tomar un color, tan representativo en la cotidianidad mexicana, como un símbolo de identidad.

Uno de los principales desafíos de la filosofía contemporánea radica en la forma misma en que se le práctica. ¿Qué significa "hacer filosofía"? o planteado de otra manera, "¿Qué significa hacer filosofía mexicana? es una interrogante que si se examina con atención, puede marcar el rumbo del quehacer filosófico de nuestro país.

La filosofía ¿Implica repetir los modelos clásicos heredados de la tradición occidental, o construir nuevas rutas desde contextos culturales específicos? Esta problemática se vuelve especialmente aguda en regiones como América Latina, y en particular en México, donde el ejercicio filosófico ha oscilado entre la imitación de paradigmas europeos y la búsqueda de una voz auténticamente local.

La filosofía académica, estructurada bajo el canon grecolatino y posteriormente modernista, ha privilegiado la racionalidad lógica, la abstracción conceptual y la sistematización del pensamiento. Sin embargo, esta forma de hacer filosofía ha sido cuestionada por pensadores que plantean la necesidad de una filosofía situada, es decir, una reflexión que surja de las condiciones concretas de una comunidad, sus problemáticas, símbolos, lenguajes y formas de vida. En este sentido, hacer filosofía desde México implica confrontar una doble tensión: por un lado, con el peso de las categorías

importadas; por otro, con la necesidad de recuperar saberes, sensibilidades y expresiones culturales propias.

Además, el problema se profundiza cuando se reconoce que no toda reflexión valiosa sobre el ser, lo bello o la verdad se ajusta a los esquemas tradicionales de la filosofía. La literatura, el arte popular, la religión y la oralidad también constituyen formas de pensamiento filosófico que, aunque no siempre sistematizadas, son profundamente significativas. Así, la pregunta por cómo hacer filosofía se abre hacia una pluralidad de estilos: la filosofía como narración, como interpretación cultural, como arte, como crítica social.

A falta de una tradición de la estética filosófica en México

María Rosa Palazon tiene uno de los textos más importantes sobre estética en México, su libro *La estética en México. Siglo XX*, es contundente al señalar que en nuestro país no se tiene una tradición rigurosa sobre los estudios de estética, y peor aún, en el siglo XX no se le reconocía o valoraba su importancia filosófica.

> *En México el ámbito de la estética fue menospreciado durante la época en que dominaban los planteamientos de una filosofía de la ciencia – así, en singular, porque bajo esta perspectiva la verdad científica sobre los hechos empíricos procede de un, y sólo un, método: el nomológico-deductivo –, o de una "razón" autocomplaciente ocupada en las proposiciones verdaderas y falsas, distinguiéndolas de los enunciados "no verificables" o "sin sentido", o usos "no-referenciales" y así "emotivos" del lenguaje*.[1]

[1] María Rosa Palazon, La estética en Mexico. Siglo XX. Diálogos entre filósofos, México, FCE, 2006, p.17.

La advertencia de Rosa Palazon es cierta, y que gracias a su libro, tenemos una brújula de nuestro siglo XX para ir trazando los estudios estéticos en México. Además, el consejo que nos arroja para un estudio de la estética en México es de lo que se trata de abordar en esta ponencia: "En este contexto abordar la estética mexicana, implicaría un trabajo más allá de lo bello, sino de como esa belleza se piensa, se vive y se expresa desde un lugar distinto al de las academias filosóficas tradicionales […] Luego, hoy esta rama de la filosofía tiene su fiesta de resurrección."[2]

Por entonces, replicando las palabras de Leopoldo Zea, "No tiene nada de vergonzoso ponerle huaraches a Aristóteles. La filosofía [no sólo] se ve bien con sandalias griegas o zapatillas alemanas del siglo XVIII"[3]… Yo agregaría y no es nada de vergonzoso ponerles peluca y tacones a las barbas de Platón.

Hipias Mayor

En el dialogo platónico de *Hipias Mayor* o también conocido como *Sobre lo bello* nos regalan una serie de preguntas que alimentan el ejercicio filosófico: "¿De dónde sabes tú Sócrates qué cosas son bellas y qué otras son feas? Vamos, ¿tu podrías decir que es lo bello?"[4], "¿Acaso las cosas bellas no son bellas por lo bello?"[5], Nótese, entonces, la profundidad de cada pregunta. De la primera, es la belleza en sí, haciendo que sus lectores puedan tener un ejercicio filosófico atractivo para deba-

[2] *Ibid*., p.146.

[3] Leopoldo Zea "El ser del mexicano", *México en la Cultura*, *Novedades*, núm. 40, 6 de noviembre de 1949, pp. 1-2.

[4] Platón, *Hipias Mayor*, 288a.

[5] *Ibid*., 289a.

tir ¿Qué es lo bello? Pero también se le invita a pensar sobre lo feo, que hace que una cosa sea bella y que hace que otras sean feas. No es raro que cuando se debate sobre lo bello, muchas personas quieran escapar con la conclusión escueta de que lo bello es mera perspectiva, es decir, cada persona tiene un gusto diferente y por ello lo bello no es igual para cada persona.

En *Hipias Mayor*, no se quiere tomar ese atajo, Sócrates refuta a Hipias con la belleza de las doncellas, "¿Debemos admitir, Hipias, que la doncella más bella es fea en comparación con las diosas? […] ¿cómo diríamos que no es bello lo que es bello?" Sócrates, rompe el esquema antes dicho, que la belleza absoluta no puede ser relativa, lo que significa que lo bello no puede ser diferente para cada persona.

De lo anterior, Sócrates y Hipias nos conducen a un segundo momento: "El adorno". Para Hipias, el adorno es una superficialidad, ya que confunde el adorno con el hecho de estar "arreglado", mientras que Sócrates, va mucho más profundo, pues busca el ser de lo bello y no una mera apariencia. Y es aquí donde se discute el adorno como lo "Adecuado".

Magnificencia: La Atenea de Fidias v/s Dan Sur

La Atenea de Fidias es el objeto de estudio a contemplar de Hipias y Sócrates, pues el oro que tiene sobre ella es adecuado con los materiales que están en su conjunto como lo es el marfil y la piedra. El oro se utilizo de manera adecuada ya que no esta en los ojos, los pies o no recrea la piel de Atenea, lo adecuado, en este sentido, fue lo útil del marfil y la piedra, el oro tiene un uso correcto en su escudo, lanza y atuendo. Para Aristóte-

les, una persona puede ser virtuosa si alcanza un mínimo de magnificencia, es decir, tener buen gusto[6]. Con Aristóteles, podemos abordar el adorno como lo que se le adecua mejor al gusto o "embellecer las cosas".

La Atenea de Fidias, como mencionábamos antes, es bella no por el oro en sí, sino que utilizo este mineral de manera adecuada. En contraste, el rapero Dan Sur, tomo la decisión de retirar cabello y dentadura para sustituirlos con cadenas de oro por cabello y una dentadura postiza de oro y piedras preciosas[7].

Me parece, que el uso que le dan al oro en ambas situaciones da mucho de qué hablar. Primero, se tiene en cuenta que el oro es bello por su valor económico, su color como agradable a la vista y el estatus social que se da a la hora de usarlo, con la Atenea de Fidias el oro es abundante al igual con el rapero, empero, en la Atenea es la representación de una diosa y se refleja un adorno y uso correcto del oro, pero con Dan Sur no lo es, ambos exponen el cuerpo para adornarlo con oro, si bien, la Atenea es una estatua, Dan Sur si aposto por remplazar partes orgánicas de su cuerpo por oro, para verse caro, con estatus e influencia.

Dan Sur es el ejemplo de como el dinero no da el buen gusto, además, es un claro ejemplo de cómo no se usa el oro de manera adecuada, por otro lado, Fidias es una persona virtuosa por su magnificencia al esculpir a su Atenea.

Lo bello, tiene la cualidad de adornar, adecuar es la virtud del buen gusto, así mismo, abrimos una bre-

[6] *Cf.* Héctor Zagal y Héctor Gómez Villanueva, *Virtudes. La trama de la felicidad según Aristóteles*, México, Ariel, 2019.

[7] Lo cierto o falso del valor económico de sus incrustaciones es irrelevante, ya que se menciona en diferentes medios que son meras imitaciones de oro.

cha, lo bello tiene una condición de utilidad. En este caso, reemplazar dientes o cabello por cadenas y dentaduras de oro, no es de gran utilidad para masticar alimentos oh vernos mejor, lo mismo que la Atena, pues el marfil es lo más adecuado y útil para simular la piel, pues el oro no daría textura.

La cuchara de Platón

Lo ingenioso de Sócrates en *Hipias Mayor*, y claro, lo menciono de manera personal, es en contemplar una cuchara… Un objeto tan cotidiano e inmediato se convirtió en el objeto predilecto de la estética para determinar la belleza en sí, y de paso, bufarse de Hipias. No basto con utilizar doncellas y bueyes para exponer que el oro no es lo bello en sí, sino que tuvo que recurrir a una cuchara para explicar que no porque las cosas sean feas y se cubran de oro, serán bellas –cosa que se piensa en nuestros días–.

El escenario es el siguiente, una olla de legumbres, una cuchara de madera de higuera, una cuchara de oro y la pregunta de "¿Cuál de las dos cucharas es adecuada a la legumbre y a la de olla?"[8] En este sentido, Sócrates logra que Hipias llegue a un común acuerdo, pues la madera es lo más adecuado y útil para servir y comer sopa.

La madera le da un toque de sazón a la sopa, la temperatura es controlada, no nos preocupamos por romper la olla o el plato. Por otro lado, el oro, a pesar de ser brillante, puede alterar el sabor de las legumbres, romper la olla por su peso a la hora de menear la sopa, y podríamos provocar una quemadura en nuestra lengua o labios al comer, derramando toda la sopa.

[8] Platón, *op.cit.*, 290a.

Hipias, desde este momento en el dialogo, tacha a Sócrates de un tonto: "En efecto, es adecuada, Sócrates; no obstante, yo no dialogaría con un hombre que hace ese tipo de preguntas."[9] Y en esta ponencia, no sólo quiero seguir tachado como tonto, sino que quiero seguir dialogando sobre esta cuchara, pero ahora, con ojos más propios, algo más intimo y familiar para nosotros los mexicanos y mexicanas; examinemos, pues, la cuchara de azul peltre.

Edmundo O'Gorman: Sobre lo monstruoso

Las cucharas de azul peltre son la vajilla representativa de los hogares mexicanos, pero que de alguna manera, esas cucharas, platos, pocillos o tazas no tienen un origen fijo, posiblemente esta vajilla es herencia de nuestros abuelos y que poco a poco se van perdiendo.

No se trata; cabe aclarar, si ese pocillo, cuchara o plato es bello a la vista, es un color y una textura muy tosca – lo sabemos – donde difícilmente puede hacer juego con manteles o los mismos platillos; en palabras platónicas, podríamos considerar que no son adecuadas para adornar… Y es aquí dónde me gustaría invocar a un filósofo único en su pensamiento: Edmundo O'Gorman (1906-1995).

Edmundo O'Gorman en su ensayo *El arte o de la monstruosidad* expone de manera brillante una forma de pensamiento sobre la estética en México, al igual que su libro *La invención de América* (1958) notaremos que lo europeo fundamento un adoctrinamiento en América más allá del idioma o la religión, sino qué, los pueblos originarios no entran en las estructuras lógicas,

[9] *Ibid.*, 291a.

biológicas, religiosas y estéticas de Europa. Para la cultura de los pueblos originarios ante los ojos de los extranjeros – inclusive, alguno que otro paisano – no tiene esta condición sobre lo bello, sino más bien, una visión de fealdad y monstruosidad. Por ello, O'Gorman es clave en este estudio, ya que con él nos daremos cuenta que vemos nuestra historia, nuestra cosmovisión de los pueblos originarios y nuestro arte indígena con miedo, fealdad y repudio, cosa que en el pasado era la representación de lo bello.

Para elaborar mejor esta idea, traigamos a cuenta a la diosa Venus, específicamente al fresco de Sandro Botticelli. Esta obra se ha vuelta famosa alrededor del mundo, la mayoría la ha visto en salas de arte, folleto, películas, series, etc. Lo peculiar de esta obra, al menos desde una primera instancia, la gente no dudaría en decir que es una obra de arte, que es bella a la vista y nadie podría en duda si es o no es bella, por otro lado, O'Gorman trabaja con el monolito de la Coatlicue, la deidad de la fertilidad de los mexicas ¿Por qué poner a estas dos representaciones a cuestión?

Pues bien, con la Venus, podríamos decir que es bella por los elementos que la adornan, los ideales que representa, lo adecuado que es su composición y agregaríamos lo referencial que es en la poética y la plástica. Sin embargo, cuando usted ve lo colosal de la Coatlicue, se espantaría al verla, no le daría forma humana, llegaría a la conclusión que es fea, horrorosa, monstruosa y satánica[10], por eso, he aquí la importancia

[10] Téngase en cuenta su situación histórica, el 13 de agosto de 1790, fue hallada en la plaza mayor de la Ciudad de México. Fue interpretada como una figura monstruosa y sanguinaria, lo que llevó a que fuera enterrada y desenterrada varias ocasiones.

de Edmundo O'Gorman, ya que, con su concepción de lo monstruoso, nos cambia la percepción:

> Lo monstruoso tiene para nosotros un sentido inmediato que lo acerca a la fealdad: indicio de primer orden del grado en que estamos dominados por el sentimiento perfilado y neto de la belleza antigua. Pero en rigor, lo monstruoso tiene un significado primario de portentoso, de prodigioso y fundamentalmente de lo que está fuera del orden natural. Algo que está fuera del orden natural es una monstruosidad, no es necesariamente una fealdad, excepto para quienes todo lo que no está dentro de lo que conciben como el orden natural es por esencia feo.[11]

Edmundo O'Gorman nos regresó a nuestro suelo, con lo dicho al final, todas aquellas personas que no han mirado la tierra compartida con nuestros pueblos originarios son esas mismas personas que cuando se observa a cualquier deidad del mundo prehispánico se les hace monstruoso, pues su visión de lo bello no tiene sentido lógico y biológico, al ver las deformidades, serpientes, colmillos, en una representación tan reconfortante como la maternidad en la Coatlicue, es normal que se le piense como monstruosa.

Tanto Venus como Coatlicue, comparten símbolos: la fertilidad, la maternidad, para el otro continente, el cuerpo de una mujer blanca, desnuda, con cabello rojizo, cadera abultada y un ceno expuesto, es lo adecuado para representar la fertilidad. Por el otro lado, tenemos a la Coatlicue sin un cuerpo humano, a primera vista, notamos calaveras, serpientes, garras y col-

[11] Edmundo O'Gorman, *El arte o de la monstruosidad y otros escritos*, México, Editorial Joaquin Mortiz/Planeta Mexicana, 2002, p. 87.

millos, no sabemos dónde empieza la cabeza o cuáles son sus brazos y piernas, sea cual fuere la composición, es el símbolo máximo de la dualidad entre la vida y la muerte, la fertilidad y el cultivo; increíblemente, fue justamente la Coatlicue la que dio un simbolismo tan fuerte, que hoy en día es considerada como la Virgen de Guadalupe por la cercanía profunda, principalmente, por su rol como madres protectoras de un dios salvador en este caso Huitzilopochtli y Jesús.

Tal vez, México se sienta más cómodo que lo vean como el arte gótico, "El arte gótico, con sus quimeras, sus gárgolas, su fauna y su flora fantásticas, es un arte de la fealdad, es un arte bellamente mitológico."[12] El arte mexicano es monstruoso, en su sensibilidad no busca la inspiración de lo bello, sino el impacto del asombro, la estética mexicana rompe toda lógica, en un primer impacto para el esteta, notara que no hay orden, adecuaciones, en México reluce el maximalismo y no un minimalismo, una exageración de nuestra arquitectura churriguera[13], para México: "El arte vendría a ser como la verdad revelada de nuestro trasfondo mítico"[14].

Azul Peltre

Descendiendo a nuestro México actual, la estética mexicana tiene una resistencia contra la estética extranjera. La moda y las tendencias en redes sociales dictaminan que "Menos es más" – Minimalismo –, colores como el blanco, beige y el gris, son el estatus económico de belleza predilecta. Mientras que en los países latinos y principalmente México, la estética es un des-

[12] *Ibid*., p. 88.
[13] *Ibid*., p. 88.
[14] *Ibid*., p. 87.

bordamiento de colores intensos, dónde "Más es más" ocasionando que no se tenga un orden en los espacios, quebrando toda lógica de aquellos que piensan en mínimo. Ese maximalismo no es una exageración, sino que es familia, memoria, historia, legado, reliquia, tradición y una zona de habitad viva.

El azul peltre, justamente, es el interés de este texto para abordar esta problemática. La cuchara de azul peltre que se encuentra en los cajones de las alacenas o las ollas y pocillos de atole y frijoles que llenan espacios vacíos en nuestras paredes, son una reliquia de los hogares mexicanos. El azul peltre es un fenómeno especial, es un objeto que esta ahí, que siempre lo ha estado, nadie sabe a ciencia cierta el origen de como llego, donde la mayoría de los casos es una cuchara despostillada con tonos negrizos que integran su temporalidad. Aparece como "lo que estaba en la mesa de la abuela". Su aparecer está teñido de una atmósfera de hogar, de resistencia y de cierta rudeza elegante.

La cuchara de platón nos explica lo útil y adecuado, ¿A caso una cuchara de azul peltre despostillada sea la receta secreta de los frijoles y atoles de nuestras abuelas? Sí es el caso, aprobaríamos un atributo de lo bello a lo socrático: "Lo útil". Contemplar una cuchara azul peltre seria tal vez un error filosófico y estético, pero ¿Por qué abunda en los hogares mexicanos? Tal vez el Azul Peltre no estaba en el objeto, sino en la intención histórica de la cultura mexicana que lo reclamó para sí.

Cuando se nos aparece el azul peltre en nuestra cocina, mercados, taquerías, oh fonditas, no vemos un color de metal esmaltado; tal vez, estamos descubriendo un acto de voluntad histórica, el pueblo mexicano

por accidente decidió que ese azul le partencia, y al hacerlo, invento un símbolo.

El azul peltre, tiene también esta condición de fealdad monstruosa, que solo se entiende en el pueblo de México, pues no entra en lo lineal de la estética minimalista de los extranjeros. A estas falacias de autoridad, de que un color de un estatus económico y de belleza, que pretende influenciar a sociedades ah como deben vivir, provoca el mal de las clases sociales. La gentrificación es uno de ellos, donde básicamente excluye a la cultura local de sus viviendas con precios exorbitantes, provocando daños colaterales cómo cambiar las costumbres y excluir a las personas locales, por tal motivo, el azul peltre se convierte en un color de resistencia.

Las feminosas de la Más Draga, vieron lo que un filósofo o filosofa no lograron ver en México. En su Temporada 6 del capitulo 7 se titula: "La más azul peltre" su descripción, sus creaciones con el color, la utilería de esos metales y utensilios de cocina en su representación desbordada de maximalismo, retrataron la costumbre y la vivencia mexicana como nunca. Las formas de hacer filosofía están cambiando, la filosofía en México no se encuentra en un sentido estricto en el canon de la filosofía universal, tratados filosóficos o ensayos. Guillermo Hurtado y José Manuel Cuéllar nos han mostrado que nuestra filosofía está en: Cartas, diarios, revistas y fotografías, pero también, están en: La música, la danza, la lucha libre, la comida… El drag.

Y si el punto no ha sido del todo claro, ya Antonio Caso, Samuel Ramos y Carmen Rovira han repetido en varias ocasiones a sus lectores que la filosofía debía tener siempre una actitud crítica desde el suelo mexicano. Estas feminosas no necesitaron leer a *Hipias Mayor* de

Platón, el *Perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos o el *Laberinto de la Soledad* de Octavio Paz, ellas no hablaron de estética o de filosofía, pero eso sí, hicieron lo que se nos aconseja en la filosofía mexicana: Piensa en tu contexto, en tu cultura, en tu costumbre, piensa a México desde y para México.

¡Muchas Gracias!

Bibliografía

O'Gorman, Edmundo, *El arte o de la monstruosidad y otros escritos*, México, Editorial Joaquin Mortiz/ Planeta Mexicana, 2002.

Palazon, Rosa María, *La estética en Mexico. Siglo XX. Diálogos entre filósofos*, México, FCE, 2006.

Platón, *Hipias Mayor*. Traducción de Julio Calonge Ruiz, Gredos, 2018.

Zagal, Héctor, *Virtudes. La trama de la felicidad según Aristóteles*, México, Ariel, 2019.

Zea, Leopoldo "El ser del mexicano", *México en la Cultura*, *Novedades*, núm. 40, 6 de noviembre de 1949.

ESTÉTICA Y EDUCACIÓN. CRÍTICA AL PROYECTO EDUCATIVO Y POLÍTICO DE JOHN DEWEY SEGÚN LOS CRITERIOS DE LA EDUCACIÓN ESTÉTICA DE JOSÉ VASCONCELOS

Rodolfo Isaac Cisneros Contreras[1]

En este escrito se hace un esbozo y se presentan algunas ideas sobre los puntos de encuentro y de quiebre así como se presentan algunas convergencias y divergencias entre dos filósofos, ambos educadores a su vez, uno mexicano y uno norteamericano que a inicios del siglo pasado expusieron ideas en torno a la filosofía de la educación y en torno a la política y su realización en los hombres, es decir, en la construcción de ciudadanía, que luego marcarían a fuego el futuro de ambas disciplinas -filosofía y educación- en sus respectivos países, a saber, José Vasconcelos (1882- 1959) y John Dewey (1859- 1952). Para ello, el eje articulador será a partir de algunos planteamientos de cada uno de los pensadores en torno a la técnica, por lado de Dewey, y de la estética por el lado de José Vasconcelos, si bien nuestra

[1] Profesor de teoría, historia y filosofía de la educación en la Facultad de Filosofía y Letras y en la Facultad de Estudios Superiores Aragón, ambas de la UNAM. Es doctor en pedagogía y licenciado en filosofía. Actualmente es editor de la revista *Ixtli*, órgano de difusión de la Asociación Latinoamericana de Filosofía de la Educación y cuenta con el reconocimiento de Candidato en el SNII.

balanza se inclina por el educador nacido en Oaxaca en uno de sus puntos centrales, a saber, el de entender a la educación como una metafísica.

En el libro publicado en España en el año de 1935 *De Robinson a Odiseo. Pedagogía estructurativa*, se encuentran elementos sobre los que construir una lectura en torno al pensamiento político, educativo y filosófico de Vasconcelos. Tal vez sea en ese libro, de hecho, en el que se encuentre condensada su filosofía de la educación y su crítica a otras filosofías y a otras pedagogías, sustancialmente a John Dewey y a Jean-Jacques Rousseau. Lo complejo de llevar a cabo esta lectura es que hay que entender la postura educativa de Vasconcelos y a partir de ahí, comprender la manera en la que se van desenvolviendo sus ideas políticas y estéticas.

Vasconcelos inicia con una férrea crítica a lo que parece está de moda a inicios del siglo pasado en el campo de la educación, y no solo en México sino en gran parte de las sociedades occidentales, a saber, la denominada Escuela nueva. En sus filas se puede encontrar a filósofos y educadores como Jean-Jacques Rousseau y John Dewey, aunque también a educadores como María Montessori, Claparède, Decroly, etc., en todo caso, Vasconcelos empleará una considerable cantidad de energía en criticarlos fuertemente. ¿De dónde el descontento de Vasconcelos por la llamada Escuela nueva y por el cultivo de la técnica y la mecanización, repetitividad del trabajo del hombre en aras del progreso que el educador nacido en Oaxaca encuentra en la filosofía y la educación de John Dewey?

Para el autor de *La raza cósmica* el motor de la historia y del progreso es la cultura, los altos valores que mueven hacia la perfección, o, como lo recupera a

partir de su interés e inclinación por Henri Bergson, el movimiento materializable en atención a la vida (Bergson, 2012). La cultura es para Vasconcelos, pues, el impulso vital -esta lectura sostiene que sí se trata de un vitalismo el de Vasconcelos-, por medio del cual la parte y el todo, el individuo y la totalidad sufren una transformación de su esencia, es decir, cabe la libertad de movimiento en y por la cultura y lo que Vasconcelos llamó el "poder espiritual". Para Vasconcelos la metafísica condensa en sí más logros educativos y políticos que la ciencia y el supuesto progreso técnico al que conduce el método científico.[2]

Afirma: "Poder espiritual: con él construimos el andamiaje de la cultura, el mundo de la ilusión que precisamos, tal y como el pez necesita el agua y el ave el viento. Y este poder de crear ilusión, de construir valo-

[2] En el libro de John Skirius *José Vasconcelos y la cruzada de 1929* podemos leer lo siguiente: "Pero en Vasconcelos seguía firme el empeño de la fantasía de rebasar la esfera, siempre en expansión, de la ciencia. Su experiencia del vuelo sólo aguzaba su deseo de subir todavía más arriba cuando estaba revisando una parte de su Tratado de metafísica. Mientras los sucesos externos, reales, no se dieran con facilidad instantánea con que su mente los imaginaba, consideraría la ciencia una tosca caricatura de su fantasía. Y así imaginaba la sonrisa condescendiente del que inventó la fábula oriental de la alfombra mágica si se hallara frente a un brillante aeroplano nuevo. El hombre en vuelo no era una idea nueva". Skirius, John. *José Vasconcelos y la cruzada de 1929*. P. 38. Ahora se presenta la siguiente cita tomada del libro de Sidney Hook: "El corazón de la filosofía social de Dewey consiste en la propuesta de sustituir los modos actualmente existentes de al autoridad social por al autoridad del método cientifico. (…). El método científico es la única fuente fiable de autoridad a la hora de resolver conflictos en torno a las creencias sobre la naturaleza del mundo físico, esto, pocos habrán que lo pongan en duda". Hook, Sidney. *John Dewey. Semblanza intelectual*. P. 112.

res inmateriales, es lo que nos singulariza en el cosmos (…) Nosotros trasmutamos nuestra esencia" (Vasconcelos. Robinson. p. 17). La idea de estética vasconcelista está anclada en una defensa, una apología de la cultura de los clásicos y, en esa misma medida, exige de los ciudadanos la fuerza necesaria para mutar nuestra esencia, es decir, llegar a ser lo que se es única e inexorablemente por la cultura y la educación, es decir, por principios metafísicos. En esa trasmutación, los hombres pueden verse desviados e incitados por flaquezas propias de la debilidad humana, como son las pasiones y los intereses inmediatos de la corporalidad y el deseo, empero, existe la forma en la cual sobreponerse a ello, de lograr la realización de los grandes valores, de valores intempestivos. La escuela se vuelve entonces el espacio para que extraer las ilusiones y la fantasía del niño como potencializadores de realización ulterior de una realidad real pero aún con carácter de virtual. Es decir, nunca antes de Vasconcelos se había concebido de forma tan extraordinaria a la cultura de los clásicos y a la metafísica como los verdaderos impulsadores del progreso humano, que debería ser construido en una sabiduría divina y en la disciplina del pensamiento comprometido.

Con ello se pretende exponer con claridad supina que los intereses estéticos, éticos, y político-educativos de Vasconcelos son todos ellos metafísicos, dicho de otra manera, al ser la conducción de la realización de la idea de hombre metafísica, no podría hallarse en la finitud o la temporalidad.[3]

[3] La crítica a Dewey y a Rousseau se encuentra en franca oposición frente a la inclinación de Vasconcelos por Nietzsche y Schopenhauer. De este último se puede traer a colación su pensamiento metafísico expresado en una estética, tal como podría considerarse

Dicho eso, la educación tiene que ser la puesta en marcha de una metafísica, el mundo de la eternidad marcar el ritmo y establecer la armonía de las prácticas educativas. Sostiene Vasconcelos:

> El educador ha de tener en cuenta entonces que, tras de ciertos cuidados como de planta y tomando en cuenta las precauciones a que obliga la naturaleza animal, el niño ha de ser manejado como una porción de la sustancia radiante del espíritu. Por tanto, como una posibilidad de maravillosas e inesperadas fulguraciones. He aquí una versión sumaria y provisional de la metafísica que ha de guiarnos. Toda pedagogía, según se sabe, es la puesta en acción de alguna metafísica.[4]

La afirmación de Vasconcelos es reveladora por dejar ver el horizonte filosófico en el que se coloca y, en consecuencia, la meta a la que se encamina la educación, que toda pedagogía es la puesta en acción de una metafísica. En esta interpretación, la herencia de la metafísica schopenhaueriana-nietzscheana es diáfana,

---

que es exactamente el pensamiento vasconcelista, en ese sentido, la Filosofía de la educación de Vasconcelos es una Metafísica de la estética que rechaza el método científico como única vía para el progreso de una sociedad concreta. Martha Robles, en su libro *Entre el poder y las letras. Vasconcelos en sus memorias* también defiende la tesis aquí expuesta, a saber, la de la apología vasconcelista de una metafísica y del espíritu griego frente al método científico bajo la forma del positivismo, afirma Robles: "La defensa del libre albedrío fue el primer conecpto opositor al predominio cientificista de la vida mexicana. No deja de llamar la atención el hecho de que fuese un argumento de la teología, precisamente, el que encabezara su rescate de las humanidades cuyas bases provenían del antiguo espíritu griego. Robles, Martha. *Entre el poder y las letras. Vasconcelos en sus memorias*. p. 15.

[4] Vasconcelos, José. *De Robinson a Odiseo. Pedagogía estructurativa*. p. 18.

y, aunado a ello, será más fácil percatarse cómo es que desde ahí se coloca en contra de la visión pragmatista del mundo de John Dewey[5] y la denominada escuela nueva, que, como se sabe, se inspira en Jean-Jacques Rousseau.

Quisiera retomar en este momento algo de los escritos de juventud de Nietzsche, cuando todavía se encuentra bajo la tutela de Wagner y Schopenhauer, y, de esa manera, encontrar las fuentes de las que bebió Vasconcelos y que lo llevan a una metafísica estética de la educación. Afirma Nietzsche en la *Tercera consideración intempestiva. Schopenhauer como educador*:

> Porque tu verdadera esencia no yace oculta en lo hondo de ti, sino inmensamente por encima de ti o, cuando menos, por encima de lo que usualmente consideras tu yo. Tus verdaderos educadores y formadores te revelan lo que es el genuino sentido originario y la materia básica de tu ser, algo en absoluto susceptible de ser educado ni formado, pero, en cualquier caso, difícilmente accesible, apretado, paralizado: tus educadores no pueden ser otra cosa que tus liberadores, la educación no es sino liberación.[6]

[5] El otro gran filósofo pragmatista norteamericano, Richard Rorty, entiende precisamente a los Estados Unidos como un país con una de las mejores sociedades históricamente y hoy en día, y ello dentro de un marco teórico inspirado en las ideas educativas, pragmatistas-democráticas de John Dewey: "Yo veo a los Estados Unidos como lo hicieron Whitman y Dewey, es decir, como un proyecto abierto a innumerables perspectivas democráticas. Creo que nuestro país, pese a sus vicios y atrocidades pasadas y presentes, y pese a su continua ansiedad por elegir tontos y truhanes para altos cargos, es un buen ejemplo del mejor tipo de sociedad inventada hasta el momento". Rorty, Richard. *Pragmatismo y política*. pp. 28-29.

[6] Nietzsche, Friedrich. *Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva.* p 29. Ahora bien, en una conferencia

Recuérdese ahora la cita de Vasconcelos en la que habla de la función del educador, en la que habla del niño "como una porción de la sustancia radiante del espíritu", y Nietzsche habla de la educación como liberación, de la trasformación de la verdadera esencia, que se encuentra, según dice, inmensamente por encima de uno; encontramos, pues, vínculos entre metafísica y educación. La aspiración humana es aristocrática desde la poesía de Píndaro, hasta Vasconcelos, pasando por Nietzsche y Schopenhauer, entonces ya se puede ver cómo es que la educación al servicio de la técnica y el método científico es pobre y fugaz. La fuerte apreciación por los altos ideales de la cultura frente a la cada vez más grande y expansiva visión técnica, mecánica e instrumental de la vida se hace nuevamente explícita en la perspectiva vasconcelista. Para él la educación no puede terminar en un saber hacer, en una escuela o un Estado técnico, es decir, al servicio de la utilidad inmediata. Por el contrario, tenemos que todos los agentes que participan del proceso de la herencia cultural y de la creación de un estado esteta, como son el alumno, el maestro, la escuela misma y la elección y orden estructurativa de los contenidos, deben apuntar hacia un estado de puro goce y placer estético, es decir, a una

---

dictada por Vasconcelos al Ateneo de la juventud en 1910, dice lo siguiente: "(…) Nietzsche, el apóstol de la grandeza, no era traducido del alemán y en México se sustituía el fanatismo de la religión por otro más de acuerdo con los tiempos y que significó un progreso, el de la ciencia interpretada positivamente. Amigos míos, es indigno de mi enseñanza quien acata servilmente una doctrina; soy un libertador de corazones; mi razón puede no ser vuestra razón: aprended de mí el vuelo del águila". José Vasconcelos, "Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas". (Conferencia dictada en el Ateneo de la Juventud en el año 1910), *Escritos de juventud*. T, I. Libreros mexicanos unidos. En Robles, Martha. *Op. Cit.*

experiencia o forma de sentir el mundo. Hay que considerar que solo así la educación es liberación. Tanto en el joven Nietzsche, todavía cercano a las tesis schopenhauerianas, como en José Vasconcelos, la acción liberadora de los males del mundo se da por el goce desinteresado de la experiencia estética.

Al respecto arguye Vasconcelos:

> Cuando el niño imagina hace arte, y cuando medita su fantasía levanta construcciones más hermosas que las de la ciencia del ingeniero. Y es necesario que el pedagogo no estorbe el fluir espontáneo de la conciencia artística. Y destruye, no solo obstruye, el sentido profundo del arte, la *pretensión pragmática* de convertir el gusto estético en una suerte de prolongación del trabajo industrial. El educador incontaminado del morbo pragmático pondrá al niño de lleno en el misterio de la melodía, le empapará de su mensaje claro, dejándole pensativo y temblante de indecisión. Dejad que el prodigio estremezca las almas.[7]

La discusión de Vasconcelos con el pragmatismo atraviesa sagitalmente su obra, pues lo rechaza completamente, debido, entre otras cosas, a su corta y utilitaria visión del mundo.[8] Aquello que llama Vasconcelos conciencia artística, que, dicho sea de paso, hay que ligar

[7] Vasconcelos, José. *De Robinson a Odiseo. Pedagogía estructurativa*. p. 67. Las cursivas son mías.

[8] En una discusión más actual del tema, Richard Rorty actualiza a Dewey y lo opone con críticos de la sociedad norteamericana, como Foucault y Nandy: "Foucault y Nandy ven al occidente moderno como una sociedad panóptica en la que la individualidad y la racionalidad, se están convirtiendo en cada vez más imposibles. Dewey, por el contrario, ve el aumento del ocio, la riqueza y la seguridad que existen en las sociedades tencnológicas convirtiendo en paitaniamente más fáciles la inividualidd y la racionalidad". Rorty, Richard. *Op.Cit*. p. 28. Resulta muy interesante la manera

a otro de sus conceptos, el de la salud de la conciencia, obedece a la exaltación del valor creativo y creador de la imaginación en detrimento del trabajo industrial. Digamos que mientras el ideal de hombre de John Dewey es el trabajador disfrazado de ciudadano, el de Vasconcelos es el del niño artista, el niño creador, es decir, el ideal en el que se llega a un Estado esteta o monismo estético.[9]

La moneda está en el aire, estética vasconcelista o pragmatismo norteamericano, educación para la salud de la conciencia que solo es realizable por la conciencia estética, o educación para el trabajo[10], lo que implicaría la industrialización de la educación. La estética vasconcelista conduce, traza un puente para que el Estado se corone en la educación que prioriza las especulaciones superiores del pensamiento.

La energía y la voluntad del niño son un binomio indisoluble pero irreductible el uno al otro, es decir, son congénitos, y es así, porque detrás de ellos se puede encontrar a Bergson como fuente para entender la energía[11], y Nietzsche para entender la voluntad, y todo ello para si no atacar la educación y visión pragmatista, si para criticarla y señalar sus alcances y límites educativo y políticos. Afirma Vasconcelos que:

> En los mismos Estados Unidos todas las personas inteligentes se oponen al tipo medio que, cual mala vegetación, está

---

en la que Rorty defiende el pragmatismo de Dewey frente a casi el total de la filosofía llamada continental.

[9] Véase José Vasconcelos *El monismo estético.*

[10] Véase al respecto "Escuelas de Método" y "Lo social y lo moral". En Dewey, John. *Democracia y educación.*

[11] *Cfr*. "La conciencia y la vida". En Bergson, Henri. *La energía espiritual*.

> produciendo el maquinismo.[12]Y en autores yanquis donde aprendemos a compadecer al individuo, asombrado desde niño al uso exclusivamente pragmático de sus energías, ocupadas las manos; pero luego, a la hora del ocio, inepto para usar la voluntad. No sabe estarse sentado a la sombra del árbol, disfrutando las bendiciones de la soledad. Perdido el don del juego tampoco acierta a meditar. Quebrantado por la educación, desintegrado interiormente por la misma técnica que le ocupa las horas, representa el modelo contrario de lo que debe producir la escuela.[13]

Lo nodal aquí, es que Vasconcelos nos recuerda que para pensar la función y la constitución del Estado, hay que pensar en la tarea de la escuela en ello, y a diferencia de la visión de Dewey, hegemónica en la primera mitad del siglo XX, aunque con influencia fuerte hasta nuestro días, rechaza la reducción de la enseñanza para la acción o la educación para el trabajo, creyendo que la finalidad del hombre en el siglo XX se puede resumir en ser eficaz. ¿Pero qué dice Dewey al respecto? En su libro *La escuela y la sociedad* podemos leer lo siguiente:

> Mediante las ocupaciones ha hecho la humanidad sus progresos históricos y políticos. Mediante las ocupaciones se ha desenvuelto la interpretación intelectual y emotiva de la naturaleza. Mediante lo que hacemos en el mundo, podemos comprender su significación y medir su valor. En términos pedagógicos, esto significa que esas ocupaciones

[12] Vasconcelos sí tuvo conocimiento cercano con la educación norteamericana, ya que fue profesor en varias universidades de Estados Unidos, principalmente en Chicago. Al respecto puede leerse "Hacia el nuevo humanismo". En Robles, Martha. *Op. Cit*. Y "La tormenta" En Vasconcelos, José. *Hombre, educador y candidato*.

[13] Vasconcelos, José. *De Robinson a Odiseo. Pedagogía estructurativa*. p. 20.

> en la escuela no deben ser expedientes prácticos o modos rutinarios de empleo, sin representar la adquisición de una mayor habilidad técnica como cocineras, costureras o carpinteros, sino centros activos de manejos científicos de los materiales y procesos naturales, puntos de partida desde los que el niño será llevado a la realización del desenvolvimiento histórico del hombre.[14]

Tal y como se ve en la cita del afamado libro de Dewey, este creía que el manejo de materiales, "manejo científico", podría llevar al niño al desenvolvimiento histórico del hombre. De alguna manera, los progresos históricos y políticos son, para Dewey, gracias a las ocupaciones. Precisamente por ello el filósofo y educador mexicano ve en toda esa filosofía pragmatista progresista un peligro, el de reducir la educación y a la humanidad al trabajo, a mantenerse ocupados. Ahora bien, como es notorio, viene la pregunta desde el fondo de la visión metafísica del mundo que tiene Vasconcelos ¿Cuál es el lugar del arte y la estética? ¿son las ocupaciones y el manejo de materiales y procesos naturales las condiciones inexorables para el progreso de la humanidad? Claramente para Vasconcelos, y en franca oposición se sustenta en que es el arte, la estética, lo única vía ennoblecedora de la humanidad.

La ideología progresista, entonces, lleva a cabo una vivisección espiritual en pos de la técnica y la razón instrumental. "Conviene pues adoptar el método más sencillo para poner al alumno con la verdad ya adquirida, eludiendo hasta donde es posible el tecnicismo

[14] Dewey, John. *La escuela y la sociedad*. pp. 56-57.

profesional que no hace sino recargar inútilmente el acervo científico y volverlo pedante".[15]

Avanzar por el camino de la técnica, del *agere*, es desviarse del objetivo esencial, el *intelligere*, empero, para la realización del *inteligere*, es preciso refinar, ennoblecer el espíritu, es decir, estetizar la existencia.

La finalidad de la educación estética en binomio con el *inteligere*, es, pues, provocar el desenvolvimiento y la potencialidad del ennoblecimiento del espíritu, es decir, *ser en la belleza*.

> Aunque el intelectualista imagine que el intelligere basta para la estética, no cabe duda que hay en el arte maneras específicas de conocimiento: el ritmo y la melodía, la dicha y el pavor, modalidades emotivas comparables a las ideas del intelectualismo pero dotadas de ley propia. Un nuevo método pedagógico os impone por lo mismo el arte. No un simple cambio de disciplina, sino una diferente manera de abordar la realidad específica que se contiene en la gran división de lo estético. (…) El arte no conviene ni invita al aprovechamiento , no persuade ni inquieta el sentido de responsabilidad: simplemente fascina, y engendra dicha.[16]

Para salvarse de la ruindad de lo mecánico y la falta de creencia en los altos valores, Vasconcelos proyecta un criterio que ya no es utilitario, sino estético, y el propósito deja de ser un simple hacer para convertirse en *goce de la acción de belleza.*

Bibliografía

[15] Vasconcelos, José. *De Robinson a Odiseo. Pedagogía estructurativa*. p. 29.

[16] *Ibídem*. p. 46.

Bergson, Henri. *La energía espiritual*. Cactus. Buenos Aires. 2024.

Dewey, John. *Democracia y educación*. Ediciones Morata. Madrid. 1998.

_____ *La escuela y la sociedad*. Editorial Francisco Beltrán. Madrid. 1929.

Hook, Sidney. *John Dewey. Semblanza intelectual*. Paidós. Barcelona. 2000.

Nietzsche, Friedrich. *Schopenhauer como educador*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2000.

Ramos, Samuel. *Obras completas*. T. I El colegio nacional. México.

_____ *Obras completas*. T. II. El colegio nacional. México.

Robles, Martha. *Entre el poder y las leras. Vasconcelos en sus memorias*. Fondo de Cultura Económica. México. 1989.

Rojas Garcidueñas, José. *El ateneo de la juventud y la revolución*. Biblioteca del Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana. México. 1979.

Rorty, Richard. *Pragmatismo y política*. Paidós. Barcelona. 1998.

Skirius, John. *José Vasconcelos y la cruzada de 1929*. Siglo XXI editores. México. 2008.

Vasconcelos, José. *De Robinson a Odiseo. Pedagogía estructurativa*. Editorial Trillas. México. 2009.

_____ *Hombre, educador y candidato*. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 1998.

_____ *El monismo estético*. Ensayos. Editorial Trillas. México. 2017.

_____ *Manual de filosofía*. Editorial Trillas. México. 2009.

LA DERROTABILIDAD DEL DERECHO Y EL DERECHO A VIVIR LIBRES DE RIESGOS NUCLEARES (ALEGATO CONTRA LOS NUCLEÓCRATAS)

Javier Esquivel Pérez (1941-1992) y Agustín Pérez Carrillo (1942-2009)

Javier Ortiz Flores

El objetivo de este trabajo es explicar ciertas ideas de Javier Esquivel Pérez y de Agustín Pérez Carrillo, filósofos del derecho mexicanos que vivieron en la segunda mitad del siglo XX. Además de que fueron contemporáneos, sus biografías intelectuales presentan algunos rasgos comunes: en primer lugar, ambos fueron académicos. Javier Esquivel fue profesor de filosofía del derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) e investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, al paso que Agustín Pérez Carrillo fue profesor de filosofía del derecho en la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Azcapotzalco. En segundo lugar, la obra tanto de Esquivel como de Pérez Carrillo –además de los filósofos del derecho, como Hart, Ross y Dworkin– se orientó por la mejor filosofía general de su época; conocieron el trabajo de filósofos, como Wittgenstein, Kuhn y Moulines. En tercer lugar, ambos filósofos supieron combinar rigor intelectual con un decidido compromiso social. Aunque la obra de los dos

es sumamente rica e incluye diversas áreas, tales como la filosofía política,[1] la ética, la teoría del derecho, los modelos legislativos,[2] el foco de mi atención sobre su trabajo se concentra en sus aportaciones a la discusión, en la esfera pública, de asuntos que impactan a las personas y a la sociedad en general. Sus ideas se inscriben dentro del pensamiento filosófico mexicano del siglo XX.

Esquivel y Pérez Carrillo son filósofos del derecho comprometidos con la vida pública, ya que, mediante argumentaciones sólidas, en mi concepto, criticaron implacablemente decisiones de las autoridades. La importancia de abordar tales planteamientos radica, a mi juicio, no solo en que muestra el compromiso social de ambos filósofos, sino también en que incidieron directamente en el debate público de nuestro país, argumentando en favor de que las decisiones objeto de crítica eran opuestas a la filosofía de la Constitución,[3] destacadamente las exigencias de tutelar los derechos humanos, respetar el principio del Estado de derecho, la división de poderes y la imparcialidad judicial.

He seleccionado los siguientes temas del pensamiento de los dos filósofos. En primer lugar, del pen-

[1] Por ejemplo, de Esquivel véase Javier Esquivel, *Racionalidad jurídica, moral y política*, 2ª. ed., Biblioteca de ética, filosofía del derecho y política, Fontamara, México, 2001.

[2] Por ejemplo, de Pérez Carrillo véase Agustín Pérez Carrillo, *Inconstitucionalidad del delito de aborto. Un esquema de toma de decisión*, Universidad Autónoma Metropolita-Azcapotzalco, 1985.

[3] Tomo la expresión "filosofía de la Constitución" de Gargarella y Alegre. Roberto Gargarella y Marcelo Alegre, "La filosofía de la Constitución es contraria a la del gobierno", *La Nación*, 2 de enero de 2026.

samiento de Pérez Carrillo, abordaré sus ideas sobre la derrotabilidad del derecho.[4] De entre los diferentes casos de la derrotabilidad del derecho que Pérez Carrillo examina, abordaré el siguiente: el decreto por el que se reformó la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en lo que concierne a la estructura, competencias y funcionamiento del Poder Judicial de la Federación, publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 31 de diciembre de 1994,[5] en virtud del cual, entre otros aspectos, el órgano reformador de la Constitución redujo el número de ministras y ministros de la Suprema Corte de Justicia de la Nación de 21 numerarios y cinco supernumerarios a 11 personas ministras y determinó, en una disposición transitoria, la jubilación forzosa de ministras y ministros de la Corte.

En segundo lugar, examinaré la crítica de Javier Esquivel (y de Armando Morones, coautor con Esquivel del libro *Laguna Verde. La contribución de México al holocausto pacífico*)[6] a la instalación y puesta en funcionamiento de la planta nucleoeléctrica de Laguna Verde, en el municipio de Alto Lucero de Gutiérrez Barrios, en el Estado de Veracruz. En esa obra, Esquivel y Morones refutan los argumentos de los que denominan los "nucleócratas" en favor del uso pacífico de la energía nuclear, particularmente para generar electricidad.

[4] Agustín Pérez Carrillo, *La derrotabilidad del derecho*, Biblioteca de ética, filosofía del derecho y política, Fontamara, México, 2003.

[5] México, *Diario Oficial de la Federación*, 31 de diciembre de 1994.

[6] Javier Esquivel y Armando Morones, *Laguna Verde. La contribución de México al holocausto pacífico,* Ediciones El Caballito, México, 1987. Es una obra escrita conjuntamente.

La derrotabilidad del derecho

Pérez Carrillo sostiene que la derrotabilidad del derecho es un fenómeno originado por diversos factores en que el derecho –como técnica para guiar la conducta de las personas o como una institución que constituye razones para actuar– es una patología que trae aparejadas dudas acerca de la función asignada al derecho y, en el caso extremo, éste deja de cumplir su cometido de guiar el comportamiento.[7] Es un problema grave para la filosofía del derecho y la práctica jurídica que, dice Pérez Carrillo, puede originarse:

> …por engaño, por abuso de poder, por clandestinidad, por manipulación, por mentiras; también cuando la legalidad formal encubre decisiones alejadas de las normas jurídicas; cuando la defensa del principio del Estado de derecho, entendido de manera estrecha como legalidad, adorna el discurso político y una de sus consecuencias es que los derechos humanos se violan de manera permanente, sistemática y generalizada y se advierte la defensa del derecho a través de argumentos absurdos o en función de la urgencia de resolver problemas.[8]

Afirma que cuando este fenómeno se presenta ya no se siguen las reglas del derecho y el derecho es derrotado. Pérez Carrillo usa el término "derrotabilidad" de una forma peculiar. El término "derrotabilidad" del derecho es ambiguo. Sin embargo, parece ser que, en la teoría del derecho, algunos autores comparten la idea de que la derrotabilidad del derecho es un tipo de indeterminación lingüística, distinto de la vaguedad o de la ambigüedad, que consiste en el hecho de que las nor-

[7] Agustín Pérez Carrillo, *La derrotabilidad del derecho*, *cit*, p. 33.

[8] *Ibid*., p. 34.

mas jurídicas tienen excepciones implícitas.[9] Así, algunas normas jurídicas son derrotables en este sentido. No entraré aquí a discutir esta cuestión.[10] Con todo, el uso del término "derrotabilidad", tal como lo emplea Pérez Carrillo, alude, en la forma más radical que el fenómeno puede tener, a una indeterminación de la norma jurídica consistente en la existencia de interpretaciones o aplicaciones opuestas en referencia a una misma disposición jurídica y un caso particular o conjunto de casos (difíciles).

Pérez Carrillo sostiene que la reforma constitucional de 1994 aprobada por el órgano reformador de la Constitución previsto en el artículo 135 de la Constitución Federal,[11] al disponer la jubilación forzosa de todas y todos los ministros de la Suprema Corte, si bien es cierto que se realizó por el órgano competente para reformar o adicionar la Constitución, es decir, el órgano revisor, también lo es que vulneró el principio de legalidad (comprendido correctamente), esto es, lo hizo sin atribuciones, violando los derechos humanos de los sujetos normativos, particularmente el principio de no retroactividad.

[9] Carlos Alchourrón, "Sobre derecho y lógica", *Isonomía* 13 (octubre de 2000), p. 24 y ss.

[10] Véase Juan Carlos Bayón, "Derrotabilidad, indeterminación del derecho y positivismo jurídico", *Isonomía* 13: 87-117.

[11] "Art. 135.- La presente Constitución puede ser adicionada o reformada. Para que las adiciones o reformas lleguen a ser parte de la misma, se requiere que el Congreso de la Unión, por el voto de las dos terceras partes de los individuos presentes, acuerden las reformas o adiciones, y que éstas sean aprobadas por la mayoría de las legislaturas de los Estados y de la Ciudad de México.

El Congreso de la Unión o la Comisión Permanente en su caso, harán el cómputo de los votos de las Legislaturas y la declaración de haber sido aprobadas las adiciones o reformas."

En relación con la validez de esta reforma constitucional, Pérez Carrillo considera que es un caso extremo de la derrotabilidad del derecho, en cuanto que se presentan dos posibles interpretaciones opuestas y, por tanto, mutuamente excluyentes:[12] la primera, según la cual el órgano revisor, al aprobar la reforma, actuó conforme a derecho en razón de su competencia para reformar la Constitución, siguiendo de ese modo el procedimiento establecido en el artículo 135 constitucional. En cambio, según la segunda interpretación, el artículo 135 no autoriza al órgano reformador a decidir, mediante normas transitorias (e individualizadas), una restricción, suspensión o excepción al derecho humano consistente en no aprobar o aplicar retroactivamente normas generales en perjuicio de persona alguna.

Pérez Carrillo se decanta por la segunda interpretación, en virtud, en esencia, de las siguientes razones.[13] Ciertamente, el artículo 135 constitucional no establece limitaciones expresas a la competencia del órgano revisor de la Constitución. Esto plantea la cuestión si dicho órgano puede válidamente modificar la Constitución de forma irrestricta o libérrima. La respuesta de Pérez Carrillo es categórica: no lo puede hacer a pesar de que la invocada norma constitucional no contenga limitaciones expresas, de conformidad con el principio del Estado de derecho de los regímenes democráticos y el principio de legalidad (entendido correctamente y no en forma restringida). Así, *v. g*., no podría válidamente restringir los derechos humanos ni derogar el principio de independencia judicial.

[12] Agustín Pérez Carrillo, *La derrotabilidad del derecho*, *cit*, p. 57.

[13] *Ibid*., pp. 59 y ss.

Así, argumenta Pérez Carrillo, puesto que el órgano revisor de la Constitución tiene límites en cuanto al alcance de su poder de reforma, entonces no puede válidamente –aun siguiendo el procedimiento formal de reforma– aprobar una modificación constitucional que implique una violación a cualquiera de los derechos humanos consagrados constitucionalmente. En la reforma constitucional comentada, arguye Pérez Carrillo, aun cuando el poder revisor siguió formalmente el procedimiento para modificar la Constitución Federal (en cuanto que la reforma fue aprobada por el Congreso de la Unión, por el voto de las dos terceras partes de los personas diputadas presentes, y por la mayoría de las legislaturas de las entidades federativas), se excedió en el ejercicio de sus atribuciones, ya que, mediante una disposición transitoria, dispuso, como se indicó, el retiro de las ministras y ministros, al entrar en vigor el decreto de reformas. La reforma vulneró así el derecho humano a no aprobar ni aplicar retroactivamente las normas constitucionales reformadas y sin que se haya modificado el artículo 14, primer párrafo, de la Constitución Federal que establece expresamente el derecho de seguridad jurídica de irretroactividad.[14] Además, se puede considerar que el retiro forzoso fue el equivalente funcional a una destitución injustificada, sin que

[14] "Art. 14.- A ninguna ley se dará efecto retroactivo en perjuicio de persona alguna." En torno a esta garantía, la Segunda Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación sostiene que significa que "las disposiciones contenidas en las leyes no deben aplicarse hacia el pasado, afectando hechos o situaciones que se presentaron antes de su vigencia, problema que se conoce también como conflicto de leyes en el tiempo". Asimismo, la Segunda Sala de la Corte ha determinado que la prohibición de que opere la retroactividad de una ley desfavorablemente se extiende a la legislatura, quien no debe expedir leyes retroactivas.

a las personas afectadas se les respetara su garantía de audiencia.

La Corte ha sostenido, reiteradamente, en un criterio jurisprudencial que data de la Quinta Época, que las reformas constitucionales no son impugnables por retroactividad, ya que deberán aplicarse retroactivamente, "a pesar del artículo 14 constitucional y que ello importe violación de garantía judicial alguna".[15] Este criterio no es válido, en mi concepto, puesto que el órgano revisor tiene límites jurídicos y, por ende, tiene que observar la garantía de la irretroactividad.

Es importante indicar que Pérez Carrillo observa –siguiendo a Raz–[16] que uno de los principales problemas con las normas jurídicas retroactivas radica en que, si el derecho guía la conducta mediante reglas preexistentes, si se aprueba una norma que rige hacia el pasado y que, por ende, no podía ser conocida por los sujetos normativos, entonces no podía ser una razón para actuar. En palabras de Pérez Carrillo:[17]

> La aplicación retroactiva de una disposición desconoce la virtud de la regla para regir la conducta; en efecto, sus destinatarios no pueden orientarse por una regla que no existía en el momento en que se presentaron los actos relevantes y es imposible seguir una regla sino se comprende el sentido de la misma en una forma de vida vigente; si la regla no existe en el mo-

[15] Tesis plenaria jurisprudencial 302 de rubro "RETROACTIVIDAD DE LA LEY, PRECEPTOS CONSTITUCIONALES NO SON IMPUGNABLES POR". Apéndice de 1995. Tomo I, Parte SCJN, p. 282. Registro digital: 389755.

[16] Véase Joseph Raz, *The Authority of Law. Essays on Law and Morality*, Oxford, Oxford University Press, p. 214.

[17] Agustín Pérez Carrillo, *La derrotabilidad del derecho*, *cit*, p. 63.

> mento oportuno es imposible que cumpla la función de guiar la conducta de las personas.

El argumento de Pérez Carrillo según el cual el órgano reformador de la Constitución es jurídicamente limitado[18] y la validez de las normas que apruebe no puede fundamentarse en el solo ejercicio de una norma competencial es, en mi concepto, sólido y contiene un importante hallazgo consistente en que el órgano revisor –a diferencia del poder constituyente–[19] es un poder constituido y está sujeto a la Constitución. Este argumento, si es válido como creo que lo es, es una premisa toral para argumentar en favor de la necesidad y legitimidad de controlar jurisdiccionalmente reformas constitucionales.

[18] En el Amparo en Revisión 186/2008 resuelto por el Tribunal Pleno de la Suprema Corte, en que fue ponente el ministro José Ramón Cossío Díaz, se determinó que no era posible admitir que la improcedencia del amparo contra un acto reformatorio de la Constitución fuera "notoria y manifiesta". En la sentencia se sostuvo la tesis de que el poder reformador de la constitución es un poder limitado constitucionalmente. En favor de esa conclusión se avanzó, entre otros, el siguiente argumento: en primer lugar, es necesario distinguir entre el órgano revisor o poder Reformador y el poder soberano del pueblo, ya que se rigen por principios distintos: el primero se regula por el principio jurídico de supremacía constitucional, mientras que el segundo se rige por el principio político de soberanía, y, en segundo lugar, el poder reformador es jurídicamente limitado.

[19] Al criticar la doctrina simple del soberano, Hart argumentó que, si bien el poder del soberano tiene límites, "no hay límites jurídicos al mismo". Hart, *The Concept of Law*, 3ª. ed., Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 66. Por implicación, un poder constituido, como el órgano reformador, tiene límites jurídicos.

El derecho a vivir libres de riesgos nucleares (alegato contra los nucleócratas)

El 26 de abril de 1986 tuvo lugar el accidente de Chernobil, el primer accidente más grave de la historia, clasificado en el nivel 7, el más alto, de acuerdo con la Escala Internacional de Sucesos Nucleares y Radiológicos (INES, por sus siglas en inglés),[20] caracterizado, en general, por la liberación grave de materiales radiactivos con amplios efectos en la salud y el medio ambiente, debido a la liberación externa de una fracción (4.7 %) considerable del inventario del núcleo del reactor.[21] La emisión total fue de 3 millones setecientos mil billones de beckereles,[22] una cantidad con 18 ceros, equivalente a más de 100 bombas atómicas del tipo de Hiroshima. La radiación liberada en Chernobil cubrió prácticamente toda Europa y sus nubes radioactivas,

[20] Consultable en: International Nuclear and Radiological Event Scale - Spanish.

[21] Como dicen Esquivel y Morones, el inventario de un reactor se considera el potencial de contaminación a partir de las probabilidades de que acontezca un accidente. Javier Esquivel y Armando Morones, *Laguna Verde. La contribución de México al holocausto pacífico, cit.* p. 141.

[22] El beckerel (Bq) es la unidad de medida que se utiliza generalmente para medir la radioactividad. Una actividad de 1 Bq significa una desintegración atómica por segundo. El número de beckereles señala cuántas emisiones de radiación se presentan por segundo en una determinada cantidad de materia. Javier Esquivel y Armando Morones, *Laguna Verde. La contribución de México al holocausto pacífico, cit.* p. 34.

aunque debilitadas, se extendieron por todo el hemisferio norte hasta Japón y Oregon.[23]

El 11 de marzo de 2011, en la central nuclear generadora de electricidad de Fukushima Daiichi, Japón, se registró otro accidente grave considerado también de clase 7, conforme a la INES.[24] Precedido por un gran terremoto y un tsunami, ha sido el peor accidente nuclear en una central nuclear desde el de Chernobil. El accidente provocó enormes repercusiones en los seres humanos. Miles de personas fueron evacuadas con motivo de la emisión de radionucléidos al medio ambiente.[25] Como dice el informe del director general de la Organización Internacional de Energía Atómica (OIEA) sobre el accidente, uno de los factores más importantes que contribuyeron al accidente fue la creencia extendida en el Japón de que "sus centrales nucleares eran tan seguras que un accidente de semejante magnitud era impensable".[26]

[23] Javier Esquivel y Armando Morones, *Laguna Verde. La contribución de México al holocausto pacífico, cit.* p. 55.

[24] Consultable en: International Nuclear and Radiological Event Scale - Spanish.

[25] Para entender que son los "radionucléidos", es necesario referirse a la radioactividad. Por "radioactividad" se entiende "la transformación espontánea de ciertos núcleos inestables en otros mediante la emisión de una cantidad de radiación. Los núcleos con esa propiedad se llaman radionucléidos y los elementos correspondientes se llaman radioactivos. En ese proceso, el núcleo se desintegra, perdiendo peso y logrando mayor estabilidad". Hay diversas formas básicas de *desintegración*, que dan origen a diversas formas correspondientes de radiación. Véase Javier Esquivel y Armando Morones, *Laguna Verde, cit., p. 16.*

[26] Consultable en: https://www-pub.iaea.org/mtcd/publications/pdf/supplementarymaterials/p1710/languages/spanish.pdf.

Javier Esquivel y Armando Morones desarrollan en su obra *Laguna Verde. La contribución de México al holocausto pacífico* un alegato filosófico y científico en contra de la decisión del gobierno federal de instalar y poner en funcionamiento la planta nucleoeléctrica de Laguna Verde (CNLV) para generar electricidad. Se trata de la única central nucleoeléctrica en nuestro país y su operación está a cargo de la Comisión Federal de Electricidad (CFE). Consta de dos unidades, cada una con capacidad de 810 MW (un megawatt es igual a un millón de watts): la primera inició sus operaciones en 1990 y la segunda en 1995. En 2024 aportó el 8.1 de toda la energía que la CFE provee al Sistema Eléctrico Nacional.[27] La CNLV funciona con agua de gran pureza que hierve en el interior del reactor BWR ("*boiling water reaction*), para generar el vapor que, al mover las turbinas del generador, produce electricidad.[28] De acuerdo con la CFE,[29] la CNLV genera electricidad limpia y costeable.

Al instalarse y poner en funcionamiento la CNLV, sostienen los autores,[30] los políticos y los "expertos", defensores del uso pacífico de la energía atómica, se arrogaron el derecho a tomar decisiones unilaterales y no democráticas que afectan los derechos de la ciudadanía y de las generaciones futuras. Los autores del libro pretenden reivindicar en favor de los "no expertos" y de la ciudadanía en general, el derecho a decidir sobre cuestiones decisivas, como son la vida, la salud y la se-

[27] Boletín oficial. Consultable en: Portal CFE.

[28] Boletín oficial. Consultable en:https://app.cfe.mx/Aplicaciones/OTROS/Boletines/boletin?i=8217.

[29] *Ibid.*

[30] Javier Esquivel y Armando Morones, *Laguna Verde. La contribución de México al holocausto pacífico, cit.* p. 10.

guridad, que afectan la vida de las personas y de las generaciones futuras.[31] El libro es un llamado para reasumir la decisión autónoma de moldear nuestras vidas.[32] Uno de sus objetivos centrales es ofrecer información general sobre los reactores y sus peligros, empleando la información disponible proveniente de diversos países occidentales, puesto que es un principio de la racionalidad que una decisión bien tomada entraña tener suficiente información que permita ponderar las razones en pro y en contra.[33]

Los autores desarrollan un "modelo de consecuencia" de un super máximo accidente concebible (MAC) que con alta probabilidad puede ocurrir en la planta de Laguna Verde.[34] El modelo comprende un grupo de parámetros que caracterizan el curso del accidente y un sistema dosimétrico que permite calcular sus efectos sobre la salud de la población expuesta a la radiación. De acuerdo con Esquivel y Morones, un super MAC daría como resultado una "catástrofe sin precedente en la República Mexicana". En particular, desarrollan un "modelo de cuña" que constituye un modelo simplificado de la dispersión atmosférica de los radionúclidos emitidos como resultado del *accidente de referencia*.[35] En este accidente se produce una liberación del inventario radioactivo en la misma proporción

[31] *Ibid.*

[32] *Ibid.*

[33] *Ibid.*

[34] Javier Esquivel y Armando Morones, *Laguna Verde, cit.,* p.126 y ss.

[35] Esquemáticamente, el accidente se produce por una avería en el sistema de enfriamiento que causa una rápida y considerable elevación de la temperatura y, en consecuencia, una fusión del núcleo, lo que produce una explosión. Véase *Ibid*., p. 35.

(7.4 %) que la emisión de Chernobil respecto del inventario del reactor.

Usando el "modelo de cuña", los autores consideran las consecuencias de un accidente en el cual el nivel de contaminación resulta de una deposición seca (*fallout*) de radionúclidos, así como de una deposición húmeda (*washout*) a causa de la lluvia radioactiva.[36] Tratándose de la deposición seca,[37] debido a la expansión de la nube radioactiva, el área afectada sería una "cuña" (una "cuña radioactiva" definida por diversos supuestos del modelo) contaminada con una superficie de 41,888 km2 en la dirección este-oeste y con la fuente de emisión, el reactor de Laguna Verde, como vértice. Dada su peligrosidad, los autores consideran una de las diversas cuñas, que abarca tres zonas: la zona I, cercana a la central nuclear; la zona II, que comprende la ciudad de Xalapa y sus alrededores, y la zona III que principia en el estado de Puebla e incluye parte de éste y del Estado de México, así como la totalidad de Tlaxcala, Morelos y la Ciudad de México. A fin de dimensionar el desastre, considérese que habría necesidad de evacuar a la población de la cuña considerada, incluidos a todos los habitantes de la Ciudad de México y a la totalidad de niñas, niños y mujeres embarazadas hasta una distancia de 400 km. Tratándose de la lluvia radioactiva,[38] la contaminación del suelo, en el accidente considerado, puede alcanzar proporciones inmensas. Los autores consideran diversos casos. Baste decir que en uno de los escenarios más extremos la nube radioactiva se descarga con una fuerte lluvia sobre un centro poblacional cercano a la planta con resultados catastróficos. Así,

[36] *Ibid*., p. 148.
[37] *Ibid*., pp. 148 y ss.
[38] *Ibid*., pp. 160 y ss.

bajo ciertas condiciones, si la nube radioactiva llegara hasta la ciudad de Xalapa y una fuerte lluvia depusiera la radioactividad en el suelo, de no ocurrir una evacuación inmediata de la población, la dosis acumulada tendría como consecuencia al menos 25, 000 muertos como efecto agudo y de 57,000 como efecto a largo plazo por cáncer. A juicio de Esquivel y de Morones, la CNLV es un "monumento a la irracionalidad, a la irresponsabilidad y al estilo político del partido en el poder".[39] A fin de sustanciar su juicio, aducen una serie de argumentos. En lo que sigue, me propongo reconstruir, esquemáticamente, dos de sus argumentos principales en contra del programa nuclear y, particularmente, de la puesta en operación de la planta NCLV: el primer lugar, el argumento de la irracionalidad de los defensores del programa nuclear, los nucleócratas (*A*) y, en segundo lugar, el argumento sobre la responsabilidad moral de los nucleócratas (*B*).

A. El argumento sobre la irracionalidad de los defensores del programa nuclear.[40]

(1) Por definición, *peligro* es un estado potencial que ya está presente y de una manera real, aun antes de que cause daño.
(2) Un reactor constituye un peligro antes de que el él suceda un accidente.
(3) Es probable que ocurre un accidente nuclear (con una probabilidad > a cero).
(4) La probabilidad de un accidente aumenta con el tiempo, es decir, que sucederá en algún momento, que puede ser mañana.

[39] *Ibid*., p. 121.
[40] *Ibid*., pp. 231-234

(5) Tanto los nucleócratas como sus críticos comparten el objetivo de impedir un accidente nuclear.
(6) Los nucleócratas están dispuestos a correr un riesgo, presumiblemente, en aras de conseguir un bienestar material, bajo la hipótesis no concedida de que las plantas nucleares sean costeables, en tanto que los críticos desean evitarlo a toda costa.
(7) Por lo tanto, lo racional es optar solamente por las pérdidas económicas, lo que implica el abandono del programa nuclear.
(8) Por hipótesis, supóngase que la renuncia a la energía nuclear implica restricciones a los niveles de vida y de crecimiento económico.
(9) Lo que está en riesgo es el valor de la vida humana, el fin de la especie.
(10) Por lo tanto, es irracional seguir con el programa nuclear, porque "todas las ganancias materiales se perderían en el caso de una catástrofe".
(11) Por lo tanto, el programa nuclear contradice los intereses de la humanidad.
(12) Además, quien lo promueve actúa irracionalmente en cuanto que afirma promover de la mejor manera los intereses de la humanidad.
(13) Es irracional consigo mismo en la medida en que también están en juego no solo su propia vida y salud, sino también las de aquellos que personalmente le interesan.
(14) Solo actuaría racionalmente, es decir, sin contradecirse, el demente que buscara a toda costa aumentar el riesgo de que ocurra una catástrofe.

El argumento anterior muestra convincentemente, a mi juicio, por un lado, que la decisión racional

es abandonar el programa nuclear, dado el valor de la especie humana, y, por otro, la irracionalidad de los nucleócratas en varios aspectos: (*i*) porque, en caso de una catástrofe, todas las ganancias materiales se irían por la borda; (*ii*) los defensores se contradicen, ya que su actuar se contrapone con lo que afirman sobre beneficiar los intereses de la humanidad y (*iii*) también se contradicen porque están en riesgo sus propias vidas y las de sus seres cercanos. El cargo de irracionalidad está bien fundado, ya que descansa en premisas razonables. Como corolario final, el razonamiento establece que únicamente actuaría en forma racional el demente que buscara por todos los medios potenciar el riesgo de que ocurra una catástrofe.

B. El argumento sobre la responsabilidad moral de los nucleócratas.[41]

Aquí, la pregunta relevante que los autores se plantean es si alguien tiene el derecho de imponer a la humanidad presente y futura el riesgo de la extinción de la vida en el planeta. La respuesta categórica de los autores es *no*, en virtud del siguiente argumento. Los promotores y defensores del programa nuclear sostienen, frecuentemente, que el funcionamiento de una planta nuclear es un riesgo que se asume voluntariamente, como cuando, *v. g*., nos subimos a un avión o manejamos un auto. Sin embargo, los nucleócratas soslayan dos distinciones moralmente relevantes. La primera consiste en que una cosa es un riesgo que uno asume y otra diferente es que otra persona nos lo imponga sin nuestro consentimiento. Si uno toma un avión, lo hace bajo su propio riesgo con la información disponible. En cambio, la instalación y operación de una nucleoeléc-

[41] *Ibid.,* pp. 234-236.

trica es un riesgo impuesto por los tecnócratas. Si bien los defensores del programa nuclear pueden replicar que, en un régimen democrático, los votos en las urnas pueden legitimar expresa o tácitamente las políticas nucleares, lo cierto es que hay que proteger el interés general y difícilmente la ciudadanía aceptaría el programa nuclear si tuviera toda la información relevante acerca de los peligros que entraña la industria nuclear. La segunda distinción tiene que ver con la naturaleza del riesgo. Como lo han mostrado los autores, se trata de un peligro "*inconmensurable*" con los existentes hasta ahora.

CRÍTICA DE MIGUEL BUENO A LA FILOSOFÍA DE P. NATORP: UN ACERCAMIENTO A LOS FUNDAMENTOS ESTÉTICOS DESDE UNA MIRADA DECOLONIAL

Jhovany Ignacio Sánchez González[1]
René Patricio Cardoso Ruiz[2]

La importancia que tiene para América Latina el estudio de un filósofo como Miguel Bueno,[3] radica en comprender los principios estéticos de la filosofía neokantiana y como ésta se ha ido transformando hasta la actualidad, adoptando posturas que optan por la descentralización y la decolonialidad del conocimiento, visibilizando epistemologías otras, posicionándose en la crítica a las estructuras de poder eurocentradas, hegemónicas durante la colonia y fundamentales para la colonialidad, contribuyendo a debilitar algunos patrones que se incrustaron y determinaron la ontología del ser humano; tarea de la estética decolonial.

Históricamente la estética se ha reducido a categorías sobre lo bello, lo sublime, arte e imaginación,

[1] Egresado de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMéx)

[2] Dr. en Estudios Latinoamericanos, profesor/investigador adscrito a la facultad de humanidades de la UAEMéx

[3] Miguel Bueno González (1923-2000). Filósofo mexicano, profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, dedicado al estudio de la estética y la fundamentación de una ética que fundamenta el valor de la conducta humana.

dando paso a las preguntas ¿qué es la estética?, ¿cuál es la función de la estética en relación con otros fenómenos?, ¿se puede hablar de estética sin el concepto de belleza?, ¿qué es la belleza?, etc. Sobre estas preguntas se ha reflexionado desde diferentes posturas y contextos. Por ejemplo, en la antigua Grecia los filósofos se referían a ella como *aisthesis* (*αἴσθησις*) entendida como "sensación", "sensibilidad" o "percepción" a través de los sentidos; concepto vinculado con la armonía, simetría y la proporción, categorías de la filosofía pitagórica. La mimesis donde el concepto de *Tékne* (τέχνη) es principio de la *poiesis* (ποίησις) como representación del objeto en la realidad traído de lo Ideal.

Otro campo relacionado con la estética es la ética, donde los comportamientos del ser humano, clasificados como buenos o malos representan la moral y el conocimiento de las cosas, además, se consive a la fealdad como carente de virtud, la ignorancia de la verdad, es decir, los seres humanos que no cultivan las actividades superiores del pensamiento, como la filosofía (ciencia) y la política (ética), no se consideran seres autónomos y libres, por lo tanto, se encuentran más alejados de la belleza y la virtud, lo que permitió estructurar una sociedad que sustentó la esclavitud como parte de la naturaleza humana, estas ideas defendidas por Aristóteles contribuyeron a la conquista y colonización de lo que más tarde sría conocido como América Latina y el Caribe, claramente expresada en la "Controvesria de Valladolid" (1550-1551) donde Bartolmé de las Casas y Gínes de Sepúlveda debatieron sobre la naturaleza de los indios, si estos tenían alma, si eran autónomos y libres, o necesitaban de la tutela de los "conquistadores" para vivir en sociedad. Aunque no huvo veredicto oficial, y a pesar de que *La Corona* dictara leyes para

frenar los abusus, los encomenderos se impusieron y los abusos continuaron. Se impuso una axiología estética, se colonizó su subjetividad y se los relegó a lo que F. Fanon denominó la "zona del no-ser".[4]

De acuerdo con E. Dussel, al inicio de la primera modernidad (1492), el arte (colonial) tiene la finalidad de contribuir a la evangelización, se vuelve un medio para la conquista espiritual y la ontologización del ser humano se sostiene en un ideal estético. Aunque sobre un proceso de transculturación,[5] por la interacción de las culturas de nuestros pueblos con los invasores, las creaciones artísticas, como la música, la arquitectura, la literatura, tienen como elemento hegemónico los supuestos europeos (eurocentrismo). Sin embargo, aunque se imponen los principios coloniales y las cosmovisones originarias se ven profundamente afectadas, estas no logran ser eliminadas, por lo que visiones/creencias sobre la creación y origen de las cosas, tradiciones, valores, lenguas y formas de organización política sobreviven en la resistencia y en otras formas evidentes como podría ser lo barroco. El resultado de esta imposición fue el debitamiento de las identidades, sujetas a

[4] El termino es utilizado por Frantz Fanon en su libro *Piel negra, mascaras blancas*, es en el texto de *Los condenados de la tierra* en el que lo explica como la zona de los colonizados, el ser humano con conciencia es sujeto trascendente que se ontologiza constituyendo su existencia y subjetividad superando el idealismo estético impuesto por el sistema colonial del hombre blanco que se determino en la zona del ser, el colono.

[5] Fernando Ortiz en su texto *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* define el concepto como "el proceso implica también la perdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse de una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*". (Ortiz, 1978, pág. 96).

ideales estéticos coloniales: racismo, sexismo, supremacía de lo blanco y lo masculino, la supremacía de la razón occidental sobre las cosmovisiones ancestrales, etc., que les permitió consolidar y mantener su poder.

En la ilustración las categorías epistemológicas sobre la razón, el conocimiento, la praxis y los juicios para conocer la belleza se fundaron en la filosofía kantiana y la influencia de Baumgarten, a quien recurrió Kant para sus cursos de metafísica. Baumgarten introdujo el concepto de estética, definiéndolo como la ciencia de la teoría del conocimiento sensible. Establece dos categorías básicas: la "gnoseología superior", donde se encuentran los procesos cognitivos con los que se conocen las cosas, y la "gnoseología inferior" que relaciona los sentidos a la sensibilidad como forma de conocimiento.

Kant, en el texto *Critica del Juicio* establece una síntesis entre el entendimiento y la razón, la naturaleza y la libertad, posicionó al juicio como la unidad de estos principios, acompañado de un sentimiento de placer determinado por la razón a priori. Por lo tanto, la representación de un objeto es dado por las condiciones universales a priori del entendimiento, el espacio con el que la forma es dada y la sensación estructuran la representación estética de la finalidad. Esto que el filósofo alemán denominó cualidad estética tiene un principio subjetivo que mediante el juicio reflexivo establece la determinación de una voluntad libre, el imperativo categórico como un fin en sí mismo, trascendental. Consideró al gusto como la facultad de juzgar y tiene que ser aceptable para todos y desinteresado "el juicio del gusto refiriendo una satisfacción a su objeto (considerado como belleza), aspira al asentimiento universal, como

si fuera un juicio objetivo" (Kant, 1876, pág. 110), así establece los valores estéticos en la filosofía.

Después de la muerte de Kant (1804), surge el neokantismo con la creación de dos escuelas: la escuela de Baden y la escuela de Marburgo a la que perteneció Paul Natorp (1854 – 1924) quien escribió el texto *El ABC de la filosofía critica* en donde analiza los principios de la filosofía crítica, dedica un apartado a la estética titulado "Tarea y principio de la estética", fundamenta a ésta como una "ideal unificación" entre el ser y el deber ser, la naturaleza y la moral, la lógica y la ética, conocimiento teórico y práctico, relación que, de acuerdo con el filósofo, se da en la última ley de la conciencia "colocando el ser como debiendo ser, el debiendo ser como siendo" (Natorp, 1974, pág. 120). Define a la cultura como una creación de la actividad de la conciencia con la que crea diversas esferas del desarrollo basadas en las relaciones sociales como la política, las leyes jurídicas que determinan a un estado, la educación, el sistema económico, las tradiciones, entre otras, por lo que la creación artística está vinculada con ella.

El arte para Natorp, al ser considerado como parte de las condiciones trascendentales de lo ideal, se anticipa a la ley de la unidad entre intelecto y voluntad, que permite alcanzar la "plena humanidad" a través de la pedagogía social, esto es el común fin, es decir, la integración del individuo en la comunidad, que mediante la educación comunitaria el ser humano se desarrolla de acuerdo con un Ideal. Lo que el filósofo llama "conciencia estética" permite al humano contemplar lo bello "tan solo en esta altura educativa moral e intelectual, donde el conflicto es superado internamente, según la Idea, puede la formación estética fortalecerse de nue-

vo y realizar entonces su punto culminante" (Natorp, 1974, pág. 123).

La axiología estética distingue la belleza de la fealdad, las diferentes formas de representación y producción o creación del arte, los distintos valores que pueden analizarse desde la estética filosófica como la originalidad o novedad, es decir, lo nuevo como forma disruptiva de un sistema establecido, lo bueno y lo malo en el sujeto político como parte de una comunidad, "de ahí se deriva el problema de una estética filosófica que, por lo tanto, no tiene nada que ver con la vivencia estética como tal, sino con el fundamento cognoscitivo de la formación artística" (Natorp, 1974, pág. 120) y que tiene como principio a la ficción, la fantasía.

La ciencia natural y la ciencia cultural se estructuran bajo estos principios y tienen una fuerte recepción filosófica en México, principalmente por Francisco Larroyo quien realizó estudios en Alemania, en la escuela de Marburgo fundada por Hermann Cohen. El filósofo mexicano se especializó en los estudios neokantianos e impulso esta corriente en México; en 1937 fundó el "Círculo de amigos de la filosofía crítica" que tuvo como integrantes a Juan Manuel Terán Mata, Edmundo Escobar, Eli de Gortari, Alberto T. Arai, Miguel Bueno, entre otros.

Los trabajos de Bueno, al igual que los de otros filósofos de este círculo, fueron estudiados muy poco y pertenecen a la historia de la filosofía de México, quedando como actores secundarios debido a las críticas realizadas por filósofos que los consideraron distantes de la realidad, como Leopoldo Zea refiere a ellos

> …su supuesta desvinculación de la realidad, ya sea metafísica o nacional. Sobre la primera, dice Zea que en "casi todos los trabajos de esta Escuela la Lógica

> adquiere una categoría, casi mitológica, a expensas de la realidad. Lo Universal de la Lógica se impone a costa de lo humano" (Zea, 1955, p. 106 citado en (Hurtado, El lugar del neokantismo en la filosfía mexicana, 1998, pág. 161)).

Miguel Bueno (1923 – 2000) fue profesor de la Escuela Nacional Preparatoria de la UNAM, fungió como profesor de su Facultad de Filosofía y Letras, fue un pianista aficionado, crítico y teórico musical, se realizó como presidente de la Unión Mexicana de Cronistas de Teatro y Música, director del Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA), Bueno tomó un criterio filosófico, histórico, estético y axiológico de la cultura que le permitió proyectar hacia el presente y el futuro la filosofía de Kant, sostenido en el neocriticismo, realizó traducciones de los textos neokantianos entre los que se encuentra *Kant y la escuela de Marburgo* de Paul Natorp. Escribió, entre otros textos, el libro titulado *Natorp y la idea estética*, el cual es polemizado en dos sesiones en la Mesa Redonda que se organizó en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), el objetivo fue iniciar una crítica que problematizara la idea estética de Natorp, Miguel Bueno fungió como ponente, el lugar del replicante lo ocupo Alberto Campos y como participantes Ernesto Scheffler, Guillermo Héctor Rodríguez, Miguel Bueno Malo, Fausto Terrazas, Manuel Gallardo, Alberto Arai y Radivoj Stankovich.

Bueno comienza con decir que la única traducción con la que se cuenta para conocer las ideas neokantianas sobre la estética es el texto de Natorp *El ABC de la filosofía crítica* el "capitulo" que habla sobre la estética es considerado por el neokantiano mexicano como un infortunio y un error lamentable sobre el tema en cuestión, la tesis central que elabora el filósofo alemán

que consiste en la síntesis de la experiencia lógica y la experiencia moral, en una "ideal unificación", consideró al ser como deber ser y al deber ser como siendo, con este principio Natorp pretendió fundamentar la autonomía y objetividad de la estética, lo que para Bueno no logró hacer

> tenemos, pues, que lamentar el que no haya logrado Natorp la objetividad ni la unidad que pretende para la estética y el no haber encontrado el principio que le es propio queriéndolo obtener, en suma, como una "ideal unificación" de las formas teórica y práctica de la experiencia (Bueno, 1958, pág. 25).

Al referirse a una suma lo hace en el sentido de una *suma aritmética* de la lógica y la ética, alejada de la realidad mexicana, creando una dependencia de la estética entre la teoría del conocimiento lógico y práctico. Esta "ideal unificación" se realiza por medio del arte que tiene como elemento esencial la fantasía como actividad fundamental de la conciencia, lo que para el filósofo mexicano esto contradice la objetividad y autonomía de la estética, si esta unión entre la ciencia y la moral se da en el arte, y esta a su vez tiene como esencia la ficción, entonces, dice Bueno "el fin ultimo de la ciencia no sería la verdad, sino la ficción, y el fin ultimo de la moral no sería la realización de lo bueno y lo justo, sino también la de este ficcionalismo" (Bueno, 1958, pág. 29).

Para Miguel Bueno el arte, la estética, sí tiene un principio autónomo que se establece en la materia artística entendida como el grupo de elementos simbólicos y la forma, lo que permite una relación intrínseca entre estos, que mediante la técnica y el concepto de metáfora como esencia del arte constituyen la expresión ar-

tística, la verdadera obra de arte. La metáfora, según la postura de Bueno, no se relaciona con el ser ni con el deber ser, por lo que tiene una autonomía especifica y pura en la estética. Esta idea es criticada por Sheffler en la Mesa Redona, él refiere al uso de la metáfora con relación al "como si" utilizado en las leyes universales de la creación poética, siendo necesaria la estética en la lógica y en la ética

> Sentimos en la ficción, en la metáfora del arte, que la tarea se ha consumado ya. Cuando tenemos la vivencia de una obra artística sentimos la perfección. ¿Por qué gozamos de la música? En un espacio finito y limitado nos remontamos a alturas infinitas, y eso nos da la impresión, la vivencia estética, de que el mundo se ha cumplido, es decir, de que estamos en presencia de la perfección misma (Bueno, 1958, pág. 52)

En este punto la defensa del ponente radica en la distinción entre el concepto de perfección absoluta y estética, la primera no puede realizarse debido al historicismo que implica la superación de una obra de arte de acuerdo con su contexto espacial y temporal, así la evolución que se tiene sobre la tesis del valor de una obra artística se fundamenta en la materia y en la forma, por ejemplo, la originalidad de esta y el significado de la belleza en el hecho cultural valoriza la obra de acuerdo con las categorías estilísticas de la estética que se estructuran con las vanguardias artísticas. En este sentido se presenta una supuesta contradicción por parte de Bueno cuando relaciona un hecho desde la ciencia histórica con el arte, porque cae en los argumentos del idealismo trascendental que fundamentan la estética como "ideal unificación de ser y deber ser" de Natorp y, por lo tanto, no está defendiendo la autonomía, sin

embargo, no hay que olvidar la tesis principal de Bueno consiste en determinar la axiología y expresión de la estética con sus propias categorías, es decir, como un fin en sí misma.

Hace una distinción entre los factores estéticos y los extraestéticos, en los primeros aclara que son las leyes particulares de la creación artística en las que se encuentran el ritmo, la armonía, el movimiento, contrapunto, melódica, entre otras que pertenecen a categorías distintas de la lógica y los actos volitivos del ser humano. Como ejemplo recurre a la composición musical de la Quinta Sinfonía de Beethoven y a las 5 fugas de Bach, con esto Bueno fundamenta que el artista no tiene necesidad de tener conocimiento sobre los principios lógicos y éticos para componer una obra de arte. Con respecto a los segundos factores, los extraestéticos, establece las condiciones previas de la ciencia lógica y ética, referentes al idealismo trascendental de P. Natorp, y en este segundo es donde posiciona al hecho cultural, los cuales no pertenecen a la esencia del arte.

El rol que tiene el artista como creador de una obra de arte es fuera de los campos del conocimiento formal y el conocimiento empírico, es decir, de la ciencia natural y las doctrinas morales, desde el valor estético de la creación de una obra de arte, el artista no tendría que tener conocimiento alguno sobre las categorías de la política, lo social o lo cultural como principio de los valores del arte y de su creación, así como los conocimientos referentes a las ciencias naturales, como las matemáticas o la física, ya que estas son consideradas como factores extraestéticos.

Rodriguez hace una observación en este punto, argumenta que Bueno no se está fundamentando en el idealismo trascendental que hace notar las condiciones

previas en la obra de arte, sino está cayendo en un esencialismo, por lo que no está considerando las categorías de la estética de Natorp, como el filósofo alemán las esta utilizando. Ahora bien, Bueno se posiciona en defender la tesis sobre los valores estéticos de la creación artística para considerar su autonomía. Recurren al ejemplo de la obra "El Valle de México" creada por José María Velasco, la cual tiene una connotación histórica – política y social para elaborar un significado de lo que representa, ante esto Bueno menciona la técnica como parte del análisis estético de la obra.

El posicionamiento de Miguel Bueno sobre lo axiológico de la estética como fundamento de su autonomía, se establece sobre sus propias categorías, es decir, la formación que tiene el artista queda fuera de los principios del idealismo trascendental del ser y el deber ser, establece los límites de la creación artística en los factores estéticos determinando lo que es el arte, la belleza, la fealdad en su constante transformación que relaciona con los factores extraestéticos como las condiciones previas del conocimiento racional y el moral que vincula al hecho cultural. En este sentido tanto lo político como la teoría del conocimiento quedan fuera del campo estético. ¿Cómo esta postura teórica del filósofo mexicano Bueno se relaciona con la realidad de México?

Siguiendo la crítica que hace Zea a los neokantianos, antes citada, la perspectiva de Bueno deja fuera lo humano y está alejada de la realidad mexicana, negando la creación artística como una condición inmanentemente del ser humano relacionada a la identidad, política, historia, a las diferentes formas de saber, hacer y ser de cada cultura que se encuentran invisibilizadas por un eurocentrismo del conocimiento. El arte para

Zea implica la búsqueda de la identidad ante la "herencia colonial".

La negación de las periferias iniciada en la primera modernidad con la colonización del continente de America Latina y el Caribe hasta la actualidad tuvo como consecuencia una estructura de dominación y diferencia racial fundamentada en la colonialidad del poder, concepto que Anibal Quijano introdujo en los estudios decoloniales. La crítica que realiza la decolonialidad es hacia las diferentes formas de colonialidad existentes en la modernidad y que se han incrustado, aún más en la subjetividad, con el sistema capitalista actual, el trabajo de la decolonialidad es identificar y dar a conocer los principios, métodos, estructuras y funciones de cada una de estas, entre las que se encuentra la colonialidad estética.

Los principios y fundamentos de las criticas antes expuestas, el criticismo alemán de la escuela neokantiana de Natorp y el criticismo neokantiano mexicano de Bueno tienen categorías justificadas en la filosofía eurocéntrica, es decir, buscar la autonomía de la estética desde esos posicionamientos permitió valorar "aquellos productos simbólicos que el orden de la cultura occidental y moderna distingue como artísticos" (Palermo, 2012, pág. 224), estableciendo los valores estéticos para determinar qué es una obra de arte, el rol del artista, la creación artística y la experiencia estética. Esto tiene como consecuencia la diferencia de las categorías de artesanía y arte.

La autonomía estética que Bueno argumenta propicia una consolidación de la "diferencia colonial"[6] al

[6] El concepto es introducido por Walter Mignolo en su texto *Diferencia colonial y razón posoccidental* (2008). Esta diferencia surge de la jerarquía impuesta en la colonia, que establece una di-

establecer los valores propios del arte, el conocimiento de estos principios hegemónicos de la modernidad es excluyente de otras formas de creación que se vinculan con el valor de las historias de vida de una cultura, clasificándolas como formas inferiores, es decir, artesanías, al excluir este valor de la estética niega la existencia de cosmovisiones, epistemologías, subjetividades y espiritualidades que configuran la identidad como la reunión de la totalidad diferente de representaciones simbólicas de las diversas comunidades originarias.

La artesanía mirada desde la diferencia colonial se constituye en la "jerarquía de la estética"[7] otorgándole un valor inferior determinado por el mercado y la economía que regula la producción de las creaciones hechas por los artesanos, infravalorizada de acuerdo con los principios del sistema capitalista y produciéndose en serie por las demandas turísticas, por lo que a diferencia de las obras de arte estas son instrumentalizadas.

Hacer aun lado las relaciones que el arte tiene con la epistemología y la ética como lo hizo Bueno al clasificarlas dentro del concepto de principios extraésteticos o como lo hizo Natorp situándola como un "ideal de unificación entre el ser y el deber ser como siendo", tiene como resultado que se quede en lo abstracto y no se aplique en la realidad concreta, al final es parte de un ejercicio filosófico del ser humano y su relación con

---

ferencia ontológica entre el colonizado y el colono, fundamentada en las estructuras de poder coloniales de la modernidad con base en la superioridad racial y epistémica sobre el otro colonizado e inferiorizado.

[7] Pedro Pablo Gómez refiere a esta jerarquía como "discurso ideológico de fronterización, como instrumento de la colonialidad al servicio del poder (del papado, del Estado y/o del mercado) (Goméz, 2016, pág. 10)

el mundo. Separar la estética de los otros campos de reflexión excluye a la estética de las relaciones intrínsecas que tiene con el arte, la política, la epistemología, subjetividades y haceres de las culturas originarias. La visibilidad y resistencia ante la colonialidad hegemónica eurocéntrica, se muestra en obras creadas por integrantes del "auténtico pueblo", en términos de Mariátegui, en los símbolos e iconos de arquitecturas como las de los conventos y exconventos creados con fines de la conquista espiritual.

La propuesta de la estética decolonial para la liberación de esta dialéctica ontológica es la deconstrucción y descolonización de los conceptos opuestos de los valores de la estética como la belleza frente a fealdad, la tragedia frente a la comedia. Liberando la subjetividad, el hacer y el pensar con las "experiencias estéticas populares"[8] que forman las experiencias comunitarias siendo un elemento de las estéticas decoloniales, aunado a esto la propuesta de Enrique Dussel sobre la "analectica"[9] como superación de la dialéctica

[8] Siguiendo a Inés Pérez-Wilke define a las experiencias estéticas populares como aquella que "se remite a una honestidad cruda, que no disimula sus dolores, y que utiliza tipos de racionalidad impregandos del saber y la tradición local, vistos en occidente como supersticiones, costumbres, saberes minorizados y desacreditados pero que perviven en el uso popular y representan formas de regulación de las operaciones subjetivas que transitan los pueblos subalternizados" (Pérez-Wilke, 2020, pág. 110).

[9] "la cuestión decolonial, trata la "negatividad" como un primer momento metodológico en cuya reflexión juzga como "imposibilidad" de vivir las condiciones materiales y formales; de la reflexión pasa a la crítica del sistema vigente. Posteriormente, la cuestión de la liberación, propuesta como "positividad" necesariamente posterior a la "negatividad", trata de trascender el sistema vigente en términos de otro mundo posible" (Tellez, 2020, pág. 9)

hegeliana, considerando las categorías de exterioridad y totalidad que tienen una influencia de la escuela de Frankfort y de E. Levinas. “Porque el arte es también como sostiene Anibal Quijano (2011), la forma por antonomasia a través de la que los “vencidos” han resistido desde la colonia la imposición de ese paradigma, expresando a través de él la propia experiencia (Palermo, 2012, pág. 230).

Fuentes bibliográficas

Bueno, M. (1958). *Natorp y la idea estética.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Chávez, E. A. (1968). *¿De dónde venimos y dónde vamos?* México, D. F.: Asociación Civil Ezequiel A. Chávez.

Chávez, E. A. (1968). *Reflexionando para que la vida suba de nivel.* Ciudad de México: Asociación Civil Ezequiel A. Chávez.

Gaos, J. (1990). *Pensamiento de Lengua Española.* México : Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Goméz, P. P. (2016). *HD: Haceres Decoloniales: Practicas liberadoras del estar, el sentir y el pensar.* Bogotá: Universidad Distrital José de Caldas.

Hurtado, G. (1998). El lugar del neokantismo en la filosfía mexicana. *Diánoia, 44*(44), 151-179.

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

Kant, I. (1876). *Crítica del Juico* . Madrid: Librerias de Francisco Iravedra, Antonio Novo.

Magallón Anaya, M. (2009). El horizonte de la filosofia mexicana y latinoamericana hoy. En V. Muñoz

Rosales, *Filosofia mexicana (restos y pesrpectivas)*. México: Torres Asociados.

Muñoz Rosales, V. (2009). Lo Mexicano en filosofía. En V. Muñoz Rosales, *Filosofía mexicana (retos y perspecticas)*. México: Torres Asociados.

Muñoz Rosales, V. (Agosto de 2012). *La filosofía mexicana entre la tradición y la innovación* . Obtenido de Circulo de Estudios de Filosofía Mexicana: https://filosofiamexicana.org/2012/08/16/filosofia-mexicana-tradicion-inovacion-victorico/#_ftnref15

Natorp, P. (1974). *El ABC de la Filosofía Crítica* . México: Editora Nacional.

Ortiz, F. (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azucar* . Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Palermo, Z. (2012). Mirar para comprender: artesania y re-existencia. *Otros logos. Revista de estudio críticos*(03), 223-236. Obtenido de https://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/revista.php?num=2012

Patiño Palafox, L. (2009). Hacia una sistematización de la Filosofía Mexicana. En V. Muñoz Rosales, *Filosofía Mexicana (retos y perspectivas)*. Torres Asociados.

Pérez-Wilke, I. (2020). La experiencia estética popular: elementos para la acción decolonial. *Revista de Imagen, Artes y Educación Crítica y Social, 2*(2), 98-115.

Ramos, S. (1940). *Hacia un nuevo humanismo*. Ciudad de México: UNAM.

Rovira Gaspar, M. (2020). Entorno a las categorías presentadas por José Gaos. En A. Velasco Gómez , *Perspectivas hermenéutcas y enfoques metodológicos en la interpretación del desarrollo histórico de la filosofía mexicana* (pág. 282). México : UNAM.

Rovira, M. (2017). *Pensamiento Filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX.* México: UNAM.

Sánchez Vázquez, A. (2007). *Ética y política.* Ciudad de México: FCE.

Tellez, E. (2020). *Para una estética de la liberación decolonial.* México: Ediciones del lirio.

Zea, L. (1968). *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia.* México : Fondo de Cultura Económica.

Zea, L. (1989). *La Filosofía americana como Filosofía sin más.* México : Siglo XXI.

PORTILLA, DOSTOYEVSKI Y EL NUEVO ATEÍSMO

Mauricio Lecón Rosales
Facultad de Filosofía, Universidad Panamericana
Ciudad de México, México
https://orcid.org/0000-0002-9928-7739 /
mlecon@up.edu.mx

Resumen

En 1958, el filósofo mexicano Jorge Portilla dictó una conferencia en la que identificaba una "unidad profunda" entre Dostoyevski y Tomás de Aquino respecto del problema del mal. Aunque la conferencia ha permanecido como una pieza aislada del pensamiento mexicano, su intuición central no ha sido confrontada con el debate contemporáneo sobre la teodicea. El presente artículo sostiene que Portilla, al reconstruir la protesta de Iván Karamázov, atisbó en Dostoyevski la misma objeción que Richard Dawkins formularía medio siglo después en el capítulo 9 de *El espejismo de Dios*: la indignación ante el sufrimiento infantil como argumento definitivo contra la razonabilidad de la fe. Las semejanzas entre la "perorata" de Iván y la denuncia de Dawkins son notables; la diferencia decisiva es que Dawkins formula la objeción desde el ateísmo militante, mientras que Portilla la ataja desde una fe desgarrada que no elude el escándalo sino que lo asume. Releer la conferencia de Portilla a la luz del nuevo ateísmo revela la agudeza de un pensador que supo detectar, en una novela del siglo XIX, el núcleo argumental de un debate que apenas estaba por venir.

Palabras clave: Portilla, Dostoyevski, Dawkins, sufrimiento infantil, teodicea.

Introducción

Jorge Portilla (1919-1963) nació en la Ciudad de México y fue miembro fundador del Grupo Hiperión, el colectivo de jóvenes filósofos que, entre 1947 y 1952 emprendió una renovación de la filosofía en México mediante la aplicación del existencialismo y la fenomenología al análisis de la realidad nacional. Existencialista, fenomenólogo, marxista y católico por reconversión, Portilla buscó conciliar estas vertientes en un pensamiento propio que expresara la tensión existencial entre su fe y sus convicciones sociales. Oswaldo Díaz Ruanova, se refiere a Portilla como la "víctima de una terrible tensión interior" (Díaz Ruanova, 1982, p. 161) que asumió la tarea de "remover los escombros de la conciencia cristiana en cuantas personas fuera conociendo" (Díaz Ruanova, 1982, p. 162).

En 1958, Portilla dictó la conferencia "Dostoiewsky y Santo Tomás" en el periódico *Excélsior*, publicada ese mismo año en la *Revista de la Universidad de México*. En dicha conferencia defiende la existencia de una inesperada "unidad profunda" entre Dostoyevski y Tomás de Aquino, fundada en "la experiencia cristiana que se refracta en mundos y hombres distintos y adquiere formas tan distantes entre sí como la escena de los dos hermanos y las fórmulas filosóficas [de Tomás]" (Portilla, 1958, p. 12).

La conferencia ha permanecido como una pieza aislada del pensamiento mexicano; ha sido relegada como una ociosidad intelectual de Portilla. Sin embargo, el texto comporta un notable interés filosófico, si se

le atiende debidamente. En este caso, me interesa reparar en el hecho de ahí Portilla anticipa la crítica atea contemporánea al teísmo. Lo que argumentaré a continuación es que Portilla, al reconstruir la protesta de Iván Karamázov, detectó en Dostoyevski la misma objeción que Richard Dawkins formularía medio siglo después en su famoso libro, *El espejismo de Dios* (2006): la indignación ante el sufrimiento infantil como piedra de toque contra toda teodicea. Más aún, me interesa destacar que por encima de las notables coincidencias, la diferencia decisiva radica en la posición desde la cual se formula la objeción –el ateísmo militante en Dawkins, la fe desgarrada en Portilla. Para mostrar esto, procederé en cuatro momentos: reconstruiré la lectura que Portilla hace de Iván, presentaré la versión de Richard Dawkins del problema, trazaré las semejanzas estructurales para concluir con lo que separa a ambos.

1. La lectura de Portilla: Iván Karamázov y el sufrimiento de los niños

Las líneas de la *Summa Theologiae* que interpelan a Portilla se leen en *S. Th.* Ia, q. 2, a. 3, ob. 1: "Si uno de los contrarios es infinito, el otro queda totalmente anulado. Esto es lo que sucede con el nombre *Dios* al darle el significado de bien absoluto. Pues si existiese Dios, no existiría ningún mal. Pero el mal se da en el mundo. Por lo tanto, Dios no existe". Portilla interpreta que esta objeción se instancia psicológica y afectivamente en la declaración de Iván Karamázov a su hermano en el libro V de *Los hermanos Karamázov*: "Este conjunto de proposiciones dicen exactamente lo mismo que Iván Karamázov. Digo: exactamente lo mismo, aunque es

evidente que no lo dicen de la misma manera. La esencia del argumento es idéntica" (Portilla, 1958, p. 12).

¿Qué detecta Portilla en Iván? No un mero desahogo emocional, sino una objeción filosófica de primer orden cuyo nervio es el sufrimiento de los niños. Portilla lo formula con nitidez: «El mal es soportable sobre un fondo de culpabilidad. [...] El sufrimiento del niño nos impide hacer nuestro juego de la inteligibilidad del mal. Sobre un fondo de inocencia el mal revela toda su irracionalidad y se hace insoportable. Aparece justamente como mal; como algo injustificable, ininteligible, absurdo» (Portilla, 1958, p. 12). Es la inocencia del niño lo que convierte su sufrimiento en un escándalo irreductible. Los adultos pueden sufrir por sus decisiones; los niños, no. Su dolor es gratuito –no está precedido por culpa alguna– y es, en la expresión de Portilla, un mal «químicamente puro» (Portilla, 1958, p. 12).

Las palabras de Iván dan cuerpo a esta intuición: "Los niños pequeños [...] son inocentes. [...] Ellos también sufren, y mucho [...] Hay muchas personas mayores que se complacen en torturar a los niños" (Dostoyevski, 2005, p. 389). Lo que Portilla advierte es que esta acumulación de casos no es retórica sino argumentativa: cada ejemplo de crueldad contra un niño es una pieza de evidencia contra la razonabilidad de la fe en un Dios bueno.

Y los ejemplos que Iván relata a su hermano son estremecedores. Iván refiere primero el caso de unos padres "cultos" que someten a su hija de cinco años a vejaciones sistemáticas: "Pegaban, azotaban, daban puntapiés a la criatura sin motivo alguno [...]. Llegaron incluso a untarle la cara con sus propios excrementos y obligarla a que se los comiera [...]. Y era la madre, la

madre quien obligaba a aquella criatura a comer eso" (Dostoyevski, 2005, p. 390). El detalle más desgarrador es el encierro: "Aquella madre encerraba a la pequeña durante toda la noche en la letrina, con el frío y las heladas; la castigaba, dicen, porque la niña no pedía de noche cuando la sacaban de la cama para ponerla en el orinal" (Dostoyevski, 2005, p. 390). Ante este caso, Iván pregunta: "¿Comprendes todo este absurdo, amigo y hermano mío, novicio piadoso y humilde? ¿Comprendes por qué se ha organizado este absurdo y por qué existe?" (Dostoyevski, 2005, p. 391).

El segundo caso que Iván refiere es el de un general retirado que, habiendo advertido que un niño siervo de ocho años lastimó la pata de uno de sus perros de caza con una piedra, decide castigarlo. Al día siguiente, al amanecer, saca al niño desnudo ante toda la servidumbre y azuza contra él a su jauría: "«¡Echad los perros!», gritó el general, y la jauría de lebreles cazó a aquel niño ante los ojos de su madre... El general, según creo, fue puesto bajo tutela" (Dostoyevski, 2005, p. 393). Tras relatar este episodio, Iván reta a Aliosha: "Bueno, ¿qué merecía ese general? ¿Que le fusilaran?". Aliosha, tembloroso, responde en voz baja: "¡Que le fusilaran!". Iván replica con satisfacción sombría: "¡Bravo! [...] Si tú mismo has dicho eso, es que... ¡Vaya novicio!" (Dostoyevski, 2005, p. 394).

La conclusión que Iván extrae es radical: ninguna armonía futura puede compensar ese sufrimiento. "Comprendo cómo se estremecerá el universo cuando el cielo y la tierra se unan en un grito de alegría [...] Lo malo es que yo no puedo admitir semejante solución. [...] Ahora que puedo, me niego a aceptar esta armonía superior. Opino que vale menos que una lágrima de niño" (Dostoyevski, 2005, pp. 394-396).

Portilla señala con agudeza que Iván "está indignado por el mal que encuentra en el mundo y trata apasionadamente de fijarlo para darse la evidencia de la inexistencia de Dios" (Portilla, 1958, p. 12). La "posición negativa" de Iván consiste en despreciar los intentos de justificar teóricamente el sufrimiento de los niños apelando a una armonía cosmológica, por parecerle "monstruosa e injusta" (Frank, 2010, p. 870). Iván rechaza que el mal se disuelva en explicaciones abstractas; exige que alguien rinda cuentas. "Lo que necesito yo es que se castigue; de lo contrario, me destruiré a mí mismo. Y que el castigo se aplique no en el infinito, en algún tiempo y en algún lugar imprecisos, sino aquí, en la tierra, y que yo mismo lo vea" (Dostoyevski, 2005, p. 396). La conclusión existencial es tajante: "Muy alto han puesto el precio de la armonía, no es para nuestro bolsillo pagar tanto por la entrada. Me apresuro, pues, a devolver mi billete de entrada" (Dostoyevski, 2005, pp. 397-398).

2. Dawkins y los niños: *El espejismo de Dios

La obra de Dawkins no se limita a un argumento contra la existencia de Dios; despliega, a lo largo de varios capítulos, una denuncia moral que guarda un parentesco estructural con la perorata de Iván Karamázov. El tono queda establecido desde el capítulo 2, donde Dawkins describe al "Dios del Antiguo Testamento" como "posiblemente el personaje más molesto de toda la ficción: celoso y orgulloso de serlo; un mezquino, injusto e implacable monstruo; un ser vengativo, sediento de sangre y limpiador étnico; un misógino, homófobo, racista, infanticida, genocida, filicida, pestilente, mega-

lómano, sadomasoquista; un matón caprichosamente malévolo" (Dawkins, 2006, cap. 2). La catalogación es deliberadamente excesiva, pero el adjetivo que importa para nuestro propósito es *infanticida*: Dawkins ubica la crueldad contra los niños en el centro mismo de su retrato del Dios bíblico.

Más revelador aún es el hecho de que Dawkins cite directamente a Iván Karamázov para plantear la pregunta de si la fe en Dios es condición necesaria de la bondad humana, Dawkins recurre al famoso dictum que Dostoyevski pone en boca de Iván: si Dios no existe, todo está permitido. Dawkins reproduce el pasaje en extenso y comenta: "Quizá me he inclinado algo ingenuamente hacia una visión de la naturaleza humana menos cínica que la de Ivan Karamazov. ¿Necesitamos realmente una regulación –tanto por Dios o por cualquier otro– para dejar de comportarnos de una forma egoísta y criminal?" (Dawkins, 2006, cap. 6). La referencia no es incidental; Dawkins reconoce en Iván al interlocutor más poderoso de su propio argumento, aunque lo haga para distanciarse de él. Donde Iván concluye que sin Dios la moralidad se desmorona, Dawkins sostiene que la moralidad puede fundamentarse sin apelación a lo divino. Pero la pregunta es la misma: ambos parten de la constatación de que el sufrimiento humano –y, en especial, el de los inocentes– impugna la razonabilidad de la fe.

Es en el capítulo 9, titulado "Infancia, abuso y la fuga de la religión", donde el parentesco con Iván se vuelve más explícito. Aquí el argumento no gira en torno a la improbabilidad de Dios, sino en torno a un reclamo moral: lo que la religión hace a los niños. El capítulo abre con la historia de Edgardo Mortara, un niño judío de seis años que en 1858 fue arrancado de

sus padres por la policía papal después de que su niñera católica lo bautizara en secreto. Dawkins emplea el caso como emblema de una mentalidad que subordina la felicidad, el consentimiento y el bienestar psicológico de un niño al cumplimiento de un rito sacramental. Cita al cardenal Antonelli: "si la voz de la naturaleza es poderosa, incluso más poderosos son los deberes sagrados de la religión" (Dawkins, 2006, cap. 9).

Dawkins amplía su denuncia al adoctrinamiento religioso en general: enseñar a un niño a creer en el infierno es, según él, una forma de abuso psicológico comparable al abuso físico. Cita el testimonio de una mujer educada como católica que sufrió, de niña, tanto las caricias de un sacerdote como la enseñanza de que su amigo protestante se había ido al infierno. Su veredicto adulto es que, de los dos abusos, el segundo fue peor: "el recuerdo de mi amigo yendo hacia el infierno me dejó la impresión de un miedo frío e inconmensurable. Nunca perdí el sueño por el sacerdote, pero pasé muchas noches en blanco aterrorizada" (Dawkins, 2006, cap. 9). Dawkins concluye que "la frase 'abuso infantil' no es una exageración cuando se utiliza para describir lo que los profesores y sacerdotes están haciendo a los niños a quienes animan a creer en algo como el castigo del pecado mortal inconfeso en un infierno eterno" (Dawkins, 2006, cap. 9). Apoyándose en el psicólogo Nicholas Humphrey, Dawkins sostiene que los niños tienen el derecho a no ser adoctrinados: "Los niños tienen el derecho de no ver sus mentes confundidas por el sinsentido, y nosotros, como sociedad, tenemos el deber de protegerlos de eso" (Dawkins, 2006, cap. 9, citando a Humphrey).

3. Portilla y Dawkins: las semejanzas

La confrontación entre la lectura de Portilla y Dawkins revela un parentesco que no puede ser casual. Ambos comparten una estructura argumentativa, un énfasis temático y una conclusión que son, en lo esencial, los mismos. Tanto Portilla como Dawkins centran su objeción en los niños. No en el sufrimiento humano en general, no en los desastres naturales, no en la muerte o la enfermedad, sino en el dolor que los adultos infligen a los menores. Portilla lo detecta en Iván, que acumula ejemplos de crueldad contra niños con una minuciosidad que no es retórica sino filosófica: cada caso ilustra la gratuidad del mal. Dawkins procede de manera idéntica acumulando casos –Edgardo Mortara, la niña inca, los niños aterrados por el infierno– para construir una evidencia moral abrumadora. En ambos, la inocencia del niño es lo que convierte el sufrimiento en escándalo: los adultos pueden elegir; los niños, no. Para Portilla, el mal infantil es "químicamente puro"; para Dawkins, el adoctrinamiento religioso de los niños es "abuso infantil". Las expresiones difieren; la intuición es la misma.

Iván, tal como Portilla lo reconstruye, no objeta que las teodiceas sean lógicamente deficientes; objeta que cualquier explicación que integre el sufrimiento de un niño inocente en un esquema de sentido es moralmente obscena. "No quiero que la madre perdone al verdugo: no tiene derecho a hacerlo. [...] Y si el derecho de perdonar no existe, ¿adónde va a parar la armonía eterna?" (Dostoyevski, 2005, p. 397). A su vez, Dawkins opera con la misma lógica: no le interesa refutar las teodiceas punto por punto; lo que le importa es mostrar que la actitud religiosa hacia los niños –el

adoctrinamiento, el terror, el sacrificio– es en sí misma una refutación práctica de la bondad divina. Si Dios permite que sus ministros torturen psicológicamente a los niños, el problema no es teórico sino moral. Portilla y Dawkins coinciden: el sufrimiento infantil no se resuelve con argumentos; se denuncia.

De ahí que la metáfora de Iván de la 'devolución del billete' sea en la lectura de Portilla, un rechazo del sistema en su totalidad. Iván no pide una reforma del orden cósmico, sino que impugna la legitimidad del orden mismo. Dawkins realiza un gesto análogo: no exige una religión más compasiva; sugiere que toda fe que se transmite a los niños como verdad absoluta constituye, por ese solo hecho, una forma de violencia. La 'devolución del billete' de Richar Dawkisn consiste en proponer que los niños tienen el derecho a no ser adoctrinados. Iván devuelve el billete de la armonía divina; Dawkins devuelve el billete de la educación religiosa. El gesto es estructuralmente idéntico: ante el sufrimiento del niño, ambos declaran que ningún bien futuro –ni la armonía eterna ni la salvación del alma– justifica el precio pagado.

Finalmente, Portilla advierte que Iván desemboca en una suerte de nihilismo: al rechazar el orden divino, se queda sin fundamento para la esperanza. "Yo no he comprendido jamás cómo se puede amar al prójimo. A mi juicio es precisamente al prójimo a quien no se puede amar" (Dostoyevski, 2005, p. 383). Wood ha descrito esta situación como la disposición de alguien que "está dispuesto a afrontar la angustia y el terror inherentes no solo al pensamiento, sino también a la vida sin Dios" (Wood, 2002). Dawkins, por su parte, abraza explícitamente la tesis de que el universo carece de propósito moral: no hay, en el fondo, "ningún

diseño, ningún propósito, ningún bien ni ningún mal, nada sino ciega e implacable indiferencia" (Dawkins, 1995, p. 133). Ambos –Iván a través de Portilla, Dawkins por cuenta propia– llegan a la misma conclusión: si tomamos en serio el sufrimiento de los niños, el universo pierde su sentido. Portilla detecta en Dostoyevski lo que Dawkins tardará medio siglo en enunciar como programa filosófico.

4. La diferencia: el ateo militante y el creyente desgarrado

Las semejanzas son, como he intentado mostrar, notables. Pero la diferencia entre Portilla y Dawkins no es de grado sino de posición existencial. Dawkins formula la objeción desde el ateísmo. Para él, el sufrimiento infantil es un argumento más en el arsenal contra la existencia de Dios –quizá el más emotivo, pero no necesariamente el más fuerte (Dawkins prefiere su argumento de la improbabilidad)–. El capítulo 9 funciona, dentro de la economía de *El espejismo de Dios*, como una pieza de persuasión: está diseñado para indignar al lector y predisponerlo contra la religión. La indignación es genuina, pero sirve a una conclusión ya decidida de antemano: Dios no existe y la religión es perniciosa. Dawkins no arriesga nada al formular la objeción; la formula desde la seguridad de quien ya ha devuelto el billete y observa el espectáculo desde fuera.

Portilla, en cambio, formula la objeción –o, más exactamente, la detecta y la asume– desde la fe. Era un católico reconvertido, un hombre cuya reconversión había sido una epifanía casi agustiniana, frente a un atardecer en las playas de Caleta en Acapulco mientras recordaba la conversión de San Pablo, Raymundo Llull

y Adalberto Tejeda (cf. Díaz Ruanova, 1982, pp. 163-164). La fe de Portilla no era una posición heredada ni una convención social; era una conquista personal, impresa de un cariz "evangélico y mesiánico" (Díaz Ruanova, 1982, p. 162). Cuando Portilla se enfrenta a la perorata de Iván, no la enfrenta como un adversario que busca refutarla, sino como un creyente que reconoce en ella su propia tentación. La tensión que Dostoyevski dramatiza entre Iván y Aliosha era, para Portilla, una tensión vivida.

Esto explica por qué Portilla no descarta la objeción de Iván ni la trivializa. La toma absolutamente en serio –más en serio, probablemente, de lo que Dawkins toma sus propios argumentos, puesto que para Dawkins la conclusión es obvia y no hay nada en juego–. Portilla, en cambio, se juega la fe en el ejercicio. Si Iván tiene razón, entonces la fe que Portilla conquistó en las playas de Acapulco es una ilusión. Si Iván está equivocado, el error no puede mostrarse con argumentos –porque Iván ha demolido de antemano la pretensión de cualquier argumento que integre el sufrimiento del inocente en un esquema de sentido.

La respuesta que Portilla encuentra en Aliosha es, por ello, radicalmente distinta de cualquier cosa que Dawkins pudiera concebir. Aliosha no refuta a Iván; responde con una sola frase: "Has olvidado a Alguien [...] ese ser existe, y puede perdonarlo todo, puede perdonarlo todo a todos y por todo, porque él mismo ha dado su sangre inocente por todos y por todo" (Dostoyevski, 2005, p. 398). Portilla interpreta que Aliosha "no devuelve el billete sino que lo paga [...] acepta la culpa y la expiación" (Portilla, 1958, p. 13). La formulación es imprecisa, pero la intuición es certera: la respuesta al sufrimiento del inocente no es una expli-

cación, sino una presencia –la de Cristo, que asume el dolor que no merece. Aliosha dobla su apuesta vital y entra al juego de la fe "con dos billetes: el suyo y el de Iván" (Portilla, 1958, p. 12).

Dawkins no puede acceder a esta respuesta, no porque sea irracional, sino porque ha decidido de antemano que toda respuesta religiosa es un espejismo. Portilla sí puede acceder a ella, precisamente porque no ha resuelto la tensión: vive con la objeción de Iván y con la fe de Aliosha al mismo tiempo, como vivía con el marxismo y con el catolicismo, con la fenomenología y con la teología. Su conferencia es el testimonio de un hombre que habita el conflicto en lugar de resolverlo. Y es esa posición –no el ateísmo confortable ni la apologética defensiva– la que le permite ver en Dostoyevski lo que nadie había visto antes: que la novela contiene, en forma dramática, tanto la objeción más devastadora contra la fe como la única respuesta que la objeción admite.

Consideraciones finales

El ingenio de Portilla reside en haber detectado, en 1958, la estructura argumentativa que Dawkins popularizaría medio siglo después. La protesta de Iván Karamázov contiene, en forma literaria, exactamente lo que Dawkins formula en prosa científica: la denuncia del sufrimiento infantil como evidencia moral definitiva contra la razonabilidad de la fe en un Dios bueno. Portilla identificó esta estructura con una precisión que resulta asombrosa si se tiene en cuenta que su conferencia se dictó en un periódico de la Ciudad de México, sin notas al pie y con la informalidad de quien admite discurrir "anárquicamente". Dawkins necesitó el apa-

rato retórico de un best-seller, una cátedra en Oxford y décadas de debate público para llegar a donde Portilla llegó en una tarde.

Las semejanzas entre la lectura de Portilla y el argumento de Dawkins son estructurales: el énfasis en el sufrimiento infantil, el rechazo de toda teodicea, la devolución del billete, el horizonte nihilista. Pero la diferencia entre ambos es igualmente instructiva. Dawkins formula la objeción desde fuera de la fe; Portilla la formula –o, más exactamente, la reconoce– desde dentro. El ateo que denuncia el sufrimiento infantil no arriesga nada: su conclusión estaba decidida antes de empezar. El creyente que reconoce la fuerza de esa denuncia arriesga todo: su fe, su sentido de la vida, su relación con Dios. Portilla era ese creyente. Su conferencia no es un ejercicio académico, sino el testimonio de un hombre que, como Aliosha, decidió no devolver el billete –pero que comprendió, como nadie antes de Dawkins, por qué Iván tenía razones para hacerlo.

Juliana González ha captado esta dimensión del universo dostoyevskiano: "lo que Dostoyevski caracteriza como \'lo karamasovesco\' (y en tanto que los Karamázov son símbolo del hombre mismo) es el hecho de contener \'dos abismos\' dentro de sí: el del bien y el del mal, al mismo tiempo" (González, 1997, p. 237). Portilla encarnaba esos dos abismos: era el sacristán enfurecido y el converso iluminado, el marxista y el católico, el escéptico y el místico. Dostoyevski escribió para lectores así –no para ateos seguros de su incredulidad ni para creyentes seguros de su fe, sino para hombres desgarrados–. No es casual que un filósofo mexicano así, y no un biólogo de Oxford, haya sido capaz de leer en *Los hermanos Karamázov* la objeción que tardaría medio siglo en formularse como progra-

ma. La filosofía, para Portilla, "no era la preocupación exclusiva de escuelas o académicos, sino una forma de vida que exigía, a quien la abrazara, la dolorosa tarea de cuestionar incesantemente el mundo en su cotidianidad" (Villoro, Rossi y Flores Olea, en Portilla, 1966, p. 3). Su conferencia sobre Dostoyevski y Tomás es la prueba de que ese cuestionamiento podía anticipar, desde la fe herida de un filósofo mexicano, lo que el ateísmo más célebre del siglo XXI apenas estaba por descubrir.

Referencias

Dawkins, R. (1995). River out of Eden: A Darwinian View of Life. Nueva York: Basic Books.

Dawkins, R. (2006). The God Delusion. Londres: Bantam Press. \[Edición en español: El espejismo de Dios. Madrid: Espasa, 2007.\]

Díaz Ruanova, O. (1982). Los existencialistas mexicanos. México: Rafael Giménez Siles.

Dostoyevski, F. (2005). Los hermanos Karamázov (P. R. Amado, Trad).. Madrid: Cátedra.

Frank, J. (2010). Dostoevsky: A writer in his time (M. Petrusewicz, Ed).. Princeton University Press.

González, J. (1997). El dilema del mal y la libertad en Dostoyevski. En Ética y libertad. Fondo de Cultura Económica.

Portilla, J. (1958). Dostoiewsky y Santo Tomás. Revista de la Universidad de México, 12(10).

LA RAZÓN DE FUERZA MAYOR EN LA OBRA DE EDUARDO NICOL

Miriam Díaz Infante Rodríguez
Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino

¿Qué pasaría si nos encontráramos de frente con una situación tal vez tan inverosímil y trágica, como lo sería el ocaso de la filosofía?, ¿Podrían nuestros ojos dar crédito a tal circunstancia? Ahora bien ¿no es acaso ya patente el preludio del fin? Para Nicol, esto era innegable. Y no sólo se refería a la desaparición de la filosofía como ciencia, sino que la funesta situación es extensiva a cualquier ciencia e incluso a las artes, pues comparten la nota fundamental y constitutiva de la libertad, lo cual es clave. En otras palabras, son las Formas de hablar sublimes, como les denomina el autor, las que están en peligro de muerte, amenazadas por la Razón de Fuerza Mayor.

El presente trabajo busca reflexionar en torno al concepto de Razón de Fuerza Mayor, propuesto y desarrollado por el filósofo hispano-mexicano Eduardo Nicol, como una categoría que denuncia la crisis actual que envuelve a la cultura, y dentro de sus dimensiones, a las ciencias y al arte, donde el enfoque irá dirigido principal, pero no únicamente, a la filosofía. Dicho atentado tiene consecuencias profundamente riesgosas desde un punto de vista ontológico-antropológico, ya que pone en peligro la libertad humana, la posibilidad de la dialéctica-conocimiento y con ello, a la filosofía como espacio ético humanizante.

El peligro está en que, si la filosofía muere, con ello no acaba solamente una forma particular de hablar con conceptos o metáforas, lo que en realidad llega a su fin es una forma de ser hombre, una forma de ser en el mundo, de ahí que las consecuencias sean histórico-culturales, según Nicol. Si muere el recinto de la producción vital del hombre a lo largo de su tiempo ¿no es esto deshumanizante?

Existe un malestar general. Malestar que se gesta en el retorno a la condición de homo faber, donde se cuenta cada vez con menos espacio para la dimensión reflexiva. Actualmente, la velocidad de la producción va de la mano con la velocidad inventiva, sobre todo resaltable en la industria tecnológica, que se traduce en la escasez de margen para asimilar la novedad y poco tiempo para digerir la información. Esta rapidez quiebra el equilibrio indispensable de asimilación y formación humana. Pese a esto, es necesario hacer la siguiente aclaración: la tecnología no es en sí misma ni novedad ni peligro. Lo peligroso e insólito es el totalitarismo tecnológico. Este totalitarismo es, según el filósofo catalán, el predominio de la necesidad sobre la libertad. Estas son las secuelas de una RFM. ¿Qué quiere decir esto? Que si el curso de la historia se ve dirigido por esta fuerza mayor, será la especie (biologicismo) y no la comunidad (solidaridad universal) la que prevalezca. No es sólo la máquina ya un utensilio del hombre, sino el hombre el que se vuelve un medio para la máquina. Hace tiempo que el hombre dejó su estadio de especie como distintivo único para hacer comunidades, pero no ha sabido sobrellevar la comunidad en un mundo tecnologicista. Le ha faltado, sobre todo, la anticipación para prever las posibles consecuencias: un mundo amenazador para el propio ser humano, donde

el instinto subordina a la razón (la subordina, más no la elimina, por ello no se alcanza a vislumbrar del todo el peligro). Es la discordancia entre las posibilidades de una vida superior, a las que ha contribuido la tecnología, y la insuficiencia de esta misma tecnología, y de los recursos naturales, para garantizar la subsistencia primaria en un régimen de vida establecido por la soberana voluntad racional del hombre. Lo cual conduce a una tecnología que pierde en su propia acentuación su vitalidad cultural (Nicol, 1985, p. 75), una tecnología que no atendiendo a la vida, no la representa. Una tecnología depurada de lo humano, quedándose sólo con aquello que contiene el deseo del dominio.

La razón de fuerza mayor no da razones, ni atiende razones. Si esta razón domina, se agotan las libertades. Esta fuerza no es histórica ni es libre como la razón libre del verbo y tampoco da lugar a lo reflexivo. Es decir, la cuestión no radica en la sustitución de un estatuto dialógico por otro que supere a la razón, que sea "mejor" que ella. No estamos hablando de una nueva filosofía que haya superado a todas las anteriores. El escollo está en que, bajo el dominio de la fuerza mayor, no habría espacio para lo dialógico. Sería la sustitución, no por algo mejor, sino por lo no dialógico, lo que no requiere la posesión comprensiva del ser (Nicol, 1985, p. 190). Y es que, para utilizar las cosas (que es lo más importante en un régimen interesado) no es necesario entenderlas.

El fin de la razón que da razones no es normal. No estamos hablando de una nueva etapa en la historia, estamos hablando de una tensión entre lo libre y lo necesario, donde imponiéndose lo necesario, se vería reflejado en la muerte de la historia. Si la necesidad, forzada por la RFM, vuelve uniforme al ser humano,

consecuentemente habrá de uniformar su manera de comunicar, lo cual no significa otra cosa que una pérdida de autenticidad. Esto, a su vez, merma su manera de ser hombre, lo vuelve un ser incompleto, cercenado de su libertad y su dignidad ontológica, puesto que no es sólo la ciencia la que se encuentra vulnerable, sino el hombre con cultura y tradición histórica. Reduce su estatus dialógico a lo más primario: la palabra útil. Preciso es recordar que la palabra es más que sólo útil, es dádiva del ser y su verdad:

> La palabra consigue lo que no puede conseguir la mano. La mano es poseedora, pero excluyente, y cuando se abre para dar, queda privada de lo que ofrece, La palabra, en cambio,retiene cuando da. El ser está presente en la palabra como objeto de participación abierta. En esta abertura consiste lo dialógico de todo logos. La abertura se cierra cuando el lenguaje no sirve para entender, sino sólo para usar. (Nicol, 1985, p. 205).

La gran amenaza es que ahora la dimensión de la utilidad dejó su lugar en la existencia, dejó de ser una manera optativa de interactuar con la cosa, para volverse lo deseable, lo impuesto de manera totalizadora y lo que ahora unifica la razón del mundo. Y con esta nueva visión se muestra la indiferencia ante el ser, ante la verdad y la justicia; le mueve la relación de lo cosificado. Cuando acaso se interesa por el ser, es sólo para saber cómo utilizarlo, no de manera formativa de la condición humana (Nicol, 1985, p. 239). Como decía aquel proverbio ruso que se le atribuye a Tolstoi: “hay quien cruza el bosque y sólo ve leña para el fuego”.

Por otra parte, la diversidad cultural y expresiva del hombre ha podido ser gracias a la inteligencia hu-

mana (razón directiva). Si esta variedad desaparece, no será a causa de una decisión libremente tomada por el hombre; todo lo contrario: será indicio de que el hombre va perdiendo capacidad de elección para ponerse a disposición de las necesidades impuestas por naturaleza. Poco a poco se diluye el ser capaz del asombro y con ello, se pierde no sólo una actitud, sino una disposición vital. La manera utilitaria de relacionarse con el ser hace que el sujeto deje de asombrarse siquiera de esta capacidad que tiene de posicionarse ante éste, contemplarlo y poder hablar de él; deja atrás la fascinación de un asunto tan meritorio como es la propiedad humana de comunicar la verdad.

El agotamiento del asombro, que es capacidad elaborada y no ingénita, no sería otra cosa que el agotamiento mismo de la filosofía. No es lo mismo, pues, anunciar el fin de la filosofía que anunciar su crisis y peligros. Toda aquella filosofía que se atreviera a promover su propio ocaso, lo único que hace es adelantar su extinción erróneamente. La filosofía es fuerza vital, no fuerza de muerte. Por demás, el futuro del logos filosófico no depende ya siquiera de la misma filosofía, pues el problema es mayor a toda palabra o intención humana, en palabras de Nicol. La deshumanización implica el silencio de toda palabra que de razón. Este cambio radical de la situación no es para Nicol una fantasía, sino una gran probabilidad a la que apuntaban las circunstancias del siglo XX y que hoy no han hecho más que vigorizarse. “La tragedia del hombre es la renuncia a la poesía del pensamiento.” (1994, p. 54). Cabe aclarar que al ser una fuerza mayor impositiva, está más allá de la fuerza de la verdad. La resolución del peligro incumbe a factores externos, lo que significa que poco o nada puede hacer la ciencia contra ella (ninguna

poiesis humana). Debido al carácter misterioso de este régimen, el filósofo no puede anticiparse con certeza a predecir el futuro de dichos factores. El antagonista, pues, no tiene un rostro. La Razón de Fuerza Mayor (Nicol, 1985, p. 41) se trata de algo aún más delicado que cualquier cuestión política, jurídica o económica, pues lo que sucede es que estas áreas terminan también por someterse a aquella fuerza de alcances inimaginables. Dicho de otro modo, el "enemigo" real no es un régimen político ni un determinado sistema económico, no se trata de una voluntad o decisión humana por más que así pudiera parecer. Se trata de una forma sistemática (racional/logos), donde no hay culpables, si acaso aquellos que tratan de justificar dicha situación o quienes se benefician de ello de forma personal. Una manifestación de lucha social tampoco resultaría efectiva, pues el contrincante es una fuerza superior a una simple idea humana y superior al régimen que trajo consigo el nacimiento de la filosofía (instauración de la verdad). El contrincante es una fuerza anónima pero efectiva, contra la cual ninguna idea de justicia social es equivalente en fuerzas.

Cabe aclarar que la filosofía en el ámbito profesional e institucional no se muestra alterada, por lo que podría, a simple vista, no haber razón de sospecha. Pero fuera de este gremio poco importa lo que tenga qué decir el filósofo. El pensamiento verdadero es desinteresado y la época actual se caracteriza por el interés. Si la filosofía "aspira a una pureza, ha de pensar contra su tiempo." (Nicol, 1985, p. 30). Por la misma razón la filosofía causa sospecha, su inutilidad es fuente de animadversión y vilipendio, porque lo que prima hoy, es la urgencia de lo útil. Nos cuesta creer que exista la dádiva desinteresada, aquella cuyo valor no se mide en lo

práctico inmediato ni en lo monetario y como un mecanismo defensivo, preferimos desprestigiar aquello que no quepa en el molde de la época. De esta manera, ha sido esa supremacía por lo útil, lo que permite ejercer poder, aquello que antepone un régimen tecnológico antes que un humanismo. Esto ha dado como resultado un mundo unificado por la tecnología, no por la idea de hombre (proyecto cultural). Y entre más se polariza la situación, más decadente se vuelve la cultura para el hombre. La praxis utilitaria no es una forma de vida: no es, en ningún tiempo y lugar, sino una condición de vida. La tecnología pragmática no puede sustituir a ninguna idea del hombre; pero puede impedir en todas partes la formación de esa idea, es decir, la formación libre del hombre. (Nicol, 1985, p. 39).

Ahora bien, las afectaciones de esta dinámica impositiva, a nivel antropológico, pueden verse reflejadas en la pérdida de libertad. No hay hombre sin libertad. En el panorama de lo necesario para el hombre, se encuentra la libertad como condición (Nicol, 1985, p. 76). Esta libertad necesaria según Nicol, involucra un nivel superior al de la mera subsistencia, es decir, una sobre-vivencia. Dicha libertad es la que permite el pensar libre y la libre razón, o sea, la filosofía. Y puesto que hacer filosofía es hablar con palabras elevadas, esto vuelve al hombre un ser metafísico. El animal no humano no compartiría esta necesidad en términos del autor. Sus necesidades son limitadas a lo biológico, en tanto no son seres metafísicos, necesidades que por supuesto, subsumimos. Mencionado esto, resulta erróneo pensar que la inventiva tecnológica salvaguarda la libertad. En todo caso, la tecnología trabaja con el despojo de la libertad, lo que le supervive sin la consideración humanista.

El asunto es tan grave, que hay quien está de acuerdo con este sometimiento. Nicol habla de los sofistas contemporáneos, interesados en racionalizar la instrumentalización de la filosofía. La sofística se manifiesta mediante aquellos discursos que tratan de hacer atractiva la filosofía reduciéndola a la utilidad, queriéndola hacer interesante y llamativa; pretendiendo justificar su existencia en la era del uso y el abuso. La situación, naturalmente expropia de su desinterés a la filosofía y la vuelve sofisma. La llena de elocuencia pero poco profundidad. Diría Nicol que la palabra posee tres virtudes: utilidad, belleza y verdad. La sofística se olvida de la última y se vuelve la palabra instrumento. (Nicol, 1985, p. 233). Se trastoca en pulsión de dominio. "La sofística nunca pretendió competir con la ciencia; pretendió desacreditarla por inútil. Ahora la ciencia sería la forma más utilitaria de la razón." (Nicol, 1985, p. 235). Sin embargo, no son los sofistas los únicos enemigos de la razón libre. Entre nosotros es fácil encontrarnos con un fenómeno que, si bien no es nuevo, es abundante y más evidente a través de las redes sociales. Se trata del antiintelectualismo. Sus manifestaciones son diversas, desde desprestigiar el conocimiento intelectual colocándolo a la altura de cualquier opinología hasta rechazarlo por la responsabilidad que implicaría tomar la palabra reflexiva y crítica ante las circunstancias. En ese sentido, es difícil dejar atrás la minoría de edad, de la que hablaba Kant, en nuestra sociedad. Es preferible ceder la voz y la razón a la voz y la razón de otros a quienes les beneficia dicha sumisión. Dicha situación no hace más que acelerar los infortunios que se desprenden de la Razón de fuerza mayor.

Sin embargo, aún la sofística implica esperanza, puesto que no es más que una postura (aún libre) res-

pecto al mundo de la utilidad. Si la Razón de fuerza mayor termina dominando, no habrá lugar ni siquiera para los sofistas. Por otra parte, mientras agoniza el recinto humano de las ideas humanizantes, emerge el mecanomorfismo, consecuencia de la mecanización. No es ya una postura ideológica, sino simplemente una expresión deformada de la supremacía tecnológica impuesta por la necesidad. Si el mecanomorfismo no es ya producto de la reflexión libre, ¿acaso el antiintelectualismo no comparte el mismo costal? La renuncia a la razón, la suspensión de la razón a cambio de la repetición de opiniones que vienen del "sentido común" en una sociedad impuesta por un sistema voraz capitalista. ¿No es acaso una demostración tácita del avance de esta fuerza mayor?

En cuanto a su naturaleza, en general, resulta misterioso cómo se origina este nuevo régimen de fuerza mayor, pero hay ciertas características definitorias que es posible identificar y que, por demás, concierne mencionar: la razón permanece inherente al nuevo orden, aunque no sea una razón reflexiva, pues después y a pesar de todo, sigue siendo comprensible para el hombre. Sin embargo, diría Nicol que esta fuerza, o razón post-científica (1944, p. 277) se encuentra más cerca del instinto que de la razón (1994, p. 276) y como tal, actúa sin decir porqué; está direccionada, además, hacia un fin unívoco y forzoso, cuyo principal problema resulta su indiferencia a la verdad. No prescinde de ella puesto que todo conocimiento, incluido el tecnológico, necesita de la verdad para su eficacia. Es decir, que se busca la verdad como medio pero nunca como un fin. Este fin sería uno meramente biológico, que atiende a la sobrevivencia que se ve amenazada. De esta manera, el hombre deja de ser comunitario para devenir especie; es, además, una razón útil puesto que su forma de

relacionarse con el ser es a través de la utilidad principalmente; también calculadora ya que se sirve más del signo que del símbolo; es uniforme al anular la libertad y concentrar todo hacia una finalidad, despojando al individuo de su autenticidad cuya reserva vital se concentra en la defensa subsistencial; es sistemática pero en un sentido cerrado, pues no existe apertura al desarrollo de pensamiento ni a la libre conexión humana con el ser-en-sí. No existe tampoco apertura a otro sistema abierto a la libertad. Después de la descripción anterior, cabría preguntarse: ¿es combatible su avance?

La esperanza radicaría tal vez en la filosofía, de acuerdo al autor. El problema del dominio de la necesidad, influye a las vocaciones humanas que implican la autenticidad. La razón mayor que se impone afecta a la filosofía no en su esencia, sino en su posición en el mundo, pues ninguna potencia puede arrebatarle su tendencia humanizante aunque tenga el poder de aniquilarle. La cuestión radicaría en la pureza. Nicol entiende dicha pureza como la ausencia de interés pragmático, de la cual se le acusa a la filosofía, pero es esta misma pureza la que le dota de desinterés. Al ser desinteresada, es consecuentemente libre. Ahora bien, lo desinteresado es aquello cuya dádiva no espera los beneficios inmediatos de la sociedad instrumental, ya sean estos económicos, políticos, tecnológicos. Lo que se hace libremente, sin interés, es un acto de amor.

El amor, la philia, como tal, no es una disposición subjetiva del individuo en este sentido, sino la condición originaria para vincularse con la verdad. De hecho, Nicol abogará por una necesaria reforma de la Filosofía, cuyo núcleo sea el eros metodológico, es decir, el retorno a la base filosófica: el amor al conocimiento. Sólo y únicamente de esta manera la ciencia

puede mantener su camino libre de cualquier polución respecto a otros intereses frente al ser. Dicha reforma es una respuesta a las condiciones críticas de la situación humana. Pero esta respuesta, esta manera de hacer filosofía tendrá que ser efectuada de manera dialógica (Nicol, 1994, p. 103) y fenomenológica. Por tanto, para poder seguir haciendo ciencia es preciso siempre acudir al fundamento y origen. Esto es lo que dotaría de originalidad a la filosofía, según Nicol. Lo que implica que la filosofía no es sólo original por la novedad que puede ser propuesta, sino por tener su cuna en la philia. El amor raigal de la filosofía involucra un servicio mucho mayor que cualquier utilidad. La filosofía no es útil, pero es servicial a los nobles fines humanos que crean comunidad dialógica.

Ahora bien, ¿cuál es la dádiva que hace la filosofía? Nicol se enfoca en la generosidad de la misma. Brindar la palabra que da razón, es un acto de entrega: "nos entregamos al ser, para comprenderlo, y nos entregamos al otro, al darle una verdad de razón que ha de ser comprendida" (Nicol, 1985, p. 23). Cuando no se habla con verdad de las cosas, hay un descuido del ser. Al utilizarlo tampoco existe entrega. Esta entrega es humanizante y crea vínculos comunitarios: hace al hombre libre. El conocimiento es sabidamente, liberador y no puede construirse sin comunidad. En este sentido, sería erróneo asumir que se hace ciencia por la mera ciencia; la finalidad es superior: se hace ciencia porque haciendo ciencia, se forma también el hombre, porque desde que el hombre posee la libertad de hablar con verdad del ser, algo en él se transformó. La verdad ha sido revelación: la facultad de observar y hablar del ser. No es, tampoco, sólo un giro lingüístico, sino que

su ser mismo hombre se posicionó de manera radicalmente distinta ante la existencia.

En el mundo de producción en masa, de concreto y explotación, la filosofía tiene algo que decir. Es ella la que abrasa el asombro como la actitud filosófica por excelencia. Voltear a ver el misterio de lo imposible con asombro, reconectar con el ser, disponerse con humildad (y grandeza) epistémica y ontológica ante los despliegues de la vida, podría ser salvación. "Puede lograrse una inesperada exaltación al comprobar que aquí no todo se explica de pe a pa; que depende de nosotros transformar el mundo poéticamente, revelando el fondo inexplicable de lo consabido." (Nicol, 2007, p. 52). El ser cuya naturaleza es lógica, es ser del misterio también. No sólo su origen es enigma, su destino también lo es. Lo único sabido es que su muerte, su exterminio será la muerte del logos. El ser humano, con su accionar actual, pareciera ignorar lo que esto significa cuando atenta contra su prójimo, la vida y cada uno de los elementos que componen el equilibrio de este gran evento que es la realidad.

Pero entonces ¿es posible hablar de reivindicación en el hablar sublime? Puede concluirse la posibilidad de una reivindicación en tanto se atienda a su dimensión humanizante y a su naturaleza creadora de conciencia. Y aquí, reivindicación no implica superar a la Razón de fuerza mayor, cosa imposible por más disposición volitiva que haya para ello. Un rescate del logos discursivo implica que tendrían todos los hombres saber qué es lo que se pierde o qué es lo que él mismo finiquita, si la filosofía llegase a su fin. Aunque Nicol no habla de reivindicación, habla de resistencia. Adquirir esta conciencia, revierte la sumisión interior al régimen de fuerza mayor. Hay que mantenerse inadaptados

porque ello demuestra la salud de la facultad de razonar, aunque el camino sea fatal. Es acto reivindicativo para la filosofía renovar su escencia, nada menos que haciendo filosofía, reiterando el acto original y erótico de dar razones como lo proponía el filósofo español. Una defensa de la filosofía es en el fondo una defensa de la autenticidad humana y las diversas maneras de ser hombre en la historia. Así, no hay lugar al fracaso, porque aquello que lleva en sí la fuerza erótica no admite dicha palabra. En realidad el éxito ya está implícito en el lugar del amor, porque le contiene. Aquello que se da por acto de phillia, es justificación de sí mismo e implica un "incremento de la nobleza humana" (Nicol, 1994, p.315). Filosofía es dádiva. Dar y recibir la palabra de razón es un acto enriquecedoramente humano, pues se pone en común el ser. Se dispone la mirada y el habla para compartir la búsqueda por la verdad. La esperanza radicaría entonces en la plausibilidad misma de ser capaces de hablar de la crisis histórica. Filosofía es esperanza porque es libertad. Es philía porque es desinteresada. En ello consiste su reivindicación, en reafirmarse a través de cada acto eróticamente originario, volviendo a nacer cada que el hombre emana aliento de vida referenciando al ser y continuando su marcha como hombre de logos sublimado.

Por tanto, la Razón de fuerza mayor es una especie de logos que anula toda condición de libertad e impide el pleno desarrollo de las vocaciones libres. Su infiltración tiene alcances en diversos ámbitos de la cultura afectando no sólo a la filosofía, sino incluso a otras áreas como el resto de las ciencias, el arte y la mística, etc. La forma en que les afecta no es en su esencia, sino en la posición que toman en el mundo, rechazando todo aquello que no sea útil a los mecanismos de esa razón

imperativa. La naturaleza en sí de esta fuerza es desconocida hasta cierto punto, pero es posible saberla por sus manifestaciones: limita libertades, es calculadora, utilitaria, uniforme y sistemática. Ahora bien, al anular la libertad filosófica, queriendo someter la filosofía a la utilidad del tecnorégimen, se le arrebata al hombre su humanidad, pues filosofía no es sólo una forma de hablar, sino una forma de ser hombre como el ser que expresa al ser y al hacerlo, se expresa a sí mismo, lo cual es prodigioso. De donde se sigue que, muriendo la filosofía, muere esta forma de ser humano, su cultura y su historia. A pesar del peligro inminente, aún hay cabida para la esperanza, la cual radica en la misma filosofía que deberá emprender una tarea crítica y de denuncia de las condiciones actuales. Aunque pudiera parecer desesperanzador hablar de la crisis, irónicamente en ello radica la esperanza, en la capacidad de seguir actuando con libertad de posicionarse ante el sistema que no permite la otredad, la diversidad, la reflexión. Para ello, será necesario volver a los orígenes metodológicos de la filosofía como obra de philia por la sophia. Así, se evita caer en la trampa del interés utilitarista. Pues filosofía es dádiva de la palabra de razón, que se ofrece al otro sin esperar retribución por ello y ello es pieza clave de la comunidad dialógica.

De tal manera, si ha de haber un fin del hombre que piensa en palabras de razón, ¿no es integridad que el fin nos encuentre con la cabeza en alto hasta el último momento?¿no es acaso dignidad responder a la vocación por el saber, cuyo llamado actual es el de denuncia del fin y reafirmación de la autoconciencia?¿No es esto reclamar nuestra naturaleza sublime? La vía sería entonces una resistencia con miras a la reivindicación de un hablar sublime, más allá de si es posible o no vencer

a la Razón de fuerza mayor. La filosofía de Nicol es una invitación a la resistencia, a través de una comunidad dialógica cuyo fundamento es el eros. Una búsqueda de la razón libre, porque buscar la reivindicación de las dimensiones sublimes del hombre, es por tanto una reivindicación de la libertad, nota fundamentalmente humana. La postura de Nicol ofrece una visión un tanto desesperanzadora sobre el futuro del logos sublime, sin embargo, hace falta sostener la fe a flote, no una fe ingenua basada en la completa realización del retorno de una idea humanista que sea la que dirija la cultura, sino al menos la fe de la posibilidad como horizonte.

> Aunque la filosofía no ha tenido nunca la misión de dirigir las vidas humanas, sino la de enriquecerlas, pienso que, mientras sea posible, ha de mantener en el mundo la eminencia que ganó históricamente por su fecundidad espiritual. Acaso la tarea de reforma no habría sido vana por completo, si logra en alguna medida contribuir a que el hombre siga siendo dueño de sí mismo, siquiera en su propia morada interna. (Nicol, 1994, p. 325).

Referencias bibliográficas:

González, J. (1981). *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*. UNAM

Nicol, E. (1985). *El porvenir de la filosofía*. FCE

Nicol, E. (2007). *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía.* UNAM

Nicol, E. (1989). *La metafísica de la expresión*. FCE

Nicol, E. (1994). *La reforma de la filosofía*. FCE

Pinilla, R. (2007). Eduardo Nicol y la fascinación del logos: vocación filosófica y poesía.

Relaciones. Estudios de historia y sociedad, vol. XXVIII (No. 112), pp. 43-76

SIMPOSIO DE HISTORIA E HISTORIOGRAFÍA DE LA FILOSOFÍA MEXICANA

APROXIMACIONES A UNA DEFINICIÓN DE LA FILOSOFÍA MEXICANA

Iris Yadel Chávez Romero

Para abordar el concepto de *filosofía mexicana*, en esta investigación se propone tomar algunos aspectos que integran un conjunto especificidad disciplinaria, pues no se puede hablar de una definición única y acabada, sino de un cúmulo teórico en constante reflexión. A continuación, se abordarán algunos de ellos: su tradición, su circunstancia, su aspecto epistemológico y su aspecto dialógico.

Por su tradición

El impulso por investigar las temáticas y reflexiones abordadas por los filósofos mexicanos puede ser rastrada, en sus primeros intentos, con Emeterio Valverde Y Téllez en sus libros *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México* (1896) y *Bibliografía filosófica mexicana* (1913-1914). Pero, desde el ámbito académico, con Samuel Ramos y la fundación de la cátedra *Historia de la Filosofía en México* en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en 1941 y con la publicación en 1943 de un libro con el mismo nombre.

A partir de allí, algunos autores continuaron la tarea de investigar lo que en otros siglos ya habían pensado nuestros filósofos. Un gran ejemplo reciente de esta labor son los esfuerzos de la Dra. María del Carmen Rovira Gaspar quien coordinó varias compilaciones

como Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX (Con ediciones principales en 1999 y 2017) y *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX* (con ediciones en 1997 y 2011)

Muchas de estas investigaciones han señalado que, en diversos siglos, a lo largo de la historia de la Filosofía en México, existen ejemplos sobre cómo las ideas filosóficas, nacientes en otras regiones del mundo, cobran un sentido especifico dentro del contexto nacional y han contribuido en la interpretación y transformación del país. Por ejemplo, Gabino Barreda que en París conoció el *Positivismo* de August de Comte y que, posteriormente, trajo a México, lo cual representó un parteaguas en la vida nacional y educativa ya que el 16 de septiembre de 1867 pronunció en Guanajuato la *Oración cívica*, discurso en el que interpreta la historia de México a partir de la ley de los tres estadios de Comte. En ese mismo año, fundó Escuela Nacional Preparatoria cuyos cimientos ideológicos continúan sustentados en el *Positivismo*.

En otro momento histórico, en el siglo XX, "Antonio Caso en sus *Discursos a la nación mexicana*, despertaría el anhelo por crear y desarrollar una filosofía propia" y para 1930, hablaría de la necesidad de una filosofía iberoamericana. (Muñoz Rosales, 2012).

También, a inicios del siglo XX, se pueden enumerar algunos filósofos que buscarán sustentar un pensamiento propio del territorio, por ejemplo, en su discurso inaugural de la Universidad Nacional de México (Actual UNAM), Justo Sierra presenta el afán por "mexicanizar el saber" como directriz de la naciente universidad. O, frente a la búsqueda de identidad, se pueden destacar los esfuerzos por comprender al mexi-

cano tanto de Samuel Ramos en su libro *El perfil del hombre y la cultura* (1934) como de Emilio Uranga en el *Análisis del ser del mexicano* (1952).

En suma, la tradición filosófica mexicana y surge con varios filósofos a partir del siglo XX, pero es a partir de la segunda mitad del siglo y los esfuerzos de muchos investigadores y colaboradores que se comienza a consolidar una corriente en investigación filosófica: *la filosofía mexicana.*

Por la *circunstancia*

La necesidad de todo ser humano por encontrar alguna explicación a los fenómenos, los acontecimientos del entorno y la búsqueda de un sentido a la existencia, ha sido el motor del filosofar, actitud que ha sido inherente a las comunidades humanas, sin embargo, para filósofos como José Gaos, todo pensamiento y, por tanto, toda reflexión filosófica se enmarca en un momento histórico específico y bajo circunstancias concretas. Por ejemplo, aun cuando en otra época se consideraban verdades, valores y principios en sí como verdaderos, eternos, universales y válidos para todo sujeto posible, desde miradas contemporáneas aquellos preceptos se nos presentan como expresiones "de los hombres de cierto tiempo, de un grupo humano de cierto tiempo y hasta de ciertos individuos humanos" (Gaos, 1990, pág. 32).

Se habla entonces, de la dicotomía entre la universalización del conocimiento y la búsqueda de la verdad frente al saber particular y los paradigmas que han surgido desde momentos concretos y específicos en la realidad, sin embargo, para Gaos, este saber histórico nos indica una conciencia histórica que permite afir-

mar que "el hombre no tiene naturaleza, sino historia". (Gaos, 1990).

Esto nos puede conducir a un cuestionamiento filosófico: ¿hay algo común o universal e inherente al ser humano? ¿Qué es el ser humano? ¿Tiene una naturaleza propia o es una construcción de la conciencia de sí mismo a través de su historia? ¿Puede definirse como un ser universal entendido a partir de su historia particular?

De manera similar, para Leopoldo Zea, las expresiones filosóficas y culturales son el resultado del análisis y la comprensión del sujeto en un entorno específico para dar sentido a la existencia humana, "las fórmulas filosóficas, los métodos, los filosofemas, no son otra cosa que la expresión verbal, es decir humana, de cómo el hombre entra en relación con su circunstancia, dialoga con ella" y le brinda un significado. (Zea, 1968, pág. 20),

Para Zea, el pensamiento humano no se da en abstracto, ni por sí mismo, ni en sí mismo, siempre surge como un diálogo con la circunstancia bajo la cual se enmarca porque todo constructo teórico, resulta a partir de la problematización de las situaciones que acontecen en el plano de lo vivencial, en el plano del contexto específico del sujeto, considerando a las ideas en un ámbito histórico concreto, lejos de la abstracción, porque, y continúa Zea, "lo que importa no son las concepciones filosóficas por sí mismas, sino el porqué de estas concepciones filosóficas. Este "porque" se encuentra en la historia" (Zea, 1968, pág. 25).

A partir de ello, se afirma que somos seres concretos que existimos en un tiempo y un lugar, somos seres que existen dentro de una CIRCUNSTANCIA, tratando de entender y relacionarnos con ella, así, todo

pensamiento filosófico (y las demás expresiones de la cultura), que han emanado de esta circunstancia, adquieren su significado específico al ser concientizados por el sujeto; un significado que le es propio a cada cultura.

En este sentido, la filosofía para ser nombrada *filosofía mexicana* requiere una toma conciencia de las circunstancias dentro de las cuales se encuentra el individuo pensante que, de acuerdo con Zea, requiere un reconocimiento de la historia de las ideas, no como historia de las ideas en abstracto, sino como historia concreta de la vida humana. Por esto es importante el conocimiento de las tradiciones propias, tanto en el ámbito cultural, como en el ámbito epistemológico y del pensamiento filosófico, pues cada proceso histórico manifiesta una forma de expresión conceptual particular a la par que se va conformado con la conciencia del contexto en el que surge.

Así, la capacidad humana de filosofar ha generado ideas filosóficas que se han alimentado de su contexto, lo que las ha llevado a adquirir una identidad propia a través del tratamiento de los problemas filosóficos. En este sentido, Guillermo Hurtado en su texto *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el Siglo XX*, explica que un filósofo o filosofa mexicano puede hacer suyas las preguntas que se planteaban Platón o Kant, pero el tratamiento de sus teorías y sistemas de pensamiento adquieren su propio sentido y relevancia cuando son pensadas, adaptadas y analizadas desde nuestra propia circunstancia. Aunque

> "los seres humanos siempre se han preguntado acerca del sentido de la vida, de qué es el bien, de si hay algo que pueda conocerse con certeza, de cuál es la mejor forma de gobierno. Sin embargo, cómo se han

> planteado estos problemas y, sobre todo, cómo se les ha dado respuesta, ha variado siempre de acuerdo con las circunstancias" (Hurtado, El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el Siglo XX , 2007, pág. 42)

Por ejemplo, las preguntas sobre el sentido de la vida, sobre qué es el bien o cuál es la mejor forma de gobierno son comunes en filosofía, sin embargo, cómo se les ha dado respuesta, siempre ha variado de acuerdo con las circunstancias pues ningún constructo teórico se da en abstracto, sino que es el resultado de la problematización y reflexión que se da en el contexto y, al mismo tiempo, esas ideas permiten la interpretación y transformación de los diversos fenómenos del entorno.

No olvidemos que, por esta razón, "mucha de la reflexión filosófica mexicana surgió ante la necesidad de resolver problemas específicos, sobre todo políticos, y no dentro de aulas de universidad. Muestra de esto es el que varios de los autores mexicanos hayan sido al mismo tiempo políticos o funcionarios públicos." (Patiño Palafox, 2009, pág. 58)

En particular, en México, las ideas filosóficas, aun las nacientes en otras regiones del mundo cobran un sentido específico cuando la reflexión emana del contexto nacional, de esta manera, la *filosofía mexicana* requiere una toma conciencia de las circunstancias dentro de las cuales se encuentra el individuo pensante, al reconocer el vínculo entre las ideas filosóficas y las problemáticas del contexto.

Por ejemplo, Carmen Rovira, su texto *Pensamiento Filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, señala que la filosofía o, como ella lo llama el pensamiento filosófico, que surgió durante el siglo XIX, responde a la necesidad de encontrar solu-

ciones a los problemas del contexto histórico y social que se suscitaba en esa época porque "el pensamiento filosófico mexicano -muy distinto por cierto al europeo, en cuanto a contenidos y sistematicidad-, responde a una situación propia, a un "aquí" y a un "ahora", que implica la necesidad de resolver situaciones, problemas ingentes e inminentes a lo americano." (Rovira, 2017)

Como se visualiza, desde varios autores que han dedicado su investigación a la filosofía mexicana, hay ciertos preceptos comunes como la necesidad de pensar desde la realidad lo que brinda un sentido particular a la reflexión filosófica, además muchas veces se pone en cuestionamiento una idea hegemónica de filosofía.

Estos puntos de partida comunes permiten abonar a la afirmación de que existe a una amplia tradición filosófica mexicana que, en suma, se presenta como la expresión del pensamiento filosófico que surge desde la realidad mexicana, desde una circunstancia especifica se torna en un pensamiento que, además de ser crítico y reflexivo, puede disponer al sujeto a la acción, la acción transformadora.

Por su aspecto epistemológico.

Otra de las características de la filosofía mexicana es su constante "vigilancia epistémica", lo que le ha permitido abordar su fundamentación a partir de la reflexión sobre sí misma y la constante transformación de sus problemáticas y sus planteamientos, así como de sus respuestas, por ello, en su texto "Lo mexicano en filosofía", Victórico Muñoz se da a la tarea de abordar lo que considera, es lo fundamental para hablar de filosofía mexicana: lo que "está en la realidad filosofada y la conciencia explicita de hacerlo así; en donde los

problemas de esa realidad se constituyen en objetos de la reflexión filosófica" (Muñoz Rosales, 2009, pág. 24)

De esta manera, en primer lugar, menciona que algo inherente en la filosofía mexicana es el objeto de su filosofar:

> "[la filosofía mexicana] es tal por tener **problemas-objeto** que surgen de la realidad mexicana y son importantes para nosotros como individuos, como pueblo y nación con una cultura y filosofía propias. […] pero eso sí, con una alta conciencia de su situación de frente a los problemas-objeto que impone la propia realidad, y en la medida de los posible, en el reconocimiento y recuperación de las tradiciones que lo constituyen en lo inmediato y pasado inmediato" (Muñoz Rosales, 2009, págs. 24-25)

Pero, una filosofía mexicana, no lo es solo por el origen de la persona que la piensa, ni por el territorio donde se encuentre, sino por "los problemas a resolver que no tienen por qué ser los mismos problemas de la filosofía europea, sino los problemas propios de una realidad, de nuestra realidad." (Zea, 1989).

Por ello, no importa si el filósofo es o no mexicano, siempre y cuando este en contacto con la realidad y sus problemáticas, pero, más allá de una nacionalidad o una delimitación geográfica, la especificidad del filosofar mexicano radica en la conciencia y reconocimiento de los problemas de la realidad mexicana tomando conciencia de este proceso. Así, "la filosofía mexicana es tal por ser el producto de un filosofar situado" (Muñoz Rosales, 2009, pág. 27), que se constituye a partir de la conciencia del sujeto de la pertenencia a la circunstancia concreta y tomando como punto de partida en la reflexión, la conciencia de esa circunstancia.

Además de lo anterior, menciona que, dentro de los objetos de estudio de la filosofía mexicana, se considera a México (no solo como territorio), el mexicano (en la diversidad de identidades), lo mexicano (en sus expresiones culturales) y su propia historia de las ideas filosóficas, pero no exclusivamente. Agregaría, además, los filosofares no occidentales como el pensamiento de los pueblos originarios o las problemáticas actuales de la realidad mexicana que son propias del contexto político, económico, cultural, histórico y social del país y que muchas veces están permeadas por acontecimientos mundiales. En resumen,

> "la **filosofía mexicana** es tal por la conciencia del filosofar y producirla de manera situada, contextualizada, por el carácter que adquiere en la intelección de sus problemas y soluciones, por proponerse conscientemente no imitar sino crear y por utilizar sus propias tradiciones filosóficas primordialmente." (Muñoz Rosales, Lo Mexicano en filosofía, 2009) [y esta autora agrega, no exclusivamente]

En resumen, el aspecto epistemológico de la filosofía mexicana radica en su objeto de estudio: reflexionarse a sí misma y bordar las problemáticas que surgen desde el análisis de la realidad en la cual se encuentra el sujeto que filosofa, siempre con la conciencia del lugar donde parte la reflexión, en este sentido, una característica primordial de la filosofía mexicana es ser un filosofar situado.

Por la apertura al diálogo

Ya que el proceso de encuentro de las ideas filosóficas en México y Latinoamérica se da a través de la importación e imposición de formas específicas de razona-

miento, distintas a las existentes en los territorios mesoamericanos, a través de un proceso de colonización, muchos han objetado la existencia o no del pensamiento filosófico entre las poblaciones originarias de este territorio, sin embargo, frente a estos cuestionamientos, también podemos visualizar que se han hecho múltiples investigaciones: por ejemplo, Miguel León Portilla en tu texto *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (1956), hace un recorrido por algunos códices y concluye que existen similitudes entre conceptos filosóficos occidentales y nahuas, por lo cual, se puede hablar de filosofía náhuatl.

Otro ejemplo es Carlos Lenkersdorf, quien se dedicó a estudiar la estructura lingüística de los pueblos contemporáneos Tzeltales y Tojolabales y en su libro *Filosofar en clave tojolabal* (2002) presenta el concepto *TIK* (*Nosotros)* como la unidad fundamental en el pensamiento, la lengua, la vida, la concepción de la humanidad y la estructura cognitiva de estos pueblos originarios.

Entre los investigadores contemporáneos, también se menciona a Miguel Hernández Diaz, filósofo originario de Chiapas que en su tesis doctoral *El concepto de hombre y el ser absoluto en las culturas Maya, Náhuatl y Quechua-Aymara* (2013), abordó el pensamiento náhuatl, maya y quechua-aymara actual, a través de una metodología que incluye entrevistas con los pobladores de las comunidades, sumándose a necesidad epistemológica de nombrar los conceptos de estas comunidades como filosóficos.

En general, considero que las posturas que niegan la existencia de pensamiento filosófico o la posibilidad de una conceptualización abstracta sobre la vida y el

mundo, de las culturas originarias lo hacen a través de un criterio de exclusión o de discriminación.

En este sentido, cabe destacar lo que Mario Magallón Anaya en su texto *El horizonte de la filosofía mexicana y latinoamericana hoy* (2009) menciona sobre la filosofía en general y el filosofar en particular, "han sido una reflexión problematizadora que se realiza desde una crítica radical a las diversas realidades" (Magallón Anaya, 2009, pág. 35), por ello considera que, un atributo en común para toda la humanidad es la capacidad de hacer filosofía y filosofar "porque estos no son privilegio de un grupo de naciones o de una región del mundo, sino de la humanidad entera. Porque la razón como la cultura es algo común al género humano". (Magallón Anaya, 2009, págs. 40-41).

Además de lo anterior, para abordar el ejercicio filosófico desde Latinoamérica y, específicamente desde México, la preocupación por el contexto desde el cual filosofa el sujeto siempre está en constante dialogo entre las tradiciones que ha construido a partir de su propia historia y desde su "horizonte de significación", interconectando las diversas formas de concebir a la filosofía desde horizontes hegemónicos occidentales y no occidentales. Al respecto, Mario Magallón apunta que:

> "no existe filosofía ni culturas modélicas, sino que cada nación construye su filosofía y cultura de acuerdo con sus necesidades existenciales e históricas, desde un horizonte de interpretación hermeneútica.

Es decir, cada pueblo, cada nación, existen referentes culturales tanto internos como externos, donde dialécticamente se da un doble juego práctico-teórico entre las filosofías y las culturas importadas y las propias pero que finalmente, terminaran por producir un

modelo propio que adquiere un rostro, una identidad en la unidad de la diferencia." (Magallón Anaya, 2009, págs. 46-47)

Así, como ultima característica de la filosofía mexicana, se aborda el cuestionamiento a las concepciones hegemónicas sobre la filosofía a través de la apertura a la diversidad de formas del pensamiento que convergen en una labor filosófica y que surgen desde la conciencia de la pertenencia a un contexto especifico, a partir del que se filosofa.

Este dialogo entre las tradiciones propias de la región, incluyendo a las no occidentales y las tradiciones hegemónicas, ha permitido el enriquecimiento en la reflexión filosófica mexicana y la adquisición de una identidad propia.

En resumen, se puede afirmar que no hay una filosofía universal, más bien filosofías concretas que se han universalizado y la filosofía mexicana no es la excepción, pues también es una filosofía que responde a referentes concretos, por lo cual, tampoco hay una única definición ella, sino que se trata de un conjunto de saberes en constante construcción y resignificación que surgen desde la realidad del sujeto pensante pero que propone problemáticas que pueden ser universalizables.

En esta investigación se presentó una aproximación al concepto de filosofía mexicana o, mejor dicho, a las filosofías mexicanas, entendiendo que existen las investigaciones más academicistas y las que surgen desde las comunidades originarias, sin embargo, todas ellas para ser nombradas como tal pueden tener en común:

a. Conocimiento de la tradición que le precede.
b. Conciencia de la circunstancia desde la que surge.
c. Que el tipo de problemáticas que pretende resolver surjan desde la realidad del sujeto que filosofa, por ello, muchas veces es filosofía política.
d. Que la reflexión filosófica sea situada y contextualizada pero no se agota allí, sino que puede ser universalizable.
e. Reconoce el sentido especifico que les da a las respuestas filosóficas.
f. Una apertura a la diversidad de formas del pensamiento.

Por ello es urgente reflexionar sobre los acontecimientos políticos, sociales y culturales actuales, mirar más vías de investigación y pensar, por ejemplo ¿Qué puede decir la Filosofía Mexicana sobre los movimientos feministas actuales? ¿Para la Filosofía Mexicana como impactan las tendencias económicas y políticas en la vida, el arte, la educación y la cultura? ¿Qué sucederá con la Filosofía ante las reformas educativas recientes? ¿Hacia dónde va la Filosofía Mexicana? o ¿Cuáles son las vías de problematización que es necesario explorar en la actualidad?

Bibliografía

Bueno, M. (1958). *Natorp y la idea estética.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Chávez, E. A. (1968). *¿De dónde venimos y dónde vamos?* México, D. F.: Asociación Civil Ezequiel A. Chávez.

Chávez, E. A. (1968). *Reflexionando para que la vida suba de nivel.* Ciudad de México: Asociación Civil Ezequiel A. Chávez.

Gaos, J. (1990). *Pensamiento de Lengua Española.* México : Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Goméz, P. P. (2016). *HD: Haceres Decoloniales: Practicas liberadoras del estar, el sentir y el pensar.* Bogotá: Universidad Distrital José de Caldas.

Hurtado, G. (1998). El lugar del neokantismo en la filosfía mexicana. *Diánoia, 44*(44), 151-179.

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

Kant, I. (1876). *Crítica del Juico* . Madrid: Librerias de Francisco Iravedra, Antonio Novo.

Magallón Anaya, M. (2009). El horizonte de la filosofia mexicana y latinoamericana hoy. En V. Muñoz Rosales, *Filosofia mexicana (restos y pesrpectivas)*. México: Torres Asociados.

Muñoz Rosales, V. (2009). Lo Mexicano en filosofía. En V. Muñoz Rosales, *Filosofía mexicana (retos y perspecticas).* México: Torres Asociados.

Muñoz Rosales, V. (Agosto de 2012). *La filosofía mexicana entre la tradición y la innovación* . Obtenido de Circulo de Estudios de Filosofía Mexicana: https://filosofiamexicana.org/2012/08/16/filosofia-mexicana-tradicion-inovacion-victorico/#_ftnref15

Natorp, P. (1974). *El ABC de la Filosofía Crítica* . México: Editora Nacional.

Ortiz, F. (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azucar* . Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Palermo, Z. (2012). Mirar para comprender: artesania y re-existencia. *Otros logos. Revista de estudio críticos*(03), 223-236. Obtenido de https://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/revista.php?num=2012

Patiño Palafox, L. (2009). Hacia una sistematización de la Filosofía Mexicana. En V. Muñoz Rosales, *Filosofía Mexicana (retos y perspectivas)*. Torres Asociados.

Pérez-Wilke, I. (2020). La experiencia estética popular: elementos para la acción decolonial. *Revista de Imagen, Artes y Educación Crítica y Social, 2*(2), 98-115.

Ramos, S. (1940). *Hacia un nuevo humanismo.* Ciudad de México: UNAM.

Rovira Gaspar, M. (2020). Entorno a las categorías presentadas por José Gaos. En A. Velasco Gómez , *Perspectivas hermenéutcas y enfoques metodológicos en la interpretación del desarrollo histórico de la filosofía mexicana* (pág. 282). México : UNAM.

Rovira, M. (2017). *Pensamiento Filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX.* México: UNAM.

Sánchez Vázquez, A. (2007). *Ética y política.* Ciudad de México: FCE.

Tellez, E. (2020). *Para una estética de la liberación decolonial.* México: Ediciones del lirio.

Zea, L. (1968). *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia.* México : Fondo de Cultura Económica.

Zea, L. (1989). *La Filosofía americana como Filosofía sin mas.* México : Siglo XXI.

LA REVISTA "PAX" DEL SEMINARIO CONCILIAR DE TOLUCA. UN RECUENTO FILOSÓFICO

Gerardo Pérez Silva
Seminario Diocesano de Toluca

En 1955 comenzó la publicación de la revista *Pax* del Seminario Conciliar de Toluca. A lo largo de su historia editorial, en sus páginas han aparecido artículos teológicos, filosóficos y ensayos literarios; pero también poesía y crónica. Ahora que recién se ha publicado la *Bibliografía Filosófica del Estado de México* donde se enlistan las revistas de pensamiento y cultura que se han publicado en la entidad, no aparece citada la revista *Pax*. El presente texto busca resarcir esta omisión presentando un recuento histórico de *Pax*, a fin de dar a conocer esta publicación y al mismo tiempo contribuir al tema sobre la historia de la divulgación filosófica en el Estado de México.

Las revistas de los Seminarios Conciliares en México

Además de la formación filosófica, teológica y canónica al interior de los Seminarios Conciliares en México, un modo de divulgar el pensamiento desarrollado en estas instituciones eclesiásticas ha sido la publicación de medios impresos bajo el formato de boletines o revistas. Desde principios del siglo XX, algunos Seminarios Conciliares comenzaron a publicar sus revistas para la

difusión del pensamiento y de la cultura católica en sus respectivas diócesis. En ellas se puede ver reflejado el proceso histórico de la formación teológica, filosófica y canónica de estos centros educativos según las directrices emanadas de la Santa Sede y, al mismo tiempo, de las preocupaciones que tratan de abordar sobre sus respectivos contextos sociales, culturales, religiosos y políticos.

Un número considerable de revistas como *Boletín de alumnos* del Seminario Palafoxiano de Puebla, *Voz de aliento* del Seminario de Guadalajara, *Spes* del Seminario de México, *Presagio* del Seminario de León, *Alma mater* del Seminario de Querétaro, *Trento* del Seminario de Morelia y *Spes* del Seminario de Zamara, fungieron como espacios muy importes para la divulgación de la filosofía en México, especialmente de la grecolatina, la neoescolástica y de la filosofía cristiana, así como de varias corrientes filosóficas como la fenomenología, el existencialismo, la hermenéutica, entre otras.

Estas publicaciones hasta ahora no han sido tema de atención de los estudiosos de la historia de la filosofía en México[1], o bien de los estudiosos sobre la cultura editorial en nuestro país y, sin embargo, constituyen importantes espacios para la divulgación filosófica sin que necesariamente estén desconectados con el contex-

[1] Estas publicaciones han sido solamente mencionadas al menos en dos artículos: Carmen-José Alejos Grau, "Revista de cultura de América Latina en el siglo XX", https://dadun.unav.edu/server/api/core/bitstreams/791728bd-9839-4888-87b4-6f7f3d6e5742/content (7.01.2026) y en Laura Gondolfi, "Apuntes para una historia de la prensa católica mexicana en la primera mitad del siglo XX", en *Hispania Sacra*, no. 153, vol. 76, 2024, https://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/1185/1119 (7.01.2026).

to cultural y con lo que en otros espacios académicos de carácter público y privado se ha realizado concerniente a los estudios filosóficos.

Por poner como ejemplo y porque esto nos vincula con el tema de este trabajo, cabe mencionar las dos revistas que ha tenido el Seminario Conciliar de México y que han sido importantes espacios de divulgación cultural.

La primera fue la revista *Spes* que se publicó de junio de 1931 a abril de 1934. Esta revista se presentaba como el boletín de los alumnos del Seminario mayor y menor de la Arquidiócesis de México. Su director fue el sacerdote y humanista Octaviano Valdés. En sus páginas se dio cabida a temas de carácter literario, poético e histórico. Debido al contexto histórico en que se publicó, después de los arreglos de 1929 en el que se dio fin al primer periodo del conflicto armado religioso, *Spes* representó el primer esfuerzo editorial del Conciliar de México para fomentar entre los alumnos-seminaristas la cultura literaria como un medio más de su formación académica.

Pero fue en 1936 cuando el Seminario Conciliar de México comenzó a publicar la revista *Duc in Altum* que representaría el esfuerzo editorial más importante de este centro educativo, con la intención de contar con un medio de formación y difusión cultural. Ya con una estabilidad editorial considerable, el contenido de *Duc in Altum* se estructuró en varias secciones, una de ellas la sección de filosofía en la que solían escribir tanto catedráticos como alumnos. A partir de una revisión de los años 1936 a 1952, se pueden identificar varios artículos en los que se abordan temáticas como cultura glecolatina, pensamiento novohispano, filosofía agustianiana y tomista, metafísica, antropología, así como

de corrientes modernas como fenomenología, existencialismo y vitalismo. Plumas importantes participaron en sus páginas como Gabriel Méndez Plancarte, Ángel Ma. Garibay, Jesús García Gutiérrez, Octaviano Valdés, Sergio Méndez Arceo, Gustavo Couttolenc, Jesús Pallares, Alfonso Castro Pallares, Hermilo Camacho, Héctor Rogel, entre otros, quienes formaban parte de la intelectualidad católica del momento, tanto al interior de los ambientes eclesiásticos como en los ambientes académicos seculares.

El Seminario Conciliar de Toluca

Tras el surgimiento de la diócesis de Toluca en 1950[2], uno de los primeros proyectos de su primer obispo, don Arturo Vélez Martínez[3], fue que dicha diócesis contara inmediatamente con su Seminario. La actividad formativa del Seminario, de hecho, comenzó el 2 de febrero de 1952 en el cálido pueblo de Santa María Ahuacatlán, Valle de Bravo, donde se encontraba una casa de retiro y descanso de los alumnos del Seminario Conciliar de México. Y fue el 5 de febrero de dicho año cuando se erige[4] y se inaugura formalmente en ceremonia solemne presidida por el obispo de Toluca y en la que pronunció una oratoria sacra el canónigo Ángel Ma. Garibay,

[2] La diócesis de Toluca fue erigida en 1950, por la bula *Si tam amplo* del papa Pío XII, fechada el 4 de junio. El acto de ejecución de la bula se realizó el 29 de septiembre de dicho año, presidiendo el acto solemne el visitador apostólico Dr. Guillermo Piani, arzobispo titular de Nicosia, y el arzobispo de México en su calidad de administrador apostólico, don Luis Ma. Martínez. En 2019 fue elevada a Arquidiócesis y por lo tanto a sede metropolitana.

[3] Fue obispo de Toluca de 1951 a 1980.

[4] Cf. "Decreto de erección del Seminario Conciliar de Toluca", *Gaceta Oficial del Obispado de Toluca*, I/3 (1952) 2-3.

toluqueño de nacimiento, reconocido humanista y nahuatlato.[5]

A dos años de haberse erigido el Seminario Conciliar de Toluca[6], en 1954 se instituyen los estudios de Filosofía. El primer catedrático de esta disciplina fue el sacerdote Heriberto Escamilla Gómez, oriundo de Atlacomulco y formado en el Seminario Conciliar de México[7]. Desde estudiante comenzó a publicar algunos artículos de filosofía en la revista *Duc in altum* del Seminario Conciliar de México y fue destacando como un importante estudioso de la Metafísica. El magisterio de Escamilla concluyó en 1961 cuando regresó a la arquidiócesis de México, para seguir ejercicio su labor docente en el Seminario Conciliar de México.

Cabe señalar que los estudios de Filosofía del Seminario se establecieron años antes de que en la Universidad Autónoma del Estado de México se fundara la carrera de Filosofía, junto con la de Letras e Historia, en 1965, en el seno de la Escuela de Pedagogía Superior, a la que en 1967 se le cambió el nombre por Escuela de Filosofía y Letras (hoy Facultad de Humanidades)[8]. Por lo tanto, la génesis del estudio de la Filosofía en Toluca

[5] El sermón fue publicado en *Gaceta Oficial del Obispado de Toluca*, I/5 (1952) 36-46.

[6] Cf. Arturo Vélez Martínez, *Edicto sobre la necesidad de preparar vocaciones para la apertura del Seminario Conciliar de Toluca y la construcción del mismo*, Gráficos Guadarrama, Toluca 1951; "Decreto de erección del Seminario Conciliar de Toluca", *Gaceta Oficial del Obispado de Toluca*, I/3 (1952) 2-3.

[7] Nació el 13 de enero de 1925. Fue ordenado sacerdote el 23 de diciembre de 1950. Cf. *Directorio Eclesiástico 1971. Arzobispado de México*, El Troquel, México 1971, 84.

[8] Cf. Inocente Peñaloza García, *Reseña histórica de la Universidad Autónoma del Estado de México (1956-199),* Universidad Autónoma del Estado de México, México 1990, 30.

bien puede decirse que se encuentra en el Seminario Conciliar.

En el Seminario de Toluca se han formado varios filósofos que han destacado como profesores o investigadores, ya sea en la Universidad o en otros institutos educativos seculares. A riesgo de omitir algunos, se mencionan los siguientes: Sergio Archundia, Adolfo Díaz, Noé Esquivel, Manuel Velázquez Mejía, Rubén Mendoza, Luis Guadarrama, Manuel Vences, José Luis Quintana, entre otros.

Por lo hasta ahora mencionado, el Seminario (hoy Diocesano[9]) de Toluca cuenta con una trayectoria de formación filosófica que vendría a ser un tema a investigar ahora que están por cumplirse los 75 años de esta institución educativa y eclesiástica.

La revista *Pax*

En 2023 se publicó la *Bibliohemerografía filosófica del Estado de México*[10], elaborada por Alberto Saladino y José Manuel Sánchez. Esta obra constituye el primer "catálogo relativo a la producción filosófica del Estado de México"[11], a través de la exposición de un recuento de las revistas, libros y demás impresos que han sido espacio para la divulgación filosófica en nuestra entidad, principalmente los relacionados a la producción edito-

[9] En el año 2002 el Seminario pasó a denominarse "Seminario Diocesano de Toluca", por decreto del tercer obispo de Toluca don Francisco Robles Ortega. Cf. Archivo Histórico del Seminario Diocesano de Toluca, documentos importantes.

[10] Alberto Saladino García – José Manuel Sánchez Lara, *Bibliohemerografía filosófica del Estado de México,* Universidad Autónoma del Estado de México, México 2023.

[11] *Ibidem*, 10.

rial de la Universidad Autónoma del Estado de México, sin embargo, hay una ligera omisión al no mencionarse la revista *Pax* del Seminario de Toluca, siendo que fue por muchos años un espacio para la divulgación de la filosofía e incluso antecedió a algunas de las revistas universitarias que en dicha obra se enlistan.

El catálogo de artículos y ensayos de filosofía que presentan los autores comienza en el año 1942 citando un artículo de la revista *Rueca* del Instituto Científico y Literario del Estado de México, enseguida citan el *Boletín* del Instituto Científico y Literario Autónomo del Estado de México con un listado de artículos de su número 3 de 1947[12]. En la página siguiente dan un salto cronológico hasta 1972 donde ya se citan los artículos publicados en los *Cuadernos Universitarios*. En este inter de 1947 a 1972, se ubicaría la revista *Pax* que comenzó a publicarse en febrero de 1955 con una periodicidad bimestral. Para este año, por ejemplo, fueron siete los artículos filosóficos que se publicaron como se puede ver en el siguiente cuadro:

No.	Año	Número	Autor	Título
1	1955	1, año I, febrero-marzo	Jesús Márquez	"Pensador-filósofo", pp. 25-30.
2	1955	2, año I, abril-mayo	Pbro. Heriberto Escamilla	"Analogía y amplitud de criterio", 5-6.
3	1955	2, año I, abril-mayo	José Moreno Gómez	"La Cuerda Recóndita del Corazón", 7-10.

[12] *Ibidem*, 39.

No.	Año	Número	Autor	Título
4	1955	4, año I, agosto-septiembre	Samuel Marín	"Un mundo así", 3-7.
5	1955	4, año I, agosto-septiembre	Manuel García B.	"Una palabra sobre el Comunismo", 8-10.
6	1955	4, año I, agosto-septiembre	Leonardo Becerril	"La felicidad", 11-13
7	1955	5-6, año I, octubre-enero (1956)	Juan García	"La unidad lógica del ente", 11-16

En los años sucesivos siguen apareciendo artículos de filosofía en donde se puede identificar la base neoescolástica de ellos, así como su acercamiento a algunas de corrientes filosóficas en boga de aquel momento e incluso abordando temas interés sobre algunas de las problemáticas sociales, culturales y políticas del contexto nacional y estatal.

La intención no está por ahora hacer todo un recuento global de los artículos filosóficos que se publicaron en la revista *Pax* hasta, año en que concluyó su publicación, sólo nos ha interesado exponer su importancia como espacio de divulgación filosófica en el marco de la *Bibliohemerografía filosófica del Estado de México* que en su pretensión de registrar todo lo relativo a la producción filosófica en la entidad, no se logró, según nuestro parecer, incluir publicaciones como *Pax*. E incluso, si se quisiera hacer todavía un recuento ampliando el marco cronológico, por lo menos habría

que remontarse hasta la mitad del siglo XIX en donde ya algunas publicaciones de la entidad dieron cabida a varios artículos de carácter filosófico en los cuales se reflejan las preocupaciones intelectuales y culturales de aquel momento histórico. No obstante, no deja de ser interesante que los autores de *Bibliohemerografía filosófica del Estado de México*, además de ser precursores en este tipo de trabajos, y por lo cual hay que reconocer, han sembrado la inquietud para que otros nos vayamos sumando para seguir investigando a fin de que en algún momento se pueda tener, hasta donde las fuentes históricas, bibliográficas y hemerográficas nos permitan, una completa bibliohemerografía filosófica en el Estado de México que logre ofrecer una visión global de la producción filosófica de esta entidad y de su divulgación, para así contribuir también a la historia cultural y editorial de nuestro país.

Fuentes de consulta

Alejos Grau, Carmen-José, "Revista de cultura de América Latina en el siglo XX", https://dadun.unav.edu/server/api/core/bitstreams/791728bd-9839-4888-87b4-6f7f3d6e5742/content

Directorio Eclesiástico 1971. Arzobispado de México, El Troquel, México 1971.

Gondolfi, Laura, "Apuntes para una historia de la prensa en la primera mitad del siglo XX", en Hispania Sacra, no. 153, vol. 76, 2024, https://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/1185/1119

Peñaloza García, Inocente, *Reseña histórica de la Universidad Autónoma del Estado de México (1956-*

199), Universidad Autónoma del Estado de México, México 1990.

Saladino García, Alberto – José Manuel Sánchez Lara, *Bibliohemerografía filosófica del Estado de México,* Universidad Autónoma del Estado de México, México 2023.

Vélez Martínez, Arturo, *Edicto sobre la necesidad de preparar vocaciones para la apertura del Seminario Conciliar de Toluca y la construcción del mismo*, Gráficos Guadarrama, Toluca 1951.

SIMPOSIO DE TEMAS ACTUALES DE LA FILOSOFÍA MEXICANA

DESCOLONIZARSE DE LO QUEER

Brandon David Martínez Zaragoza
Lic. en Filosofía UAEMéx / Lic. en Sociología
UNAM

Resumen

El texto analiza cómo las categorías raciales y sexo-genéricas se inscriben en matrices civilizatorias que exigen conductas reconocibles. Con Echeverría, la blanquitud aparece como proyecto cultural del capitalismo, más allá del color, y requiere racismo para definir pertenencia. Casos como Sojourner Truth muestran exclusiones dobles: sin reconocimiento racial ni de género no hay agencia. Así, las categorías de género nacen entre sujetos ya inscritos en la lógica blanca. Incluso lo Queer, aunque se postule como resistencia, opera dentro del mismo marco de legibilidad estatal, reforzando lo normativo. El desafío es cuestionar esa captura civilizatoria de la disidencia que siguen siendo capturarles por el reconocimiento hegemónico.

Palabras: Blanquitud, Normatividad, Género, Resistencia, Orden civilizatorio

Abstract

The text analyzes how racial and sex-gender categories are inscribed within civilizational matrices that demand recognizable forms of conduct. Drawing on Echeverría, whiteness appears as a cultural project of capitalism–beyond mere color–requiring racism to define be-

longing. Cases such as Sojourner Truth reveal double exclusions: without racial or gender recognition, there is no political agency. Thus, gender categories emerge among subjects already inserted into the logic of whiteness. Even Queer identities, though framed as resistance, operate within the same regime of state legibility, ultimately reinforcing normativity. The challenge is to question that civilizational capture of dissidence, which remains susceptible to hegemonic recognition.

Keywords: Whiteness, Normativity, Gender, Resistance, Civilizational order

> *La vida erótica genuina, de hecho, fluye naturalmente por canales individuales. La oposición se dirige contra formas porque éstas la reconducen hacia esquemas generalizados y, con ello, violentan su singularidad. Aquí se trata de la pugna entre vida y forma que, de modo menos abstracto, menos metafísico, se resuelve como una lucha entre individualidad y generalización.*
> (Simmel, 2000: 326). El conflicto de la cultura moderna

Las teorías decoloniales –si es que puede hablarse de una sola– han logrado establecer a su sujeto de crítica: se trata del *sujeto blanco*. Pero, «podemos llamar blanquitud a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobre determinada por la blancura racial» (Echeverría, 2007: 16). No obstante, insiste Echeverría, que la blanquitud va más allá, no debe entenderse como una condición fija, sino como un móvil; un móvil que no depende de las consideraciones de una

pigmentocracia, sino de una política del proyecto civilizatorio capitalista. Ello quiere decir, que al referir sobre la blanquitud, hablamos de una hegemonía social en turno, de una que se encuentra incrustada en la idea misma de una vida civilizada.

Se trata, entonces, dentro de la crítica decolonial de poder identificar el conjunto de características que constituyen a *un tipo específico de ser humano*, aquel empujado por condiciones históricas a satisfacer el «espíritu del capitalismo». Por ello, la tarea –que al menos aquí esperamos establecer– consiste en rastrear las relaciones a través de las cuales todo debe funcionar; se trata, entonces, de una función más debajo de la metafísica, menos oscura, es decir: iluminar las funciones del comportamiento, de unos con otro y con otros. Conviene señalar que, bajo esta inferencia, puede decirse que la crítica decolonial establece una irrupción a un comportamiento, a un comportamiento organizado en múltiples relaciones dentro de una unidad, en última instancia en poder establecer las formas de producir como producir sujetos, de modo que estos sean parte de un conjunto civil que tienda hacia el universal, es decir: en una forma de civilización (Foucault, 2009).

Ahora bien, el sujeto denominado blanco –aquel que reproduce y representa la condición civil dominante, independientemente de cómo se presente como referente social– encarna el conjunto de disposiciones mediante las cuales puede establecerse un proyecto civil. Esto implica que no se trata únicamente de una apariencia, sino de una conducta. Por «conducta civil» entendamos aquí un conjunto de prácticas y modos de existencia que resultan reconocibles y legitimados dentro de un orden político.

Ahora bien, como señala Bolívar Echeverría, las formaciones civilizatorias – como orden político– necesitan una medida de diferencia. La primera diferencia está en la clasificación inmediata del cuerpo, que los occidentales hemos denominado raza, por lo tanto, la diferencia del racismo es una condición para que se pueda establecer una sociedad, un sujeto, una civilización. Y con ello, la diferencia es capaz de establecer conductas mutuas de identificación como de unión (Echeverría, 2007). Todo se debe a que dicha diferencia requiere depurar lo que se considera «impuro», operación que solo es posible mediante una lógica de reconocimiento diferencial. Esto es: «yo reconozco que tú –y yo– podemos formar parte del mismo círculo», mientras que el otro, aquello que no debe ser, queda excluido o desprovisto de reconocimiento.

Y sobre lo anterior, no constituye ninguna novedad, en el siglo XIX veremos bastos ejemplos, basta pensar, en este sentido, en el caso de Sojourner Truth[1]. Cuando este cuerpo negro denuncia que las «feministas» no querían luchar con ella ni por ella, pone en evidencia que era excluida de la ecuación no solo de la existencia, sino también de la operación social. Se ejecutó la diferencia, pues la diferencia establece siempre quien luchará por quien en un conflicto (Simmel, 2019). Dicho sea de paso, las «feministas» –como cualquiera de nuestras luchas– no luchaban por lo otros,

[1] Sojourner Truth fue una activista afroamericana del siglo XIX, ex esclavizada, defensora del abolicionismo y de los derechos de los cuerpos negros como mujeres. Es célebre por su discurso «Ain't I a Woman?», en el cual denunció que el feminismo hegemónico era fundamentalmente blanco, en tanto no reconocía al sujeto negro como un ser vivo plenamente humano, en consecuencia, no era un sujeto civil.

sino por nosotros, las «feministas» no lucharán por las no-mujeres, no luchaban por las no-humanas, las no-civiles, pues no son nuestras, son lo otro que no es parte de nosotros.

Aquello a lo que convendría prestar atención en este caso específico es el funcionamiento de la categoría de «mujer» como formación de diferencia en la lucha por la liberación del cuerpo «femenino», no solo eso, sino que aquella categoría opera dentro de un marco conductual, así como civil de similitud. Sojourner Truth, nace muerta en la matriz civil, no nace como humana, a lo mucho como no-humanamente civil.

Valdría la pena pensar esta misma matriz a la luz del *Debate de Valladolid*, en el que se discutía si los pueblos indígenas debían ser considerados plenamente humanos –es decir, racionales, dotados de alma y dignidad moral– y, por tanto, si podían ser tratados como iguales dentro del orden jurídico, político y religioso de la cristiandad. No obstante, a diferencia de este debate, con Sojourner Truth se produce una doble demostración: por un lado, la negación de su existencia como sujeto civil; por otro, la necesidad de ser puesta a disposición de las categorías sexo-género para poderse decir igual, y con ello, tener la capacidad de «protestar».

En el caribe de las américas veremos esto con más tenacidad, especialmente con la categoría Cimarronaje dentro de Haití. No obstante, aunque valdría la pena establecer la relación con el cimarrón; el fugado de la plantación descendiente del desterrado de su tierra africana, a mi parecer la cosa va en otro punto, al de la colonización del género-sexo, así como la aprensión de sus formas de resistencia. Pudiese decirse que el cimarrón se fuga del sexo-genero, pero me gustaría mantener una sospecha, sospecha de que ello sea así y

no un mero antagonismo que mediante su negación este reafirmando la dominación de los unos con otros.

Por ello, es necesario con el fin de no perder al escucha o al lector en algunas regresiones asegurar algo. Habría que afirmar que la categoría de género funciona, en su origen como en sus resistencias como una categoría entre similares: entre sujetos que pueden ser pensados como posibles sujetos blancos, o en todo caso, como sujetos ya inscritos en la lógica de la blanquitud civil. A su vez, aseguremos que toda categoría que pueda ponerse en la mesa como una lucha de unos con otros nace desde consideraciones de iguales, de conflictos que operan en la misma matriz como unidad, o al menos, me he de referir de los conflictos que buscan reformular un orden del cual se encuentran inmiscuidos, pues como vimos en Sojourner Truth uno tiene que pedir que lo dejen luchar, o como veremos con *Las panteras negras* en Estados Unidos, uno debe arrancar al otro el reconocimiento aunque ello conlleve a blanquear un poco.

Cabe preguntarse si, aun cuando buena parte de las críticas sobre el uso del género como formación de iguales en un sistema civil emergen de la misma matriz blanca, pues al fin de cuentas «la conciencia del antagonismo será más aguda, ahí donde impera la semejanza. Entre personas que tienen mucho en común, las injusticias suelen ser más graves [como más reales]» (Simmel, 2019: 39). En consecuencia, cuando se dice «todos nos sometemos una opresión del sistema sexo-genérico patriarcal» se hablar sobre y únicamente del sujeto que ya es un igual, no se trata de todo aquello que él puede *ser*, sino, ante todo, el que ya *es*. Pues, solo puede expresarse el que ya se ha blanquificando en su conducta y se comprende en tal unidad de operación para

comprender esa opresión, por consiguiente, la conducta constituye una formación práctica de la blanquitud.

Sin embargo, sólo la norma de la práctica tiende a ser considerada como parte de la matriz blanca. La norma –si es que puede hablarse de una sola–, es la constante repetición de una conducta por la cual se afirma el sujeto y se inscribe dentro de un conjunto social (Foucault, 2014). Y con ello, podríamos decir, que cuando uno puede diferenciarse sobre la conducta uno comprende tal operación hace parte de él, y aunque nos parezca en obviedad, no es solo en comprender la blanquitud de la conducta que uno podría enunciar una crítica.

Si se acepta lo que he dicho hasta este momento, podremos sostener la sospechar de cierta radicalidad atribuida a las resistencias sexo-genéricas cuando estas no emergen como una simple negación sobre la idea misma, a su vez, cuando estas mismas no les ha interesado fugarse sobre la idea sino bordearla. Ahora bien, y sobre todas las cosas, no se busca fugarse de una razón taxonómica del comportamiento, sino restablecer su variedad de prácticas que, al inscribirse en el mismo campo de inteligibilidad taxonómico, pueden reproducir –aunque de manera desplazada– una hegemonía del orden conductual. A su vez, cabría decir, que solo aquel más blanco que los otros, tendría tiempo de pensarlo, de poder establecer libros sobre los cuales pueda «criticar a sus otros».

Entre blancos hay unos no tan blancos pero lo suficiente para operar ahí, nos reafirmará Bolívar. Y son los blancos no tan blancos, pero más que otros los que puedan hacerse cargo de ciertas formas de disidencias. Pues al fin de cuentas, no se busca en *a priori* –al menos dejemos de lado las formas del cimarronaje– el desecho contundente sobre las operaciones de la unidad social,

sino poder tener las mismas capacidades, se trata de un combate de equivalencia.

Veremos surgir a finales del siglo XX, con la búsqueda de la reivindicación de la diversidad de las conductas sexuales la multiplicación de un orden taxonómico, destinado a tal o cual conducta, a tal o cual formación dentro del orden no solo social, sino hasta metafísico. La operación de las practicas diversas sexuales fue principalmente buscar la equidad como la destrucción de la injuria que se lanzaba del blanco ahora del hombre y mujer heterosexual, ello era una equivalencia, pues el principal conflicto n fue moral puramente, sino jurídico, una de las principales posturas fue el reconocimiento como «sujetos civiles», con el fin de poder obtener derechos frente a otros, más blancos que ellos.

Pero no hay que perder de pérdida lo que la misma lo que señala Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí conforme a la colonización del género. Oyèrónkẹ́ afirma que las luchas de género son, en gran medida, luchas internas dentro de las propias concepciones de género; pues, para que una lucha pueda desplegarse, es necesario que el sujeto sea reconocido por el otro como parte de su misma lógica por lo cual, debe colonizar lo que dice ser (Oyěwùmí, 2017). En consecuencia, el género como la práctica sexual se legisla en tanto el blanco, en tanto lo que se dice ser y hacer, y con ello, la condición de género como de las prácticas sexuales se articulan principalmente a partir de su reconocimiento dentro de un conjunto de prácticas desde la regularidad blanca, pues cuando uno practica otra conducta más allá de la que hace el blanco debe establecer ahora en su conducta sexual una blancura para poder decirse que él es. Un sádico como Sade poco podría ser asociado como parte de las conductas disidentes sexuales que se han pretendido entrar en el

conflicto social para ser «respetadas», por lo cual, Sade como algunos otros podría salir de esa matriz, y su única ruta sería colonizarse en la cama, en todo caso civilizar sus pasiones.

> La insistencia en dos formas de colonización resulta engañosa, porque ambas expresiones de opresión están enraizadas en las relaciones jerárquicas de raza/género de la situación colonial. Los europeos colonizaron a las hembras africanas como africanas y como mujeres africanas. Experimentaron, al igual que los machos africanos, la dominación, la explotación y la inferiorización racial y, por separado, en tanto hembras africanas, la inferiorización y la marginalización de género. (Oyěwùmí, 2017: 273)

Por lo dicho, nos resulta posible sostener que las formas de resistencia de las praticas sexo-genero distantes de la norma del sujeto blanco civil no operan por fuera de las lógicas de la hegemonía, sino que con frecuencia se producen en su interior, bajo condiciones de legibilidad previamente establecidas. Pues son ellas mismas, las que establecen las conductas distantes de sus otros que pueden ser toleradas. En este sentido, aunque ciertas formas de organización de la resistencia dentro de las conductas normadas de la práctica sexo-genero –como puede ser lo queer–, su formulación histórica ha estado profundamente marcada por la blanquitud.

> Ningún ´foco local´, ningún ´esquema de transformación podría funcionar sin inscribirse, al fin y al cabo, por una serie de encadenamientos sucesivos, en una estrategia de conjunto. Inversamente, ninguna estrategia podría asegurar efectos globales si no se apoya en relaciones precisas y tenues que le sirven, si no de

> aplicación y consecuencia, sí de soporte y punto de anclaje. […] más bien hay que pensar en el doble condicionamiento de una estrategia por la especificidad de las tácticas posibles y de las tácticas por la envoltura estratégica que las hace funcionar. (Foucault, 1977: 122)

En efecto, aunque lo Queer se postule como una crítica a las normas conductuales de la taxonomia del género-sexo, en su formulación histórica ha estado marcada por la blanquitud. El sujeto Queer emerge, en gran medida, como una figura que resiste normas impuestas por otros sujetos blancos, sin cuestionar el marco civilizatorio que las hace posibles. El origen mismo de las categorías queer da cuenta de este proceso de «tolerancia blanca», si bien surgieron como formas despectivas asociadas a conductas sexuales estigmatizadas, su posterior resignificación no fue un gesto neutral. Cabe preguntar, entonces, ¿por qué el fag –insulto dirigido a hombres homosexuales de clase trabajadora– no pudo convertirse en un emblema político? Del mismo modo, ¿por qué *buck* –término racista utilizado para aludir a mujeres negras explotadas sexualmente– quedó imposibilitado de operar como signo político? La respuesta no es meramente lingüística, sino racial y civilizatoria, pues se blanquea la historia de la disidencia para hacerla compatible con los criterios de decencia y legibilidad del orden dominante.

Y si las resistencias de las conductas sexo-género se constituyen, en gran medida, desde dentro –procurando apropiarse de las mismas categorías para llevarlas al absurdo–, lo cierto es que no han desmantelado su fundamento. Además, cuando se espera la integración de las «disidencias sexo-genéricas» en la matriz del jurídica, económica, política, cabe preguntar, ¿has-

ta qué punto ello rompe realmente la condicionalidad que hace posible su operación? Dicho de otro modo, ¿el régimen sexo-género continúa funcionando, aunque bajo nuevas formas? Podríamos sospechar, en primera instancia, si lo que se quiere es que la condición sexo-género siga siendo necesaria, con ello me refiero a que, aunque seamos en buena parte un conjunto de condiciones genitales, no deberíamos confundirlo con lo denominado como sexo. Es allí donde deseo insistir.

La blanquitud, entendida dentro de las formaciones de resistencia de las conductas sexo-género, no implica necesariamente un conflicto radicalizante en el encuentro entre sujetos, sino más bien un proceso de blanqueamiento. Existen prácticas blanqueantes que funcionan como catalizadoras en la construcción del terreno de la formación civil. En este marco, analizaremos los fenómenos de epistemologización occidental sobre los cuales opera la blanquitud disidente, cuando busca estructurar, a través de sus propias categorías, la configuración de aquello que se es.

En México, por ejemplo, cuando las Muxes de la Huasteca potosina y en ciertas comunidades de Oaxaca salieron a decir: «no somos trans, somos MUXES», no se trató de un simple acto de negación de la actualidad categorial del sexo-género, sino de una formación que buscaba establecer las condiciones de un proyecto civil propio. Pues, ¿por qué habría necesidad de traducirlas dentro de una transformación de definiciones sexo-genéricas occidentales, si, en buena medida, ello implicaría otra sujeción? ¿No será acaso que seguimos reproduciendo lógicas civilizatorias, que intentan neocolonizar por medio del blanqueamiento de la conducta las prácticas subjetivas dentro de un contexto de dominación Occidental? Podríamos, con ello, insinuar que

deberíamos pensar la posibilidad de prescindir de la matriz género-sexo, pero ello resulta más complejo de lo que parece.

Lo Queer –si es que puede hacerse una única definición de aquello– como resistencia sexo-genérica opera como un blanqueamiento en ciertas formas que siguen fugadas del occidente, como lo son cierta marte los Muxes, pero ello, no implica desnegar ni prescindir del régimen sexo-género; más bien, implica reprogramar y reafirmar el deber-ser de la conducta sexuada. Cuando se afirma que «la vida es queer» como un «concepto paraguas», no se está postulando una abolición de la formación civilizatoria blanca que por sí sola establece la condición de género, como de prácticas sexuales, sino, por el contrario, una reforma que actualiza la resistencia sexo-genérica sin salirse del marco civilizatorio que operaba desde la colonización de África y América Latina. En buena parte –aunque valga la cautela– se construye un sujeto blanco, un sujeto civil, un sujeto que debe ser reconocible dentro del conjunto universal.

Dicho lo anterior, todo ello –y quiero subrayarlo– no pretende formular una condena moral sobre las diversidades sexo-genéricas que se han de dominar Queer. Más bien, apunta a que no debemos mantenernos cómodos: no debemos aceptar sin fricción la reformulación constante de un sujeto blanco posible. Pues, en gran medida, solo son los blancos –los cómodos, los que tienen una «habitación propia»– quienes pueden pensar libremente sobre cómo debemos ser y cómo debemos vivir. Solo a los más blancos que los no blancos, pero menos blancos que los más blancos –a los que bordean la blanquitud, a los de los tiempos libres y los espacios seguros– les es concedido el tiempo para

imaginar estas configuraciones. Por ello, y precisando aún más, el problema no es la existencia de la disidencia, sino su captura civilizatoria. Allí donde creemos que resistimos, quizá solo estamos reproduciendo los criterios de reconocimiento que el propio orden blanco permite.

Bibliografía

Echeverría, B. (2007). *Imágenes de la blanquitud. Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*, 21, 1-44.

Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad-Vol. I: La voluntad de saber.* México: Siglo XXI.

_____ (2009). Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979) (Vol. 283). Ediciones Akal.

_____ (2014). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.

_____ (2021). *La sexualidad-seguido de El discurso de la sexualidad: Cursos en Clermont-Ferrand (1964) y Vincennes (1969)*. Buenos Aires: Siglo XXI

_____ (2022). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza editorial.

Oyewùmí, O. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá, Colombia: Editorial en la frontera.

Simmel, G., & Capdequí, C. S. (2000). El conflicto de la cultura moderna. Reis, (89), 315-330.

Simmel, G (2019). El conflicto. Sociología del antagonismo. España: Sequitur.

LA SAL DE LA TIERRA. UNA EXPLORACIÓN SOBRE EL PAPEL DE LA VÍCTIMA EN MÉXICO Y SU POSICIÓN ONTOLÓGICA ENTRE LO SUBLIME Y LO MACABRO

Nelly Corona Pacheco
Universidad Autónoma de Zacatecas

Es necesario tener un nombre propio
para que la comunidad pueda reconocerte como parte de ella o no,
además de preguntarme si en caso de no tenerlo,
es que ya no puedes formar parte de lo común, incluso de un duelo común.
Roberto Monroy

La muerte desde la visión nahuatl, no se opone a la vida en el mundo, la muerte en si configura la vida; de acuerdo con Patrick Johansson, investigador del Instituto de Historia de la UNAM, el mundo del ser humano, refiriéndose a los náhuatl, contaba que el ser nacia del sol, alcanzando su cenit en el sur y moría en el oeste.

El ser moría, pero la muerte era tierra y también un vientre materno que reciclaba no sólo a los seres vivos, sino también el tiempo que se transformaba.

Ellos partían del principio de que, como eran mortales y su fin último era la muerte, todo se hacía en función de esta, por eso, la muerte es la medida de todas las cosas. Los mexicas asumían la muerte de mane-

ra absoluta, por lo cual, todo su ser pertenecía al señor del Mictlán, que habitaba en el lugar de los muertos.

Por ello, la vida seguía dentro de la muerte, pues la muerte formaba parte de la vida, morir era una derrota vital, sin embargo, una vez que el muerto era enterrado, el dios de la tierra Tlaltecuhtli, devoraba la parte mortal del cuerpo, esto es, su carne a lo largo de cuatro años hasta que quedaban solo los huesos. Según el mito, Quetzalcoatl tomaba los huesos y los llevaba ante Quilaztli que representaba el seno materno, los molía, para que Quetzalcoatl sobre los huesos molidos vaciara sangre que le daría nueva vida a ese ser humano. (Johansson:109-148)

La muerte y la vida, han existido en ambivalencia, conectadas con la tierra y la renovación del mundo, para dar espacio no solo a generaciones, sino a transformaciones sociales, culturales y económicas, donde la sal de la tierra no necesariamente cambia el gusto, sino que dentro de las violencias masivas que se viven, se combina con el olor y sabor de la sangre de cuerpos criminalizados, donde a estos se les arrebata la muerte en su calidad de víctima. Por ello, la reflexión hacia la sal de la tierra, alude al territorio mexicano, el cual, se siembra de cuerpos y donde se les nombra "paisajes necróticos"[1].

Simbólicamente la sal se ha utilizado desde la antigüedad, con dos peculiaridades totalmente opuestas, la primera como un medio para maldecir la tierra desde una conexión que permite el dominio y el control de los pueblos, ya que el exceso de sodio en la tierra la vuelve infértil, metafóricamente se maldice no solo el

[1] Paisaje necrótico, se refiere a una metáfora, en contextos académicos para describir entornos, sistemas o situaciones que denoten muerte, decadencia o desolación.

territorio, sino a sus habitantes y recursos; en segundo lugar, la sal tiene el don de limpiar heridas, de curtir la carne, mejorar el sabor de la comida, al igual que en algún momento fue materia de intercambio entre comunidades; históricamente la sal, se ha utilizado de forma continua para salar los alimentos y curtirlos, sin embargo en la contemporaneidad, desecar los cuerpos parece su principal función .

El cuerpo no solo son órganos, sino que forma parte intrínseca de los ciclos vitales para sostener esa tierra que habitamos, el cuerpo le pertenece a la tierra, que se alimenta y retroalimentan con sus moradores. Cuando refiero la sal, no solo es una alegoría en la tierra, sino del entramado de la vida y la muerte con la reacción que ejerce sobre los individuos para hacernos partícipes de lo fecundo y lo estéril del territorio, donde ese territorio llamado México, está sembrado de cuerpos que viven bajo la tierra, respirando bajo los pies, desecando los cuerpos que se siembran en su interior, cuerpos sin nombres, nombres sin cuerpos.

Pero para que exista cadáver y víctima, debe existir un cuerpo. El cuerpo, tiene niveles de organización, que van de lo microscópico a lo macroscópico, por ello, el cuerpo, es el instrumento para devorar el mundo, puesto que todos los sentidos se viven en conjunto con el exterior, por consiguiente, tratar de entender el cuerpo, es intentar entender la condición humana; toda existencia comienza en el cuerpo: “no somos otra cosa que cuerpo” (Le Breton:2024:8)

El cuerpo es un interminable proceso de comunicación, no solo desde el lenguaje, sino todo él da vestigios de existencia, aun cuando, su condición de ser humano sea frágil desde el principio hasta el final, puesto

que nadie asegura la subsistencia del día siguiente, en consecuencia, la existencia como cuerpo es temporal.

Invariablemente, la existencia deja improntas en el cuerpo, pues somos cuerpo sensorial y afectivo. Las mismas experiencias del mundo provocan cicatrices, al igual que heridas, no solo en la piel o entrañas, sino en la psique del ser, desde su memoria, comunidad y actuar particular.

El cuerpo no es objeto como cualquiera, sino que está inmerso en la cultura, y en la historia; así, la corporeidad, la carne, necesita de otros cuerpos para reconocerse, no solo es identificarse en otro, no solo como cuerpo, sino como hombre, como ser humano; por ello, los anatomistas al abrir el cuerpo, despliegan una nueva forma de explorarlo, y con ello, disociarlo de las singularidades de la persona, esto es la mejor manera de entender la mutación de la mirada hacia el cuerpo como organismo.

Un aspecto singular del cuerpo es desde la sociología, que se relaciona con la corporeidad, como fenómeno social y cultural, donde el cuerpo sé vuelve un objeto de representación e imaginación, de este modo, se relaciona de manera física como humano en el mundo, sin que el cuerpo se aísle de la persona, ya que es cuerpo, un cuerpo receptáculo envuelto en una piel, siente y contiene, es el vínculo para vivir y sentir el mundo, es la estructura que le da forma, volumen y memoria.

Por ello, el cuerpo oscila entre dos polos: entre el cuerpo vivo y el cuerpo muerto, en ese espacio, se encuentra la materialidad de mismo, la carne, la naturaleza de lo orgánico el ser humano; lo inorgánico, el ente, la sobrevivencia, la vida, la inmortalidad, la memoria. Ser real, es ser mortal.

Desde la idea de Heidegger que "El fin último de ser es la muerte," la muerte es propiedad, morir pertenece a la vida, es la experiencia definitiva, la muerte no se vive, pero pertenece, no es que sea algo especial, pues la vida fuera del cuerpo sigue, aún, cuando el cuerpo sea cadáver.

Sin embargo, desde lo ontológico de la existencia del ser, y las condiciones que permiten su existencia desde la violencia, la misma violencia no obedece a la pura necesidad de arrebatar la vida, si no que se centra en la destrucción del cuerpo marcado por el simbolismo de la crueldad como forma de atentar contra la dignidad humana. Estos actos violentos, asimismo, modifican la percepción del cuerpo, resignificándolo como un contenedor y accionador del aparato de control de los otros.

El mismo cuerpo de la víctima es utilizado como una herramienta que permite el equilibrio entre el querer, el tener y el poder determinado en la metafísica de la violencia, pues los otros cuerpos, en carácter de cadáveres por las acciones criminógenas de los victimarios, son empleados como parte de una fórmula matar versus ganar socioeconómicamente, que permite la satisfacción de lo que se quiere para poseerlo.

El análisis de esta reflexión, necesita reconocer las conexiones que existen entre un estado de violencia masiva del ser en el mundo, el estado de la víctima generalizado y la concepción misma del cuerpo, el cuerpo dentro de un fenómeno criminógeno detonado por el deseo y la espectacularización, dentro del entorno actual.

Si el criterio para distinguir lo justo de lo injusto es necesariamente ambiguo, quien está con la víctima no se equivoca nunca. La víctima es irresponsable, no responde de nada, no tiene necesidad de justificarse; es el sueño de cualquier tipo de poder. (Giglioli:11,12)

Aun cuando la víctima, la muerte y la violencia estén vinculada con los actos atroces hacia el cuerpo, sufrir un daño significa que uno tiene la oportunidad de reflexionar sobre ello - si sobrevive al mismo, ¡claro! -, esto permite entender los mecanismos de distribución de poder, al igual que enterarse de quién otro es víctima desde la frontera de los cuerpos, que se vuelven permeables y violentados en inesperados episodios criminógenos. Esa herida (daño), ayuda a entender que hay otros afuera de los cuales depende mi vida y ninguna medida de seguridad va impedir esa dependencia del otro. Por ello nos preguntamos ¿Cómo se distingue a la víctima violentada, de quién cometió el hecho? La contingencia de la violencia nos presenta un aspecto desconocido del ser, al igual que reconocible, como espejos del otro reflejándonos en los actos violentos, posibilitando el carácter de víctima y victimario.

Para la víctima se genera en primer lugar una memoria publica, una historia aun cuando esta sea subjetiva, íntima o no negociable o en su caso auténtica, es su pasado, el mío y el nuestro, pues somos seres sociales. La historia de una víctima se entrelaza con todo su contexto, ella es un testigo que relata el hecho -en el caso de estar viva- si es lo contrario hablará desde su cuerpo, antes que su psique. La víctima se vuelve recuerdo, y duelo, sin duelo, perdemos el sentido más profundo de la vida que necesitamos para oponernos a la violencia, pero estos duelos violentos, suelen conducir a más perdidas.

¿Cómo actuar ante la víctima convertida en cadáver? Como primer principio, el compromiso de la memoria colectiva, este recordar, ante un cadáver resulta un cortocircuito general que se convierte en una barrera de aislamiento respecto a los acontecimientos

que generaron a las víctimas, estas víctimas se les concede un valor vacío, en vez de explicar de manera argumentada lo que sucede desde varias perspectivas, al no validar los hechos o manejarlos como información y no como discernimiento, se convierte en un aviso ordinario que pretende que "no suceda lo que ha sucedido" y "no vuelva a pasar lo que paso". En otras palabras, el que está condenado a repetir el pasado, no es quien no lo recuerda, sino quien no lo comprende. (Giglioli:19) La muerte de las víctimas deben de ser comprendidas, no solo recordadas.

Las víctimas que ya no pueden hablar desde su voz y palabra, se posiciona en tiempos distintos, esa víctima (de las violencias), suele estar en calidad de cadáver sin posibilidad de dictar testimonio audible alguno, pero las huella de su cuerpo y lo insólito de su existencia corporal habla de manera fenoménica, ya que se leen los espacios dentro y fuera de los cuerpos, la víctima habla desde dos extremos, el primero irrumpe en una mitosis como cuerpo criminógeno, y el segundo son los deudos como daños colaterales que pretenden entablar un solo duelo y dolor.

Judith Butler comenta, qué en un intento de aproximación a la cuestión de una ética de la no violencia, basada en la comprensión de cuan fácil es eliminar la vida humana (Butler:14-16), la agresión no es ajena a una ética de la no violencia.

El fenómeno de la violencia y de la numerosa cantidad de víctimas producidas diariamente, se puede observar desde lo que se considera como realidad, esta realidad es solo información previamente filtrada ante la avasalladora ola de violencia, por lo cual se escuchará u observará solo lo que ellos -el Estado-, expone como seudo realidad, que funciona como control social, este

control ante las víctimas y cadáveres, es una forma de establecer que vida puede quedar marcada como vida y que muerte contará como muerte.

Una consideración sobre la muerte es la de Oviedo, (2006) que fracciona en dos categorizaciones: una es la muerte biológica como un cese irreversible del metabolismo de todas las células del cuerpo, dando como resultado la putrefacción del mismo, en otras palabras, es la desorganización de lo que ya no existe más, lo que se desintegra y pierde su identidad.

Sobre la muerte social, es una experiencia, donde se tiene conciencia de existir en sociedad en el mundo, se vive y se mueren en un contexto social, el desempeño social se mide por un rol, su rol que da status y este status le da poder; con la perdida física del ser, se inicia el olvido para la familia, sociedad y su progresión hacia cadáver social, concluyendo en muerte social.

Por ello, la vida precaria sin derechos solo conduce al amargo dolor de un odio político infinito. Por esta razón, matar tiene un sesgo de poder, que no limita a nadie para aniquilar, más que una ética y moral social. Aún con ellas, la violencia se multiplica incesantemente dentro del territorio, sembrado de cadáveres.

Pero contextualicemos la violencia extrema, desde Arturo Aguirre, como la posibilidad que tiene todo espacio de llevarse a la excedencia con el daño más allá de la muerte, no únicamente morir, no solo matar, sino dañar -la huella irrepetible del perpetrador sobre una humana materia plástica que recibe y retiene lo hecho- de las formas más atroces e inéditas hasta su momento impensadas para el espacio mismo (2016:59-63).

De manera que, en cuanto el espacio, como territorio habitado y violentado es su fin apoderarse, no solo del mismo, sino destruir la esperanza social que

aglutina la comunidad humana. El destino del desarrollo en los humanos conforme a experiencia en el mundo nos lleva a sobrevivir y crecer, neutralizando o normalizando cada vez más la intensidad de la agresión. Bajo la influencia del instinto de vida y de los personajes o mensajes del mundo externo, evolucionamos para transformar el pensamiento primario el placer a secundario la realidad. Este último se caracteriza por tener sentido, lógica y razón. Sobre esto se describe el malestar y el enojo que se vive en procesos que renuncian a la obtención de placer inmediato por la realidad que se plasma ante los hechos violentos.

Un particular punto de vista sobre la violencia es el de Salmerón (2017:51), donde centra a la violencia promovida, propiciada, auspiciada o, por lo menos permitida por el Estado, teniendo como telón de fondo las transformaciones económicas y políticas del grupo global, esto lo remite a México, que refleja estas preocupaciones en la comprensión de la realidad nacional.

La definición de un fenómeno como la violencia también puede hacerse desde la antropología a partir de instancias concretas que son múltiples, diversas y cambiantes, es por ello que se habla de las violencias en plural, pues los perfiles socioestructurales no pueden ser relacionados en general. La violencia es parte de la condición humana, pues ella es ambivalente, destruye en algunos sentidos, pero construye en otros.

La víctima y su victimización, son fenómenos de una falla social, que aíslan los acontecimientos respecto a la cadena de sucesos, lo hipostatiza como algo abstracto, en vez de explicarlos como hechos, resignificando el mensaje en una, no repetición del pasado a quien lo evoque; sin embargo, lo implícito es comprenderlo a partir de planos más profundos, como una visión her-

menéutica donde la víctima muta a lo largo del tiempo y su contexto.

Así mismo, entra al juego la memoria que le sirve a los vivos, pues su verdadero tiempo es el presente. El mismo Leopoldo Zea señala que el mañana del mexicano está ligado a su presente. El futuro se presenta como un instrumento de evasión, ya que se trata de un futuro sin liga alguna con el presente ni con el pasado. El tiempo del mexicano es también tiempo amputado. El pasado es lo que se quisiera no haber vivido. Lo único positivo es el futuro, pero un futuro que no puede llegar porque es el contrario de nuestro presente (Zea:3-4). Entonces, ¿qué hacer con el presente que está bañado en luto?

Este acontecer enlutado del cuerpo y la víctima se entrelaza con mirada estética, permitiendo no solo otras lecturas, sino una escritura distinta que le permita sentir al ser desde lo profundo.

De manera que una percepción de la víctima, pudiera unir lo sublime y lo macabro es la obra de la artista plástica sinaloense, Teresa Margolles ya que dentro del desarrollo de su obra, entabla una capacidad de archivo, de una forma menos clásica en tanto prótesis de la memoria, que muestra no solo lo que tendría que ser recordado, sino también los procesos de olvido que implicaba la escritura documental, la oficial y la que a su vez se representaba en textos u obras artísticas, esta forma de registro es vivencial, ya que la categoría fenoménica de la imaginación describe la vivencia y forma estructuras de experiencia, tanto en el emisor como en el receptor.

Las piezas de Margolles, hace vivir y revivir la violencia de su natal estado, al igual que la vertida en todo el país, sin embargo, la forma en que transmite

el sentir personal y comunitario, suele ser un péndulo entre lo macabro y lo sublime, con un potencial cognitivo y estético del acto imaginativo, este puede ser irreal o interactuar con la experiencia del mundo real. El archivo de piezas, evoca, rememora y recuerda los miembros fragmentados de la memoria.

Lo imaginado es memoria de lo que fue experiencia en la vida cotidiana, cada acto cognitivo e intelectual participan imágenes y hacemos experiencia de ellas. Imaginar no es solo ver, es volcarse en lo visualizado para comulgar con el ánimo, recuerdos y afectos. El recuerdo de la emoción no es posible sin el recuerdo de la sensibilidad que las enmarca.

En México la sobreexposición a la violencia ha resultado en la normalización de la misma, con cuerpos criminógenos, salados al sol, enterrados y pisoteados bajo los efectos de las violencias masivas. Por ello desde la posición de la víctima, tenemos lo sublime que se remite a lo que no puede explicarse con la simple existencia de lo bello, el mismo Kant comenta que lo sublime puede parecer inapropiado para nuestra facultad de representación, es como si se violentara la imaginación. Eco, desglosa la fealdad en sí misma y fealdad formal como desequilibrio en la relación orgánica ente las partes de un todo (Eco:14). Lo feo es la falta de armonía, ligado con el deleite del terror sublime, se puede categorizar entre el dolor y el placer.

Respecto a lo siniestro, es aquello que, debiendo permanecer oculto, se ha revelado (Schelling:22), dentro de esta categoría, Kristeva lo define como algo natural e implícito en lo originario del ser humano, pero que a la vez se censura o esconde por ser socialmente inaceptable de mostrar, y distingue tres posiciones: comida/residuos en lo oral, desechos corporales en lo anal

y signos de la diferencia sexual, en lo genital. (Kristeva, Poderes de la Perversión, 1980, pp.71)

Un acercamiento a lo macabro sería algo relativo a la muerte, o lo muerto, en sus aspectos más repelentes y sin idealizaciones, esto puede incluir, el cadáver, los restos mutilados, los fluidos, las pertenencias del fallecido, los elementos que lo han tocado una vez que la vida le abandonó. Cuando se habla de lo macabro, se desposee de la personalidad y del carácter de individualidad al sujeto, este deja de ser alguien (una persona) y pasa a convertirse en algo, en objeto (cadáver), debido a las formas violentas que transgreden la sensibilidad del espectador y lo enfrenta a su propia vulnerabilidad, pero al mismo tiempo y paradójicamente, no podemos apartar la vista.

Esencialmente, la víctima puede leerse desde la correlación del infractor- victima, ya que víctima entre las violencias masivas que se viven, en el contexto contemporáneo, puede ser cualquiera de nosotros, pero eso de igual forma nos convierte en la contra parte víctima- victimario. Este binomio dentro del fenómeno de la violencia, se desplaza entre nosotros, sin dar cuenta en que momento se convierte en el otro, aun cuando estemos consciente de que el otro es nuestro espejo. Una víctima en nuestro entorno, se vuelve un cadáver insepulto, sumido en el eterno trauma del homicidio, en cuanto a matanzas y crimen se refiere, las victimas se han quedado solas, no en pedir compasión sino verdad y justicia.

La violencia si es verdaderamente ciega, inhumana, imprevista, sin discurso sin responsabilidades, sin actores individual o colectivos que son constructores de la tétrica pareja del verdugo y la víctima.

Finalmente, la sal a desecado no solo los cuerpos violentados, sino la memoria y el presente lleno de mutaciones entre lo real y lo virtual; la víctima puede confundirse con el victimario y viceversa, donde se apuesta sobre el poder de la misma en un binomio donde cualquiera de nosotros se puede colocar en cualquiera de los dos extremos.

¿Cómo leeremos y entenderemos el mundo desde el filtro del miedo y lo grotesco desde nuestra posición de ser en el mundo?

Bibliogafía

Aguirre, Arturo. 2016. Nuestro Espacio Doliente. BUAP. Pp. 59-63

Butler, Judith. 2006. Vida Precaria, el poder del duelo y la violencia. Pp. 14-16

Eco, Umberto. 2007. Historia de la fealdad. Lumen. Pp.1,14,30,62

Giglioli, Daniele. 2020. Crítica de la Víctima.

Herrera Laso, Luis. 2017.*Fenomenología de la violencia, Una perspectiva desde México*. Pp.51.

Johansson, Patrick, 2004. *Tiempo y muerte en el mundo nahuátl prehispánico.* Históricas Digital. UNAM, Pp.109-148 https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/428/428_04_06_Tiempo-Muerte.pdf

Kristeva, *Julia.* 1980, *Poderes de la Perversión*, SigloXXI. pp.71

Le Breton, David. 2024. De cuerpo entero… La Cifra. Pp. 8

Schelling F.W. 1919. Das Unheimliche. Amorrortu. Pp.221

Oviedo Soto.2009. *La muerte y el duelo. Enfermería Global.* https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1695-61412009000100015

Zea, Leopoldo. 1985. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. Porrúa pp.3

THE CULTURE VARIABLE: SKIN-COLOR STRATIFICATION, CULTURAL MARKERS, AND COLONIALISM IN MEXICO

Julio C. Covarrubias Cabeza
Northern Arizona University
julio.covarrubias@nau.edu

I. Introduction

It is well-known that, in the colonial period, the *sistema de castas*–that racial system which classified individuals according to degrees of hereditary purity–served to shore up the power of the white colonizers and their descendants. While it is recognized that the legacy of this system has not completely passed into history, I argue for a different assessment of its legacy. Stated as a quip, I suggest that the sistema de castas never ended: the ideology of mestizaje in Mexico–the idea that Mexico's distinctive national identity and history derives from its racial and cultural admixture–was not the supersession of the casta structure, but its *perfection*. This operation of the racial imaginary of mestizaje is obscured by the terms of its own advent, but it is the very same as the casta system before it: to shore up the power of an aristocratic white minority over the non-white Mexican majority.

To show this requires demonstrating the centrality of *culture* in explanations of racist outcomes. This variable of analysis has not figured prominently in recent work on Mexican race/racism, especially in the

Anglophone literature. Developing a close reading of this work, I argue that culture is operating as an *omitted variable* in the outcomes these studies report. The research I survey shows very real phenotypical thresholds on social mobility. But I argue that the culture variable points to a *reciprocal action* between phenotype, cultural markers, and socioeconomic status. The reciprocal action between these variables, in turn, argues in favor of the view that racist outcomes in Mexico reflect a colonial relationship between a homogenous, white upper-class and a heterogenous, darker skinned lower-class; such a phenomenon, indeed, is exactly what one of the central insights of twentieth century anticolonial theory maintained: that colonial power targets populations *as peoples* (*i.e.*, as national, cultural, or civilizational groups) not merely–as it is sometimes expressed today–as "racialized individuals," or "racialized bodies."

Adopting an anticolonial lens, however, then reveals an important feature of phenotype discrimination that current anti-racist frameworks tend to miss, particularly those that emphasize social structure. This is namely that, in seeking to preserve their privileged position in society, white descendants of Europeans in the Americas aim to preserve, not just their social, economic, and political power, but their *phenotype*. This is an intergenerational phenomenon I call *white demographic resilience.* Culture is key because cultural markers–the ability to perform or participate in particular in-group practices of the dominant culture; whether strategically taken up or actually internalized–index whether or not someone acts in ways that support the

interests and values of the dominant in-group.[1] In my analysis, this is a just way of describing how white demographic resilience operates to shore up white power in a context where white elites are *a numerical minority* but where*, as a group*, they hold all of the power.

II. Culture as a Variable in Social Theory[2]

In the social sciences, researchers gather data on variables to examine how they influence a variety of outcomes of interest, for example, social and economic outcomes. This allows researchers to measure other social phenomena of interest (*e.g.*, social mobility) and to identifying relationships, including causal relationships, between different variables (*e.g.*, the relationship between educational achievement and voting, or between zip codes and overall life outcomes). This is how we know, for example, that socioeconomic position significantly impacts health outcomes, and that racial identity can intensify that effect.

Simplifying somewhat, then, to say that phenomena X is an omitted variable in the explanation of phenomena Y, is to *say that X causally influences phenomena Y, but X has been (intentionally or unintentionally) omitted from the explanation of Y*. My suggestion is thus that culture is one such omitted variable in research on racialized outcomes in Mexico–and that

[1] Another advantage of this approach is that we needn't presuppose that subjects are member of the dominant group or believe or experience themselves to be–and that they need not believe in its superiority–to act in its interests.

[2] For this, I have benefited from conversations with social scientists. I am especially indebted to Lilia Chaidez.

interrogating this omitted variable throws into relief a broader social dynamic that can be described as colonial. I am not suggesting culture explains everything, only that it is central.

I want to distinguish two interpretations of the culture variable in social explanations. We can call them the *internal* and *external* approach. In the internal approach, researchers posit a causal (or at least statistically significant) route from culture to behavior, which can thereby affect outcomes of interest to social science or policymaking. On this interpretation of the culture variable, researchers are concerned with capturing the influence of culture on behavior, which can then have measurable consequences. Researchers have critiqued such approaches for a variety of reasons, which need not directly concern us here.[3] When I suggest that culture should be a variable, rather, I am instead interested in cultural difference as a register of the ways in which broader social structures *target* social groups for sanction or reward. On this *external* approach, we posit a causal (or at least statistically significant) route from the ways cultural membership is situated within society to patterned differences in outcomes. This interpretation of the culture variable thus suggests that cultural

[3] The concern is that, when culture is invoked to explain negative outcomes, there's a risk of "blaming the victim" for the broader social and political structures that impact them, regardless of their cultural behaviors. A classic example is the "culture of poverty" explanation of inequality. A more recent example is the "cultural competency" approach in public health research in the US. As Metzel and Roberts argue, this approach, in practice, tends to rely on cultural stereotypes of stigmatized groups without acknowledging how patterned health outcomes are shaped by broader political arrangements, independently of cultural behaviors. See Metzel and Roberts, 2014: 674.

markers correlate to life outcomes in virtue of the ways it is incorporated into the social system, regardless of cultural behaviors.[4]

I will suggest that *markers of cultural difference*, together with skin color/phenotype and socioeconomic status, approached as external variables, interdependently modulate the life chances of nonwhite Mexicans. This interdependent influence in turn indexes a broader colonial dynamic. Before interpreting the empirical research in this light, however, I turn to consider the hegemonic frame for how race has been understood in Mexico: *mestizaje*.

III. The Myth of Mestizaje

The myth of mestizaje derives from the history which is usually told about the Spanish caste system in Latin America. The caste system classified individuals according to their degree of racial "mixture." The main three "pure blood" groups were Natives (*indios*), European-born whites (*peninsulares*), their downranked American-born children (*criollos*), and Black people (*negros*). Among the "mixed" categories, then, there were the *mestizos* of mixed Indigenous and Spanish descent; the *mulatos* of Spanish and African descent, and so on in this manner.

The story goes that, after Latin American Independence in the early 1800s, mestizaje became increasingly regarded as the region's defining feature, alternative-

[4] Abstractly, this is not a novel idea; social scientists take up variables like race and gender as indicators for structural (as opposed to social) determinants. While cultural racism is a recognized category (see Akinyemiju, *et. al.*, 2025), it is still atypical to take up culture as a variable in this way.

ly negative, alternatively positive. On the negative end, with the importation of the European pseudosciences of race, old prejudices and existing forms of domination acquired novel rationalization. On the positive spin, the discourse could serve as a means by which nationalists affirmed Latin American distinctiveness against European empire. In the case of Mexico, especially in the aftermath of the Revolution of 1910, mestizaje becomes a defining "principle of citizenship" (Saldaña-Portillo, 2001: 405). Although "originally conceived as a whitening project," it evolved of necessity "into an ideology that celebrated mixture in itself" (Martínez Casas, *et al.*, 2014: 43). Thus, today, although "a significant number of Mexicans embrace a white identity," most Mexicans "identify as *mestizo* (mixed)" (Ibid., 37).

I propose to distinguish two senses of mestizaje as used in such accounts:

1. *Mestizaje as a "social fact":* the idea that mixture of a cultural and biological sort occurred between groups that came to be regarded as racial groups.
2. *Mestizaje as ideology*: the idea that this social fact has been subject to politicized or ideological interpretations; interpretations shaped by power.

Critics of the myth of mestizaje argue that the latter are false, racist, and ideological. Arguments for this conclusion include the following: a) that race is not real, but a social construct that reflects national imperatives; b) that the ways mestizaje is constructed aimed to consolidate state power at the expense of Indigenous and African groups; c) that this construction privileges

lighter skin and Europeanness at the expense of Blackness and Indigenousness.

I do not take issue with such criticisms generally. Rather, I point out that beyond the claim that race is not real, they do not question the "social fact" that mestizaje *happened*. However, passing over (1) as a mere social fact, I suggest, risks falling again under the spell of the myth of mestizaje. Using recent demographic scholarship, I want to complicate the "social fact" that this process of ethnic/racial mixing occurred and, consequently, challenge our understanding of the very idea of a "mestizo society."

IV. That Mestizaje Doesn't Exist

According to Ignacio Martínez, European disease, forced labor, and ongoing warfare diminished the Indigenous population from approximately 25 to less than 1 million, a 95% decline (Martinez, 2017: 111). Initially, demographer María Isabel Ayala observes, the ratio of Spanish men to women was 2:1; thus, the casta system was implemented to maintain a pre-existing racial hierarchy in the face of interracial mixture (Ayala, 2015; 74). It has been thought, therefore, that such unions–whether licit or illicit, coerced or consensual–created the first "mestizo" cohort.

There is much that remains shrouded in colonial fog, and about which reasonable disagreement is possible. But there is a compelling suggestion that this story is also a part of the myth of mestizaje. Federico Navarrete Linares has pointed out that, after the pacification of frontier nations, the population of Spanish women increased so that Spanish men did not need to out-marry–and that they rarely did (2016: 107-10). The colony

structurally segregated Indigenous populations from Spaniards, producing endogamy in all racial groups–a phenomenon that persists to this day (Navarrate, 2016; Martinez Casas *et al.,* 2014). But Navarrete Linares' is not denying sexual violence. Rather, even if we posit widespread sexual violence, merely combining genes does not engender culture or create a new cultural group (Navarrete Linares 2004: 52-3; 2016: 111-2). As he points out, the "first mestizo," Martín Cortés–offspring of Hernán Cortes and La Malinche–was raised and treated as a Spaniard his whole life (Navarrete 2016: 106).

Navarrete's discussion of census data is also instructive.[5] In short, Indigenous people remain the majority until the nineteenth century and mestizos are a minority until the twentieth, after which they become a majority, rising to 90 percent from what had been 59 percent between the early and mid-twentieth century. Whites remain the minority through the 1950s and are still a minority today, the population never rising above 20 percent–declining before they stopped being counted in the early twentieth century. Indeed, Indigenous peoples remain as much as 80 percent and at least 60 percent until the mid-nineteenth century, after which the population experiences a precipitous decline; first to 29 percent, then to less than 10 percent by the mid-century; and finally to between 20 and 28 percent.

Because this growth of the mestizo population and decline of the Indigenous population cannot be attributed to demographic factors alone, it reflects instead a shift in identification (Navarrete 2004). We do not really understand how this transformation occurred.

[5] See Navarrete, 2004: 78-83; and Navarrete, 2016: 134-5.

Sociologist Andres Villareal (2010) observes that each major historical transformation in Mexico after the end of the colonial period also made racial distinctions more fluid. With Independence, Black Mexicans were eliminated as a category until recent recognition in the Mexican census, thus making them a part of the "mestizo" count. But a key factor is also structural coercion. After 1850, Navarrete writes, many people stopped identifying as "Indian," and passed into the "mestizo" category for social mobility as the state pursued capitalist development projects that made Indigenous identity a liability (Navarrete, 2016:130).

The implication of the foregoing, Navarrete (2016) argues, is that mestizaje, as is typically understood, *did not occur*. It did not occur "biologically," because race is not real; and, in any case, there was not as much reproductive mixing as is typically thought. It did not occur "culturally" either, as evidenced by the fact that, across the bulk of its history, mestizaje tended towards the creation of whites, not "Indians" (*e.g.*, the case of Martín Cortés). Recalling my earlier distinction between mestizaje as ideology and mestizaje as social fact, it thus appears that the myth of mestizaje is reflected even in the latter.

A conclusion to which this all points is that mestizaje is an artificial, state-constructed identity, a kind of state culture created to advance the interest of Mexican elites. It describes a process by which an elite white demographic manages subordinate populations, creating social conditions to ensure its own primacy, and maintain its status. Of course, this does not yet address how ordinary Mexicans took up this state-construct, made it their own, and/or used to resist the state. Clearly, it also raises significant existential and political questions

for Mexicans, at home and abroad. Unfortunately, I am unable to address these here.

The important thing to notice, however, is that culture is key in the process described. Anticipating my core thesis, the phenomenon of identification clearly involves cultural markers. Without needing to presuppose that entire communities stopped identifying with their traditional forms of life, we can recognize that the cultural markers of westernized Mexicans became synonymous with those traits that could translate into expanded economic opportunities and lowered social stigma. As Villarreal observes, "[u]pwardly mobile *mestizos* sought to portray themselves as white, while *indıgenas* became *mestizos* through *migration to urban areas* and *by adopting the dominant culture and language*" (Villareal, 2010: 655, my emphasis). I will argue that this process was not overcome, but rearticulated after the 1910 revolution, at which point "the difference between *indıgenas* and *mestizos* [becomes] defined primarily in *cultural terms*, not by skin color or ancestry." (Villareal, 2010: 655, my emphasis)[6]

V. Skin-Color Stratification in Mexico

Turning to findings on racism in Mexico, I highlight Villarreal's 2010 study, as its key findings have been largely substantiated. I focus less on enumerating percentages than on summarizing patterns.

But first, in gathering data on racism in Mexico, researchers make an important distinction. In a country defined by the legacy of the casta system, *racial self-identification* and *racial perception* (both by self and others) come apart, as "no clear categorization ap-

[6] This cultural dimension is also present in contemporary self-identification. See Martínez Casas, *et al.*, 2014: 60.

pears to exist" (Villareal 2010: 653). Instead of categories, gradations of skin-tone are what is statistically significant in Latin America. Hence, researchers have adopted the Chilean sociologist Alejandro Lipschultz's concept of *pigmentocracies* to refer to "the construction of a status hierarchy based on skin color and other key racial signifiers such as hair texture" (Almaguer 2012: 230).

Villareal developed a method for testing Lipschultz concept. Using a three tone color palette as variables to gather data on how skin tone affects life outcomes ("white ['guero/piel blanca]'), light brown ('moreno claro'), dark brown ('moreno oscuro'), and other ('otro [negro, chino, etc.]," Villarreal found that "[i]ndividuals with darker skin tone have significantly lower levels of educational attainment and occupational status, and they are more likely to live in poverty and less likely to be affluent, even after controlling for other individual characteristics" (2010: 671).[7] Indeed, the general pattern is that, *regardless of self-identification*, as we move toward the darker end of the skin-color spectrum, the more likely it is to live in poverty; the more likely it is to hold low status occupations; the less likely it is to hold high status occupations; and the less likely it is to have formal schooling. For this reason, Villareal concludes that "[a]lthough measurement differences preclude precise cross-country comparisons, the differences between Mexicans in the three color categories used in this study, and particularly between

[7] These findings have been reproduced and refined in The Project on Ethnicity and Race in Latin America (PERLA) using eleven skin tones. Directed by Edward Telles, the PERLA study comprises the first and most comprehensive longitudinal study on race and racism in Latin America. See: https://perla.soc.ucsb.edu/

individuals classified as white and non-white, are comparable to the differences between African Americans and non-Hispanic whites in the United States" (2010: 671).

This is an astonishing finding, especially because the discourse on mestizaje precisely suggests that racial stratification is not a Mexican problem. As we'll see, however, the concept of pigmentocracy yet does not quite capture the kind of cultural marker discrimination I identify. Still, I can now make my thesis more precise: *Life outcomes are modulated not only by skin-tone, but the ways in which cultural markers interact with skin-tone and socioeconomic status.* There is a *fuzzy* but real *association* between socioeconomic status, skin-tone, and *cultural markers.*

To get a closer look at how these variables interact, consider how educational attainment relates to socioeconomic and occupational status. Educational attainment, socioeconomic status, and occupational status, Villarreal observes, observe the same pattern: the darker one's skin-tone is in Mexico, the more likely it is that one lives in poverty, and less likely that one is affluent; the more likely it is that one has low status jobs, and less likely that one has high status jobs (2010: 666-7); the less likely one is to have a college education, and the more likely one is to have significantly lower levels of education (2010: 665-6). Furthermore, even though there is a real economic difference between darker and lighter brown populations, these differences fade when compared to the socioeconomic status of whites ("blancos") (2010: 670). Finally, access to membership to the upper classes has a skin-tone threshold that blocks darker skinned people from entrance–and "[r]espondents with darker skin tones work in occupations with

significantly lower status, even once their education levels and other characteristics are taken into account" (2010: 667).

However, educational attainment *assuages* socioeconomic and occupational inequality. As Villarreal observes, "the difference in occupational status between light-brown and white respondents, and especially between dark-brown and white respondents, is substantially reduced once education level is introduced as a predictor" (2010: 667). At the same time, there is still a ceiling for darker people. This all seems to confirm the emphasis of the concept of pigmentocracies on skin-tone, until we consider the *meaning* of education. The assuaging condition is significant because education itself is not culturally neutral. In societies like Mexico, education level is an indicator of westernization and higher social status. By hypothesis, educational attainment positively correlates with the adoption or performance of markers of western culture–a form of cultural whiteness. Since these cultural markers are associated with socioeconomic status, they will also be associated with socioeconomic markers. Setting aside "internal effects" of education on individuals (for example, on self-perception, self-esteem, or behavior), if we supply an external interpretation of the culture variable, we could say that *it is less important* that they are becoming "educated" and more important that they are becoming *culturally white.* Reinscribing the terms of the colonial order set after 1492, they make the move from indio bárbaro to gente de razón. If this is so, then cultural markers are an omitted variable in the analysis of race/racism in Mexico.

Since the 1960s, scholars recognized something like this in ethnographies. Villareal considers these

studies but emphasizes only their relevance to the correlation between socioeconomic status and phenotype. For example, he cites Hugo Nutini's (1997) argument for this correlation. But Nutini's argument suggests that "status positions are contextual and based *as much on* sociocultural attributes as on phenotypic characteristics; depending on time, place, and circumstance" (Nutini 1997: 227). On the upper end of the hierarchy, phenotype matters more–including in subtle ways–because it contains significantly less cultural difference, while "at the basal levels, Indian and Mestizo cultural characteristics are more important than phenotypic features" (Ibid., 231). The process of climbing up the social ladder thus inextricably involves "juggling" cultural and phenotypic characteristic and perceptions. (Ibid., 232) "[T]he middle and upper classes 'consists mostly of genetically European populations," he writes, "and these populations are very susceptible to maintaining the phenotypic distinctiveness of their group." Because of this, ordinary "people will try to reduce their phenotypical African or Indian traits." (Nutini 1997: 228) In the short term, they pursue this through phenotype manipulation practices; in the long term, through the choice of mates. Thus, cultural markers, and not just, class, modulate race relations in Mexico; Villarreal acknowledges this but does not emphasize or explore it.

VI. White Demographic Resilience

The above points to a phenomenon I call *white demographic resilience*. Nutini observed that, in Mexico, "the aristocracy, compared with other Mexicans, is a relatively homogeneous group" (Nutini, 1997: 232). These people are "the direct descendants of the Con-

quistadors, the earliest settlers, and subsequent settlers from the early sixteenth century to the middle of the eighteenth century" (Ibid., 231). The plutocratic and upper-middle classes are less homogenous, but the general rule remains that, as we climb up the socioeconomic ladder, the lighter the phenotype spectrum (Ibid., 232). As Mexico is among the most unequal societies in the world, elites regard the lower orders as essentially an "Indian mass" (Ibid. 234). Thus, Mexican whites still prefer and practice marrying their children to other white families within their social class, to Europeans, or other white immigrants (Navarrete 2016; Nutini 2004).

This is a pattern of elite maintenance everywhere, but its implication is rarely openly discussed. While institutional and structural accounts of racism cannot countenance it, white elites are centrally concerned with the preservation of their phenotype, not only with economic or political power. Such an obsession with reproduction is understandable if we accept that phenotype is powerfully associated with indicators of civilizational proximity, or culture. In the Mexican context, the myth of mestizaje provides ideological cover for this. Mestizaje is the product of white demographic resilience. Paradoxically, the whole point of the myth of mestizaje is to preserve white endogamy in a context where whites are a minority.

In his classic study of racial domination in the colonial period, Douglas R. Cope observed that the real function of the caste system in New Spain–given its flexibility–was to act as both *bulwark* and *sieve* for the white elite, creating nested "porous ceilings" that simultaneously enabled and restricted social mobility by phenotype. This, thereby, also created layers of social separation between whites and the "Indian mass," gen-

erating intraclass conflict among the castas to protect themselves from lower-order discontent (Cope 1994: 25). Being grouped together with whites was a powerful incentive to uphold white standards, to abandon non-European cultural markers. This in turn weakened the basis of non-European resistance to colonial power, *i.e.*, peoplehood.

As the colonial period receded, the myth of mestizaje overtook the casta system's function of acting as bulwark and sieve. It ostensibly gives all Mexicans the same baseline "race," culture becoming a sliding scale of identification, with non-European culture being that which one can, and is encouraged–incentivized–to leave behind in favor of western culture. This masks the phenotype hierarchy which imposes a threshold on the social mobility of darker people, while promising that leaving behind non-European cultural belonging will have the opposite effect. At the same time, for white, upper-class Mexicans, it facilitates a symbolic identification with non-European people without demanding that they relinquish any of the privileges of being white, without their needing to identify with nonwhite interests. Rather, they can rely on social structure to coax and incentivize lower castes into identifying with *their* (*white*) *interests*. In this sense, mestizaje is bound up with a developmentalist logic that recruits populations into participating in their own subjugation, and into efforts that serve to destroy their cultures. For this reason, I state my thesis in this simple slogan: the casta system never ended–the ideology of mestizaje was not a transcendence of the casta structure, *but its perfection*.

Bibliography

Akinyemiju, Tomi and Oyomoare L. Osazuwa-Peters, Tyson H. Brown, Jude Ramos, Shaun Jones, Lauren E. Wilson, and Nancy Krieger. "A latent measure of cultural racism and its association with US mortality and life expectancy." *Nature Human Behavior* 9 (2025): 2480–2496. https://doi.org/10.1038/s41562-025-02290-7

Almaguer, Tomás. "The Latin Americanization of Race Relations in The United States." *Du Bois Review* 9, no. 1 (2012): 227–233. https://doi.org/10.1017/S1742058X1200001X.

Ayala, Maria Isabel. "The Demography of Race and Ethnicity in Mexico." *The International Handbook of the Demography of Race and Ethnicity*. Eds. Rogelio Sáenz, David G. Embrick, and Néstor P. Rodríguez. Springer Dordrecht: Heidelberg New York London, 2015.

Cope, Douglas R. *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660–1720.* Madison: University of Wisconsin Press, 1994 [1980].

Martínez, Ignacio. "Settler Colonialism in New Spain and the Early Republic." *The Routledge Handbook on the History of Settler Colonialism.* Ed. Edward Cavanagh and Lorenzo Veracini. New York: Routledge Press, 2017. 102-123.

Martínez Casas, Regina, Emiko Saldívar, René D. Flores, & Christina A. Sue. "The Different Faces of Mestizaje: Ethnicity and Race in Mexico." In *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America.* Eds. Edward Telles & the Project on Ethnicity and Race in Latin America (PERLA). Chapel

Hill: The University of North Carolina Press, 2014, 36-80.

Metzl, Jonathan M. and Dorothy E. Roberts. "Structural competency meets structural racism: race, politics, and the structure of medical knowledge." *The Virtual Mentor* 16, no. 9 (2014): 674–690. https://doi.org/10.1001/virtualmentor.2014.16.9.spec1-1409

Navarrete, Federico. *México racista: una denuncia*. Mexico City: Penguin Random House, 2016.

Navarrete Linares, Federico. *Las relaciones interétnicas en México*. 1a ed. México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

Nutini, Hugo G. *The Mexican Aristocracy: An Expressive Ethnography, 1910–2000*. University of Texas Press, 2004.

Nutini, Hugo G. "Class and Ethnicity in Mexico: Somatic and Racial Considerations." *Ethnology* 36 (1997): 227–38

Saldaña-Portillo, Maria Josefina. "Who's the Indian in Aztlán? Re-Writing Mestizaje, Indianism, and Chicanismo from the Lacandón." *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Ed. Ileana Rodriguez. Duke University Press, 2001. 402-423.

Villareal, Andres. "Stratification by Skin Color in Contemporary Mexico." *American Sociological Review*, 75 (2010): 652–678. https://doi.org/10.1177/0003122410378232

LA EPISTEMOLOGÍA DEL SUR COMO PROPUESTA FILOSÓFICA DE LA NUEVA ESCUELA MEXICANA (NEM): UN ANÁLISIS SOBRE SU PROCESO Y POSIBLES ALCANCES EDUCATIVOS

Olga Lilia Plata Hernández

Todo plan y programa de estudios parte de un proceso interdisciplinario en que varias unidades de aprendizaje participan, a saber, la filosofía, la epistemología, la pedagogía, la psicología y la didáctica. Su trabajo conjunto nos da las bases metodológicas y pedagógicas necesarias para la enseñanza.

Si bien es cierto que la psicología y la didáctica también son muy importantes en la elaboración de los planes y programas de estudios, me centraré, por el tiempo solo en los primeros tres, dejando para un segundo momento el estudio la relación entre la psicología y la didáctica para un trabajo posterior más profundo.

En este proceso interdisciplinario la filosofía como tal, siempre aportará a todos los planes de estudio y programas una cosmovisión, es decir, la perspectiva del mundo y la sociedad y de los sujetos que se pretenden educar y formar. Ahora bien, a partir de esta filosofía se va a derivar una epistemología que nos va a señalar qué es lo que se puede conocer, cómo se puede conocer y desde donde se va a conocer. Desde ella vamos a definir una postura referente al objeto o problema

del conocimiento que se pretende aprehender y sobre todo para los fines de esta exposición cómo es que los vamos a conocer. Si desde la epistemología occidental como se había venido haciendo o desde las propuestas de la epistemología del sur que es como desde la NEM se pretende.

Y por último en esta relación interdisciplinaria, tenemos a la pedagogía, quien sistematiza el conocimiento educativo determinando el sistema con el que se transmite. Básicamente desde los fundamentos filosóficos y epistemológicos la pedagogía establece, lo que se va a educar, como se va educar, con qué, cómo, cuándo y dónde y en qué condiciones.

Y aunque no profundizaré de manera directa, podemos decir que desde la psicología se establece la explicación de cómo se aprende y como se enseña y desde la didáctica se va a establecer el rumbo de la simbolización, es decir el diseño de materiales y cursos de los contenidos pedagógicos para que lo que se enseña por el maestro se aprenda por el alumno.

Esta relación interdisciplinaria es la base del proceso educativo. Y partiendo de esta relación vamos a profundizar en su base filosófica y epistemológica.

Comencemos por definir y explicar de manera breve qué y en qué consiste la Nueva Escuela Mexicana para definir la razón filosófica de su existir.

La NEM es una propuesta pedagógica o

> …proyecto educativo con enfoque crítico, humanista y comunitario para formar estudiantes con una visión integral, es decir, educar no solo para adquirir conocimientos y habilidades cognitivas sino también para: 1) conocerse, cuidarse y valorarse a sí mismos; 2) aprender acerca de cómo pensar y no en qué pensar; 3) ejercer el diálogo como base para relacionarse y convivir

> con los demás; 4) adquirir valores éticos y democráticos; y 5) colaborar e integrarse en comunidad para lograr la transformación social. Es decir, con la NEM se desea formar personas capaces de conducirse como ciudadanos autónomos, con sentido humano y crítico para construir su propio futuro en sociedad.[1]

Este nuevo proyecto educativo surge de la preocupación tanto social como educativa, es decir tanto en la comunidad como en las escuelas de darnos cuenta de que se le ha dado gran valor a la acumulación de conocimientos, donde estar preparado significa tener muchos conocimientos a manera de una competencia para ser el mejor por obtener la mejor calificación, este tipo de educación individualista donde el éxito depende del esfuerzo personal y el egocentrismo ha demostrado que conlleva a desequilibrios emocionales por causa del aislamiento y la falta de apoyo solidario entre la comunidad. Si toda la población debe adquirir los mismos conocimientos y de la misma forma sin importar el contexto y necesidades propias de cada persona o comunidad, quienes no adquieren estos conocimientos son susceptibles de estar etiquetados y ser excluidos de manera injusta. Este tipo de educación también promueve la idea de que la escuela es el único espacio para aprender, sin considerar, la familia, comunidad, cultura y contexto tanto histórico como geográfico como los otros espacios importantes para adquirir saberes, conocimientos y valores que complementan a los conocimientos adquiridos en la escuela.

> Es por ello por lo que la NEM propone "una educación con sentido crítico, humanista y comunitario,

[1] La Nueva Escuela Mexicana (NEM): orientaciones para padres y comunidad en general pág. 5

> que permita valorar, atender y potenciar la educación como un proyecto social compartido y que responda a los contextos y características de las y los estudiantes. […] al mismo tiempo hace un llamado a todos los miembros de las comunidades escolares y sociales a involucrarse y comprometerse en el proceso de transformación educativa."[2]

Ahora bien, epistemológicamente de dónde surgen las bases de la NEM.

Lo que busca la epistemología es responder a las preguntas filosóficas de: que es, cómo, quien, en donde y para qué se produce el conocimiento. Estas preguntas las va a responder desde el idealismo (conocer mediante ideas, el conocimiento está en nuestra mente), empirismo (mediante la experiencia), realismo (lo único que existe es la realidad y nosotros la conocemos cuando nos acercamos a ella), positivismo (por la comprobación exacta de los hechos), o el constructivismo (cada sujeto construye su conocimiento). Los planes de estudio anteriores se habían basado a partir de estas corrientes epistemológicas para construir su diseño, elaboración y producción a partir de estos paradigmas o estructura de pensamiento que es compartido para poder pensar, conocer y ver la vida.

Cito a Edgar Morin, "un paradigma contiene los conceptos fundamentales o las categorías rectoras que permiten comprender el mundo, explicarlo a partir de un tipo de relaciones lógicas que permiten construir categorías o grupos de atracción y de repulsión, se acepta lo que pertenece al paradigma y se rechaza lo que no forma parte."[3]

[2] Ibid. pág. 7

[3] Edgar Morín, *El Método*, Vol. 4, *Las ideas*, 1992, pág. 200.

Así, toda epistemología genera paradigmas y a lo largo de la historia se ha dado especial énfasis desde la visión europea. Sin embargo, en la actualidad se ha dado un especial interés por aquello no es occidental. Existe una epistemología que no es la epistemología que se establece en este país como en todos los países que fueron colonizados por Europa, sino que los pueblos que fueron excluidos tienen su propia manera de conocer el mundo y de explicarlo. Cito a Boaventura de Sousa Santos en su libro *Epistemología del Sur*:

> Entiendo por epistemología del Sur, la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales. El sur es pues usado aquí como metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo. Es un sur que también existe en el Norte global geográfico, el llamado Tercer Mundo interior de los países hegemónicos. A su vez el sur global geográfico contiene en sí mismo, no sólo el sufrimiento sistemático causado por el colonialismo y por el capitalismo globales, sino también las practicas locales de la complicidad con aquellos. Tales prácticas constituyen también el sur imperial. El sur de la epistemología del sur es el sur antiimperial.[4]

Así pues, para los fines pedagógicos desde los cuales estamos haciendo referencia, la epistemología del sur,

[4] Boaventura de Sousa Santos, *Epistemología del sur*, 2009, CDMX, Siglo XXI, pág. 11.

> "[…] es el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las práctica de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado; el valor de cambio, la propiedad individual de la tierra, el sacrificio de la madre tierra, el racismo, el sexismo, el individualismo, lo material por encima de lo espiritual y todos los demás monocultivos de la mente y la sociedad."[5]

Es por todo esto que se plantea que el Sur del cual se habla, es un sur metafórico, un Sur que no es geográfico, como lo dice Sousa, es una metáfora de sufrimiento producida por el capitalismo.

Por lo anterior podemos ver que, desde comienzo del colonialismo moderno, incluso desde la época de la conquista, hay una forma de injusticia que funda y contamina todas las demás formas de injusticia que han existido, ya sean económicas, sociales, políticas, culturales, de género, raciales, etc. En general se trata de una injusticia cognitiva y, cómo se ha podido ver a lo largo de la historia, no hay peor injusticia que la que se da entre conocimientos, pues, trae consigo la idea de que sólo existe una forma de conocimiento válido, este conocimiento es el conocimiento del Norte, es decir, lo que llamamos la ciencia moderna, aquella que ha dejado fuera todos los conocimientos fundados en el Sur.

[5] Boaventura de Sousa Santos, *Introducción: Las epistemologías del sur*, p. 16, disponible en: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf, fecha de consulta: 6 de abril de 2025.

Lo que esto implica es que debemos tomar en cuenta tres premisas fundamentales:

1.- Que nuestra comprensión del mundo debe ser mucho más amplia de lo que la tradición occidental o eurocéntrica nos ha hecho reconocer.

2.- La comprensión del mundo es mucho más extensa de la comprensión occidental del mundo, pues, también existen otros tipos de conocimientos que la ciencia moderna ha desechado, por ejemplo, los conocimientos ancestrales de las culturas de medio oriente y precolombinas y las tradiciones y formas de vida de las otras latitudes diferentes a occidente.

3.- Por esta razón la transformación de mundo puede ocurrir desde vías, modos y métodos que son imposibles de pensar desde occidente, pues, la diversidad del mundo es infinita y existen diferentes maneras tanto de pensar como de conocer y sentir, por ejemplo, no todas las relaciones que se dan entre los seres humanos son como las concebimos en occidente, una familia tradicional del norte de América es completamente distinta a una que vive en Oriente Medio, Así, para Sousa Santos, existe una gran diversidad desperdiciada a consecuencia del conocimiento hegemónico.

Así pues, debemos poner atención en que esta gran diversidad del mundo debe ser tomada en cuenta y que el conocimiento no puede ser monopolizado, y por eso hay que buscar formas de conocimiento plurales que sean capaces de incluir toda la diversidad de conocimientos que existe en el mundo, pues las epistemologías del Sur tienen que dialogar con otras epistemologías y es ahí donde encontraremos todo su aporte.

Es necesaria una epistemología que rescate los conocimientos y perspectivas de los excluidos, expandiendo los límites de la realidad, al aumentar la pers-

pectiva y dirigirla hacia los excluidos, marginados, sometidos y no solamente eso, sino también incluyendo la perspectiva de los movimientos sociales, a saber, los movimientos indígenas, mujeres, los movimientos LGBTIQ+ y cualquier otro tipo de inclusiones. Una epistemología de las ausencias que implica identificar que existen conocimientos que no están en lo que hemos aprendido a lo largo de la vida. Implica el rescate de los conocimientos y la perspectiva de todos los que han sido excluidos a lo largo de la historia.

Sí, se reconoce a la ciencia, pero también implica la inclusión de los conocimientos de los otros, de la cultura, historia, saberes, así como los de la ciencia. Es decir, más que un saber único se requiere de una ecología de saberes.

Pero, ¿es posible pensar en otro tipo de educación y/o formación alternativa en donde la prioridad sea el crecimiento espiritual y humano de los individuos? Dicho de otra manera, ¿podemos pensar en otro tipo de educación que responda críticamente y sea capaz de proyectarse a una resistencia al criterio de dominio y poder hegemónico? La respuesta de Boaventura de Sousa Santos es un sí rotundo, podemos, debemos y ya hay experiencias de estas alternativas en todos los niveles. A continuación, veremos algunas características importantes que posibiliten una renovación discursiva por medio de la ecología de saberes.

Como ya lo habíamos anotado anteriormente, bajo la perspectiva de Boaventura, desde la ecología de saberes es posible propiciar un diálogo entre el saber científico y humanístico, que las formas pedagógicas clásicas reproducen, y los saberes populares entre los cuales podemos introducir los conocimientos tradicionales, lo saberes campesinos y de culturas no occiden-

tales en general. Ambos, conocimientos occidentales y saberes del sur ampliarían la gama de acciones, enriqueciendo el diálogo para la creación de comunidades epistémicas más amplias. En este sentido, la ética es una herramienta valiosa para propiciar el trabajo de las tres Rs de la ecología de saberes desde pequeños: respetar, revalorar y rescatar, respetando todos los estilos de aprendizaje, la sabiduría de los pueblos, sus tradiciones y costumbres, podremos hacer un trabajo de revalorización de estas costumbres para poder rescatar los saberes como los conocimientos no científicos, empíricos y ancestrales.

En la escuela, los conocimientos y los saberes de los pueblos indígenas no son valorados, además han sido dominados por el conocimiento científico, considerados los únicos válidos. No obstante, las visiones, las manifestaciones y las concepciones del mundo son diferentes y ninguna es verdadera o mejor, porque cada visión cultural es válida para los seres humanos. El/la docente debe comprender que el saber del pueblo indígena debe ser incorporado en la enseñanza [en la medida que la circunstancias lo hagan posible y de acuerdo al contexto de cada comunidad] y articularse con el conocimiento científico o con otros saberes ancestrales.

Ahora bien, mi hipótesis es que las epistemologías del sur se encuentran más insertas en la NEM de lo que se ha mencionado, en un principio la duda surgió cuando comenzaron a salir las noticias y los primeros estudios sobre este cambio a los programas de estudio y yo encontraba todas esas similitudes en el discurso y fue hasta que directamente se encuentran los conceptos señalados en los programas.

Así pues, el concepto epistemologías del sur lo encontramos en el Plan de estudios de la NEM desde

los borradores, y específicamente en la versión de junio de 2022 el cual cito a continuación:

> Para apoyar esta perspectiva, las epistemologías del Sur constituyen una búsqueda de conocimientos y criterios que otorgan visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas (en cuanto a enseñanza y aprendizaje) de los pueblos, clases y grupos sociales que han sido históricamente explotados, oprimidos, excluidos e invisibilizados por el pensamiento colonial.[6]

Además, la lógica, el lenguaje y los conceptos básicos responden a las epistemologías del sur. Podemos ver pues que, en el plan de estudios, en sus versiones desde el 2022 hasta el 2024 se rescata el concepto como "los saberes", palabra repetida más de 150 veces entendida bajo las premisas de las epistemologías del sur.

Podemos concluir que el enforque de la NEM se basa en la emancipación y la transformación de la realidad mediante la concientización, sus saberes y el acceso al conocimiento mediante tres pasos:

1. Ver la realidad local, comunitaria, nacional y global generando planes de estudio que respondan a la problemática de la comunidad en situaciones reales.
2. Pensar la realidad, analizar la situación y detectar qué se sabe, que no se sabe y que se ne-

[6] El Plan de Estudio para la Educación Preescolar, Primaria y Secundaria 2022, fue elaborado por la Dirección General de Desarrollo Curricular de la Secretaría de Educación Pública. Disponible en: https://educacionbasica.sep.gob.mx/wp-content/uploads/2024/06/Plan-de-Estudio-ISBN-ELECTRONICO.pdf, fecha de consulta: 6 de abril de 2025, pág., 108.

cesita aprender para comprenderla, explicarla, resolverla y transformarla.
3. Actuar en la realidad para transformarla con propuestas concretas que surjan del saber y de los conocimientos propuestos.

Por último,

Ahora bien, asumiendo que sí es posible promover y practicar las ecologías de saberes en el ámbito de la educación, ¿cómo podemos practicar y promover estos saberes desde los espacios universitarios?

Para ello, es necesario partir de la caracterización de la universidad actual, para luego identificar los principios básicos que lleven a una reforma dentro de la universidad pública que permita responder creativa y eficazmente a los desafíos de la época actual.

Como aportes innovadores de estas iniciativas, se destaca la posibilidad de actuar de manera colaborativa, de adquirir nuevos elementos para entender mejor la multiculturalidad y el fenómeno de las migraciones; además de la incorporación de asignaturas nuevas en tira de materias de determinadas carreras que así lo requieran. Otro punto importante es la incorporación de lenguas indígenas; la generación de prácticas interdisciplinarias y la promoción de una visión en que las personas no son "beneficiarias" sino participantes de la comunidad universitaria al igual que todos.

Asumir la inclusión demanda compromisos y políticas para la universidad que lo asume, estos compromisos deben responder a la diversidad desde un enfoque de derechos y de justicia social además de que implica eliminar barreras, algunas de ellas solamente mentales

sustentadas en prejuicios y estigmas que incumben a todos y todas los que forman la Universidad. [7]

Así pues, esta reforma debe responder de manera positiva a las demandas sociales para democratizar a la universidad, terminando con la historia de exclusión de los grupos sociales minoritarios y sus saberes. Lo que se intenta es buscar espacios de articulaciones globales que estén basadas en la reciprocidad y el beneficio de sus integrantes.

Referencias:

De Sousa Santos, Boaventura, *Epistemología del sur*, 2009, CDMX, Siglo XXI, pág. 11.

De Sousa Santos, Boaventura, *Introducción: Las epistemologías del sur*, p. 16, disponible en: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf, fecha de consulta: 6 de abril de 2025.

Edgar Morín, *El Método*, Vol. 4, *Las ideas*, 1992, pág. 200. https://educacionbasica.sep.gob.mx/wp-content/uploads/2024/06/Plan-de-Estudio-ISBN-ELECTRONICO.pdf, fecha de consulta: 6 de abril de 2025.

La Nueva Escuela Mexicana (NEM): orientaciones para padres y comunidad en general, Secretaría de Educación pública, disponible en: https://drive.goo-

[7] Para un ejemplo y estudio más profundo de iniciativas inclusivas, no solamente en el tema étnico, sino de todo tipo en las universidades estatales, consúltese el documento: *Políticas e iniciativas inclusivas en Universidades Estatales*, Ministerio de Educación del Gobierno de Chile, 2017, disponible en: http://biblioteca.digital.gob.cl/bitstream/handle/123456789/742/Documento%20sobre%20Politicas%20e%20Iniciativas%20dic2017.pdf?sequence=1, fecha de consulta: 22 de julio de 2020.

gle.com/file/d/1MvaN2SNESodZS82WyC2C7qtbRaPHNgGp/view?usp=sharing, pág. 5.

Plan de Estudio para la Educación Preescolar, Primaria y Secundaria 2022, Dirección General de Desarrollo Curricular de la Secretaría de Educación Pública. Disponible en:

Políticas e iniciativas inclusivas en Universidades Estatales, Ministerio de Educación del Gobierno de Chile, 2017, disponible en: http://biblioteca.digital.gob.cl/bitstream/handle/123456789/742/Documento%20sobre%20Politicas%20e%20Iniciativas%20dic2017.pdf?sequence=1, fecha de consulta: 22 de julio de 2020.

LA RESIGNIFICACIÓN COMO HERRAMIENTA ÉTICO-POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE GRACIELA HIERRO

Pablo Fabián Ruiz

Introducción

Graciela Hierro Perezcastro (1928-2010) fue la única mujer de una familia de cuatro hijos. Fue, además, la segunda en nacer. Cuando niña, tuvo el pensamiento, dada la totalización del leguaje, de que ella era hombre. Pero, cual balde de agua fría, la conciencia de ser mujer, además de servir de puntapié, le fue dada por la frase "Tú no necesitas estudiar nada, tú te vas a casar" (Hierro, 2004:14). Aunque en principio sus aspiraciones eran por estudiar Medicina, las condiciones de su tiempo y aquel dicho de su padre, terminarían encaminándola hacia la filosofía en la UNAM. Estudios que realizó en principio a escondidas, y que con el paso del tiempo le valieron lo que ella nombró como sus tres solterías.

Su historia de vida ayuda a dar sentido a su historia del pensamiento. Siempre asediada por la pregunta en torno a sus lecturas solo de mujeres, o el desprecio por adentrarse a lo que en verdad le tocaba, reforzaron su necesidad por conocer la experiencia femenina y darle sentido –que no por ello justificarla–. Experiencia que le permitiera entender por qué era ella "peor que hombre" (Hierro, 2004:40), como la nombraba su ma-

dre, o el motivo de poner, según le era dicho, al matrimonio como su aspiración.

De esa manera, Hierro nace asediada por un contexto que medía ya su valía según los estándares de su realidad, pero que serían ese motor de arranque en su pensamiento. Graciela Hierro (2004) apostaba por un feminismo de la diferencia, donde "más que las desigualdades sociales que […] [sufren] las mujeres, [le interesan] las estructuras ideológicas de raíces profundas que […] [las sitúan] en desventaja respecto de los hombres" (81). Razón por la cual su labor académica estaba sujeta en la ética, la educación y el feminismo: "en educar a las mujeres teniendo como base una ética que vindique sus intereses tal como ellas los expresan en distintas situaciones vitales" (Tapia González, 2017:16).

Es desde la publicación de su libro *De la domesticación a la educación de las mexicanas* (1990), que Hierro planteaba la necesidad de resignificar las acciones de las mujeres para evidenciar su posición en la sociedad. Tanto observa en ese proceso una forma de desmitificar, y en cierto sentido, trastocar los imaginarios sobre ellas, como logra una agencia política desde esa ejecución. El trabajo versará en tres sentidos. Primero, explicitar qué es para Hierro resignificar. Segundo, observar que la realización de una genealogía desde la resignificación permite trastocar los idearios que se han impuesto sobre ellas. Y, tercero, concluir que lo anterior genera un reconocimiento de la dignidad de las mujeres, y por tanto, su agencia ética y política.

Sobre el concepto de resignificación

Desde sus múltiples publicaciones que hacían énfasis en sus trabajos filosóficos y de género, hasta la propia labor de darse voz en sus memorias, Graciela Hierro denunciaba lo que sería el estandarte general de su labor: afrontar la doble moral sexual que celebraba en unos lo que castigaba en otras. Para ella era muy clara la existencia de una serie de valores que se aplicaban a los hombres, y que, en cuanto poseían un significante femenino, eran denigrados. Esta doble moral –una suerte de actos, costumbres, significados, etc.– regían el accionar de los individuos y mistificaban su estatus, tanto para mantenerlo como para ocultárselo a quienes lo poseían.

De tal manera, aquellos sujetos estaban relacionados con esa serie de patrones sociales y culturales que terminaban ayudando en la producción de su personalidad y, por ende, en la "reproducción de valores y actitudes con las que se mantiene y justifica el orden" (Gutiérrez Castañeda, 2018a: III). En ese sentido, la personalidad tanto de hombres como de mujeres se ve sujeta a la interpretación que de las funciones sexuales de cada cual se haga (cfr. Hierro, 2018b:36). Mientras que para unos es aprobado el control, la dominación y la agresividad como condiciones necesarias, para otras es visto como denigrante a sus labores maternales y de cuidados. Tal doble moral sexual impone sobre los sujetos las significaciones de lo que representa ser hombre y ser mujer, y, en última instancia, de lo que cada cual debe querer.

No obstante, este "querer" esconde un truco: dentro de todos los avatares de la vida, los hombres podemos escoger aquellos que mejor se ajusten al orden

dado, mientras que a las mujeres se les es impuesto uno como condición: la maternidad (junto con todas las implicaciones que ésta lleva). Es en este punto donde entra la cuestión que aqueja el trabajo. Si para Hierro esta moral "En el plano individual pretende determinar sentimientos, intereses y conductas; en el interpersonal, las pautas de comportamiento, y en el estructural social dificulta[r] la comprensión de los significados políticos" (Hierro, 2018b:64), entonces, conviene "Rehacer el sentido de los signos" (Soto, 2021-2022:55) para evidenciar "las condiciones de desigualdad de las mujeres" (Soto, 2021-2022:52) y poner de manifiesto nuevos significados que denoten las interpretaciones propias de lo que ellas quieren, y no "la explicación de los otros, de aquello que «las mujeres quieren»" (Hierro, 2014b:102).

La resignificación, entonces, significa "vivir con base en una vida reflexionada" (Hierro, 2004:103). Hacer uso del autoamor, esto es, de las posibilidades de quererse de otra manera, como de la rebeldía total a seguir encarnando lo que otros desean –creyendo que es lo mejor– para ellas. Resignificar es tomar conciencia de la realidad, y juzgarla más allá de los avatares sexuales que sobre ella se imponen. Hacer propio aquello que dicen es propio,[1] pero también pasar por nuestra perso-

[1] Cuando se nombra "aquello que es propio", Hierro tiene presente que existen una serie de significados que están en constante juego con el ser mujer, y que muchos de ellos son valores que, por el simple hecho de ser personas, todos y todas deberíamos poseer. Pero, no obstante esa idea, se agencian solo a uno u otro sector, y no de manera 'pareja'. Para poner un ejemplo claro, suele decirse que las mujeres son "cuidadoras por excelencia", para este propósito Hierro no pide que se deje de nombrar a las mujeres como cuidadoras, y por tanto, que ellas se deshagan de ese arquetipo. Lo que pide, es que no solo se les considere como eso, sino que

na aquello que dicen que no lo es, trastocando el orden solo bajo la condición de que esos avatares aporten a la realización de los propios intereses y, al mismo tiempo, a la felicidad propia y el bienestar de los demás. Resignificar es hacerse cargo de sí, tomar conciencia de lo que sucede, y desde ahí actuar, de forma revolucionaria y creativa, en beneficio de nuestros intereses.

Cuando resignificamos el orden social, imponemos sobre los signos nuevos significados, que alejan tanto sus determinismos, como eliminan culpas por encarnar lo que "no está hecho para nosotros". Resignificar es apropiarse, releer los instructivos de la vida, y eliminar las letras chiquitas de un contrato que nunca firmamos, y que, pese a todo, nos hace vinculantes.

Resignificar y hacer historia

Antes de observar el papel que la resignificación juega en la agencia ético-política, es importante notar que para Hierro resignificar no trae consigo deshacerse de todo aquello que la masculinidad hegemónica cree es propio de las mujeres. Aún menos de lo que las mujeres observan como "muy propio" de ellas.[2] Muy contrario a ésto, y siendo fiel al feminismo de la diferencia, nuestra filosofa ve puntual resignificar desde una genealogía de

---

se observe las condiciones en las que tal rol se realiza, y de esa forma se reflexione y se logre expandir la labor del cuidado a todo sujeto por el simple hecho de existir la necesidad de protección en una sociedad interrelacionada. "Aquello que es propio" es tomado, modificado, y vuelto al mundo con una mirada distinta, sin ser desechado del todo. En sus palabras: "Porque si las mujeres deseamos empoderarnos, aprovechemos todo lo descubierto para no tirar el agua sucia con el bebé. Siempre discriminando lo que nos parezca superfluo" (Hierro, 2004:122-123).

[2] Véase la nota inmediata anterior.

mujeres. En otras palabras, desde el observar las acciones de nuestras madres y abuelas, y de éstas a sus hijas y nietas, sin importar siquiera si las une una línea sanguínea, literaria, histórica o mitológica.

Para Hierro, hacer una genealogía de mujeres permite observar la marcha de la resignificación en dos sentidos: ver tanto la educación como la domesticación que sobre ellas se impone. Como bien lo mencionó nuestra autora en sus memorias, tenía la certeza de que su padre siempre le diría la verdad, cosa contraria a su abuela, madre, o tías, con las cuales podía entender que ese "ocultamiento de la verdad" era una especie de domesticación dentro de lo que se esperaría de ella por ser mujer. No obstante, también comprendía muy bien que su abuela Lola era prototipo de feminista, a decir verdad, la primera que encontraría en su vida. En sus propias palabras, la abuela "seguía las convenciones de la época respecto del matrimonio como única profesión femenina, y la familia como lo más importante de la existencia, a la cual se puede recurrir siempre en circunstancias difíciles" (Hierro, 2004:118); pero ello no le impidió, tampoco, apostar por hacer su propia vida después de quedar viuda, aconsejar a su nieta sobre casarse con un hombre guapo y millonario –sobre todo lo segundo–, desobedecer las ordenes de su suegro y de su madre, e incluso perderse la boda de su primer hija, aun cuando ella no estuviera de acuerdo. Mientras que en unos aspectos de su vida podía ver esta educación matrilineal para la vida, en otros entendía los aspectos que, propiamente, la estarían educando en la vida; sin descartar, por ello, que la domesticación tendría que venir solo de un lado.

Si bien Hierro concibe esos dos caminos, y los ejemplifica con su propia realización, su intención se

decanta por observar que resignificar no tiene por qué olvidar lo que una, como mujer, es y quiere ser en compañía de otras mujeres. En sentido estricto mucho se ha dicho sobre lo que son y lo que hacen, y se puede entender que por tal motivo se "fuerce la necesidad a disfrazarnos de «hombre» como pretendía Juana de Asbaje" (Hierro, 2014b:94), pero ese no es el fin, ni mucho menos la única salida. No se pretende de ninguna manera que las mujeres se vuelvan "hombres incompletos". Tampoco se quiere que, como afirma Friedan, la mujer se dé cuenta de su opresión y solo cambie el ánimo con el que practica sus actividades. La respuesta, para Hierro, está no en olvidar todo lo que fueron o se les enseñó solo porque en esas acciones se impuso un significado, sino en "formar una identidad femenina valiosa y asertiva que asuma lo deseable dentro de la educación que se da solo a las mujeres" (Hierro, 2014b:103).

Resignificar desde una genealogía femenina, implica observar que los significados dados de x o y cosa son producto de un quehacer que se da en conjunto, y no una donación o producto *sui generis* del momento. Es entender que todos los nuevos signos funcionarán para todas las mujeres, ajustados y posibilitados según contextos específicos, y no solo de una utilización propia y ajena.[3] Es, también, "ver lo que nuestras madres

[3] Es interesante observar el papel que Hierro daba a la mujer en el poder. Para ella era de suma importancia reconocer la labor que muchas mujeres ejercieron, a lo largo de la historia, para que hoy existan otras tantas ocupando cargos de importancia. Sin embargo, reconocía que muchas de ellas, en cuanto ocupaban los puestos, creían que estaban ahí por mérito *solamente* propio. Sin duda eso no lo negaba, cada mujer es tan meritoria de los puestos como lo es un hombre, pero reprochaba que llegaran a esos lugares olvidando la lucha, y más aún, convirtiéndose en "mujeres con poder no em-

no pudieron ver; saber lo que a ellas les estuvo vedado; conocer todo lo que en su momento les fue prohibido" (Hierro, 2014b:93-94). Se comprende el mundo circundante de otra manera: se deja de ser la transmisora de ese orden patriarcal que permite la conservación de "privilegios", y se asume la preocupación por discriminar lo superfluo y reflexionar sobre lo sucedido para mejorar la calidad de vida. Pero, al mismo tiempo, no se niega la posición desde la que se lucha: desde aquel confesarse mujer. Y no se niega porque el hacerlo sería traicionar la lucha, y sobre todo, perpetuar el mismo sistema en pequeñas escalas.[4]

Otra veta que se abre, más allá del simple hecho de discernir el paso de los actos que nos han creado, es la posibilidad de dar voz a aquellas mujeres que no la han tenido. Cuando resignificamos desde una genealogía femenina, consideramos y damos importancia a todo el ser de las distintas maneras de ser mujer. Preguntarnos qué de valioso tiene la vida que vivió mi abuela, o la que vive mi madre, es poner sobre la mesa que sus actos, pensamientos e intereses son de la misma valía que aquellos que hace el empresario, el director, e incluso mi abuelo o mi padre. Es entender la forma en que el mundo las ha mirado, y las maneras en las que crean y recrean la agencia incluso bajo las circunstancias que

---

poderadas" que se volteaban contra las suyas y las políticas que se imponen en su beneficio (Hierro, 2004: 82-85).

[4] Hacer genealogía de mujeres, le permite a Hierro entender que su labor feminista no es la única, y por tanto, observar que sus planteamientos deben ser ajustados y reflexionados en aras de ser utilizados. Comprende muy bien que la manera de hacer agencia desde su posición no será la misma desde la posición de una mujer en, pensemos, Chiapas, como tampoco será igual a la de la mujer que trabaja para ella en su hogar.

ese mismo mundo les otorga. Es dar sentido a la educación que han o no brindado. Poner un significado a sus palabras y silencios. Ver las cosas más allá del negro y del blanco. Pero es, sobre todo, la comprensión del qué, cómo y porqué de lo que nos han transmitido. Es la interpretación de su pasado y la forma en que nos habla al presente, sin concebirlas de maneras románticas, esto es, negándoles su condición de sujetos morales.[5]

Resignificar con una genealogía femenina es observar el punto desde donde se trabaja: en el hecho de ser una mujer educada por mujeres que ha tomado de todas ellas algo y ve con necesidad juzgar lo que le es necesario y desechar lo que no. Es interpretar y vincular las múltiples vidas femeninas que te atraviesan, e intentar entender el porqué de sus actos y modos de ser. Es, como Graciela Hierro (2018b) lo postula, "estar abiertas a la otra persona, a su descubrimiento y a la consolidación de la intersubjetividad para la cual la otra nos es necesaria en lo afectivo y lo erótico" (14). Es crear en la persona propia un Frankenstein de otras tantas, que como aquél, actúa buscando un sentido.

Reconocimiento y agencia

Conviene reafirmar que la posibilidad de salir de la condición de opresión no será un regalo que otorgue el opresor a los oprimidos, sino, más bien, un producto generado por la toma de consciencia de aquella subordinación. Hierro creía muy bien ello y apostaba a esa toma de consciencia, y por ende a la necesidad de reconocer los propios deseos e intereses, como condición necesaria para el reconocimiento y manifestación de la

[5] Como sujetos capaz de equivocarse o acertar, y ser, por ello, responsable de sus propios actos.

dignidad moral y el rechazo a la regulación del placer (cfr. 2018b:122). La pregunta, ahora, está en el cómo lograr esa toma de conciencia.

En primer lugar, y pecando de ser repetitivos, conviene que las mujeres reconozcan sus deseos e intereses, y pierdan el miedo a aceptar tal reconocimiento. Dentro de las posibilidades en extremo que se le presentan, ser "la deseable madresposa o la indeseable Eva disidente, mujer sola", ella debe encontrar los recovecos que se abren en aquellas interpretaciones. No es sencillo, se comprende, de la noche a la mañana romper con todo un ideario que regula nuestras relaciones, pero, lo que sí lo es, es la decisión de luchar por una misma (cfr. Hierro, 2004:126).

En esa dicotomía de aceptar lo que dictan o atreverse a ser lo que se quiere, Graciela Hierro observa que el camino no se gesta en soledad. La pregunta que se realiza una mujer sobre lo que quiere ser, es en sí misma un arma poderosa que permite resignificar su propio papel en la sociedad, es decir, ampliar los horizontes más allá de cualquier estereotipo y enriquecer la identidad. Es, al mismo tiempo, una posibilidad de arar el camino y encontrar en él las huellas de tantas otras que como ella antes ya lo habían pisado. En un sentido arqueológico, delimitas, marcas y registras los múltiples pasos desde una genealogía de mujeres, armando, gracias a la reflexión, las enseñanzas y conocimientos que te servirán en el andar. Al tiempo que das voz a otras tantas comienzas a formar la tuya propia, y solo de esa manera discutes la multiplicidad de crear una vida lejos de los avatares que te condicionan.

Y, ¡sorpresa!, te encuentras viviendo y reflexionando lo experimentado, para darle sentido a aquello que creías no lo podría alcanzar, y para integrar la totali-

dad de tu vida sin culpa alguna (cfr. Hierro, 2014a:207). Al preocuparte por tu existencia, tu educación y tu moral, comprendes que la única justificación de tus actos se da por ellos mismos. Culpa, pecado, irresponsabilidad o ineptitud son resignificados no en la calidad de lo que de ti se ha dicho, sino en la calidad de lo que tú, como sujeto, hagas o dejes de hacer, digas o dejes de decir. La condición de tu valía parte de la contribución que das a tu felicidad, y por tanto su consecución a la felicidad colectiva.

Resumiendo, podemos considerar que solo el reconocimiento de los deseos e intereses propios de cada mujer, y con posterioridad su lucha para que sean puestos en marcha y respetados en su ejecución, generará su reconocimiento como sujetos éticos y políticos. Si para Hierro (2004) la ética es un cumulo de experiencias que sirven para resolver problemas de la existencia diaria, suponiendo la forma en la que cada persona da sentido a su existencia y expresa su preocupación por el bien común (cfr. 121), entonces, la elección propia de una forma de vida, basada en las experiencias de las mujeres, debe ser planteada como una agencia ética más.[6] No solo retoman la manera en que la sociedad las mira, sino que, también, hacen propia esa forma de estar en el mundo dándoles nuevos significados para responder a una problemática esencial: su condición de subordinadas. Y, quien apele que la preocupación "no es por el bien común", entonces aún no ha entendido que las

[6] "Las condiciones de la ética interpretan a las mujeres condicionadas al varón, sus actos y decisiones, dadas la ausencia de racionalidad. Contrario a ello, una ética para sí –como la propuesta por Hierro– las consideras como seres racionales, capaces de seguir el deber, interpretando y haciéndose responsables de sus actos" (Soto, 2021-2022:53).

mismas regulaciones que desvalorizan a las mujeres, se imponen de formas distintas a personas distintas en contextos distintos, pero siempre bajo el mismo patrón: una doble moral sexual.

Aún más, es un proyecto político porque no olvida la interpretación de condicionadas al varón que de las mujeres, a lo largo de la historia, se ha hecho. Rastrear las significaciones distintas a los actos en diferentes nichos, sean económicos, geográficos, religiosos, etc., implica su accionar como movimiento en conjunto, y como un sentido por entender que los significados en juego servirán para todas aquellas mujeres alrededor del tiempo y el espacio. Aunque, las situaciones de significación puedan variar dados los contextos, es importante reconocer que ellos deben ayudar a igualar las condiciones. Esto es, a no generar más daño de aquel que se deba soportar por naturaleza.[7] De lo cual se desprende una obligatoriedad para no olvidar el lugar desde el que se parte y al que se pretende llegar. Es, como agencia ético-política, la necesidad de crear un "mundo más abierto para elegir el tipo de persona que desean ser, el tipo de conocimientos y habilidades que desean adquirir y el tipo de mundo en el que desean vivir" (Hierro, 1990:95).

Conclusiones

Para nuestra filósofa, el papel que ha jugado la mujer en el mundo a lo lardo de la historia es el mismo que le dijo su primer suegra cuando la animó a estudiar: un adorno más del hogar que en algún punto dejará de ser útil. En ese sentido, su utilidad está dada por su papel

[7] Soportar por naturaleza es soportar aquel daño que no se puede, humanamente, evitar.

de madresposa: un prodigarse sin control en los cuidados, bajo la creencia de que esa es la única forma en que logrará su felicidad y la de los demás. Se enmascara bajo el hecho de que esta última sí la cumple, a costa de su propia realización, con el papel que está asignado *per se* para ella.

No obstante, para acabar con el sistema, hay que actuar desde el sistema mismo. ¿Su herramienta? Resignificar todo signo que se haya puesto sobre la mujer, y descubrir que esas dos formas de vivir, esas dos miradas, no son condición de inferioridad ni superioridad, sino que son maneras distintas de hacerle frente a los intereses de la vida. Porque ese es el punto central: reflexionar las propias acciones, para, alejadas de culpas o miedos, atreverse a vivir la vida.

Podríamos decir que resignificar para Hierro comprende: 1) la crítica y reapropiación de los avatares considerados como femeninos, 2) la posibilidad de realizar la vida lejos de entender la maternidad como destino manifiesto, 3) transformar la vida cotidiana a través de la acción política feminista (Hierro, 2018a:118), y 4) el reconocimiento crítico de una educación matrilineal. Y es, también, una advertencia: observar que en la cotidianidad de la vida, en ese saber matrilineal, en la ética y en su agencia política, jamás debe darse nada por sentado. El niño nunca permanecerá limpio, continuamente requerirá de baños, y pese a esto, debe cuidarse el tirar solo el agua sucia. Todo ello para poder decir así "*Soy la responsable de mí misma y sólo a mí misma he de rendir cuentas de lo que haga en la totalidad de mi tiempo"* (Hierro, 2004:13).[8]

[8] Pareciera que Hierro apuesta por un solipsismo, pero la realidad es todo lo contrario. Si bien lo que dice es que nadie puede ser responsable de las propias acciones, y de esa manera, éstas deben

Bibliografía

HIERRO, Graciela. (1990). *De la domesticación a la educación de las mexicanas*. México: Torres y Asociados.

_____. (2004). *Me confieso mujer*. México: DEMAC.

_____. (2014a). Gracias a la vida… En GARGALLO CELENTANI, Francesca, MARTÍNEZ DÁVILA, Romina, y OLIVARES MANSUY, Cecilia (Coords)., *Maestra, filosofa, feminista. Graciela Hierro: un homenaje*. (207-263). México: CIEG-UNAM.

_____. (2014b). La educación matrilineal. En GARGALLO CELENTANI, Francesca, MARTÍNEZ DÁVILA, Romina, y OLIVARES MANSUY, Cecilia (Coords)., *Maestra, filosofa, feminista. Graciela Hierro: un homenaje*. (93-104). México: CIEG-UNAM.

_____. (2018a). *Ética y feminismo*. (Pról. Griselda Gutiérrez Castañeda). México: UNAM.

_____. (2018b). *La ética del placer*. México: UNAM.

RODRÍGUEZ DURÁN, Karla Daniela. (2021). Capítulo IV: Gracia Hierro y la ética del placer. En *¿Dón-*

---

ser solo tomadas en cuenta –y realizadas– por uno mismo, lo que se da a entender es algo completamente radical. En primer lugar, porque su meta es manifestar la condición de sujetos morales de las mujeres, y así, reconocerles responsabilidad en sus actos. Y, en segundo lugar, porque, el no estar sujetas a lo que digan los demás, las hace conscientes con su realidad y con los demás. Este "rendir cuentas a mí misma", implica entender qué hacen y por qué, en sentido estricto, entender cómo su accionar en el mundo afecta al mundo mismo, con todo lo que hay en él.

de están las palabras para mi cuerpo? (57-72). México: Universidad Iberoamericana.

SOTO RANGEL, Laura Alicia. (2021-2022). El feminismo como una ética para sí. La resignificación de las mujeres en la Nueva España. *Protrepsis*, (21), 51-64.

TAPIA GONZÁLEZ, Georgina Aimé. (2017). Graciela Hierro: Filosofía de la educación en clave de género. *Estudios de Género de El Colegio de México, 3*(5), 1-21.

LA ASOCIACIÓN DE MUJERES UNIVERSITARIAS Y SUS APORTACIONES AL PENSAMIENTO MEXICANO[1]

Rogelio Laguna
FFyL, UNAM

Ulises Torres Aldana
FFyL, UNAM

Introducción

En México como en otras latitudes, durante siglos la mujer fue recluida a la vida privada y familiar, se le negó el acceso a la vida pública, se la encerró en las paredes del hogar como la única posibilidad que tenía para realizar su vida, generalmente al cuidado de otros. Mujeres como Sor Juana optaron por el convento como la única manera de desenvolver sus capacidades intelectuales ante la falta de oportunidades en el ámbito académico dominado por los hombres. Esta misma exclusión se mantuvo durante siglos en la educación superior y no fue sino hasta el siglo XIX que comenzó la paulatina inclusión de las mujeres en las universidades. Será hasta el porfiriato y en el periodo posrevolucionario que comienzan a aparecer las primeras universitarias, que se integran, no sin dificultades, a carreras que erróneamente se consideraban sólo masculinas como la medicina o el derecho.

[1] Agradecemos a Emilio Baruk Gallardo Flores y Luis Gerardo Páez Alfaro su apoyo en la corrección de este artículo.

Es en este contexto que proponemos un análisis del texto "La Asociación de Universitarias Mexicanas y la Cátedra de Verano de 1956" de María de la Luz Grovas como una fuente de estudio del caso de las mujeres en las universidades mexicanas y de cómo las mujeres se fueron integrando paulatinamente en la vida de las instituciones de educación superior.

María de la Luz Grovas se tituló como doctora en letras en 1936 por la entonces Facultad de Filosofía y Estudios Superiores (hoy Facultad de Filosofía y Letras) de la Universidad Nacional de México (ahora Universidad Nacional Autónoma de México). Nacida en la Ciudad de México en noviembre de 1898, perteneció a la Asociación de Universitarias Mexicanas desde su fundación y llegó a ser presidenta de la misma. Su texto "La Asociación de Universitarias Mexicanas y la Cátedra de Verano de 1956" fue publicado en los números 60-61-62, enero-diciembre de 1956, de la *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*. Dicha revista comenzó a ser publicada en 1941 por propuesta de Eduardo García Maynez, jurista y filósofo del derecho. El número de 1956 sería uno de los últimos, pues dejó de publicarse en diciembre de 1958 a razón de que ya no satisfacía los objetivos por los que había sido creada: en un texto escrito por, Rogelio Laguna, junto a José Manuel Cuellar Moreno, se señala que "El declive de la revista se hizo patente en 1955. A las nuevas generaciones de filósofos, ya asentados en Ciudad Universitaria y habituados a la 'palabra batallona' de los seminarios, esta publicación les parecía insuficiente, un resabio de Mascarones."[2] Aunque desconocemos los datos preci-

[2] Rogelio Laguna y José Manuel Cuéllar Moreno, "La filosofía mexicana del siglo XX en sus revistas", en Dalia Valdez Garza, Rodrigo Antonio Vega y Ortega Báez, y María Elena Ramírez de

sos del tiraje y el público que la leía, podemos suponer que al ser de los últimos números no tuvo tanta repercusión al interior de la Facultad como los primeros números.

El texto de Luz Grovas recoge el discurso que pronunció en el marco de la inauguración de la Cátedra de Verano de 1956 en la Facultad de Filosofía y Letras, la cual se configuró como un ciclo de conferencias dedicadas al tema de *La Mujer en la Vida Nacional*. Grovas señala que en dicha Cátedra "17 mujeres expresarán su opinión sobre lo que se piensa, se ha hecho, se está haciendo y deberá hacerse, en los diversos campos de la vida nacional cuyo multifacético panorama se extiende ante nuestros ojos, nos atrae a fin de que hagamos su detenido estudio, y demanda nuestra mejor voluntad para trabajar por nuestro país."[3] De ahí que la autora exhiba la importancia de esta Cátedra para la historia de la Universidad y de la nación, pues se les da voz y espacio a las mujeres académicas "por primera vez en los anales de la Universidad y, creo que puedo atreverme a decir, que en los del país entero."[4]

Así como ya lo reconocía Luz Grovas, debemos aceptar que esta Cátedra, y la revista que recoge sus

---

Lara (coords)., *Perspectivas disciplinarias y metodológicas en el estudio de revistas científicas mexicanas del siglo XX*. Instituto de Investigaciones Bibliográficas-UNAM, México, 2023, p. 399. *Vid*. también Filiberto García Solís, *Filosofía y Letras: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, 1941-1958, y la profesionalización de las humanidades en la Universidad Nacional Autónoma de México*.

[3] María de la Luz Grovas, "La Asociación de Universitarias Mexicanas y la Cátedra de Verano de 1956", *Revista de la Facultad de Filosofía y Letra*s, núms. 60-61-62. (enero-diciembre, 1956), p. 17.

[4] *Id.*

contenidos, es de gran relevancia en tanto son las propias actoras las que hablan, es decir, son las propias mujeres las que reconstruyen su historia y comparten sus preocupaciones, algo inédito hasta entonces.

En su discurso la académica exhibe profunda gratitud al entonces director de la Facultad de Filosofía y Letras, Salvador Azuela, por brindar la oportunidad de impartir tal Cátedra. Salvador Azuela, hijo del notable novelista Mariano Azuela, sucedió a Samuel Ramos y precedió a Francisco Larroyo en la dirección de la Facultad. De acuerdo a Javier Garciadiego "durante su gestión hubo gran apoyo a las labores editoriales y se creó la cátedra sobre la Revolución mexicana, siendo él el primero en impartirla."[5]

El texto de Luz Grovas, además de haber inaugurado la Cátedra de *La Mujer en la Vida Nacional*, sirve como introducción al dossier de la revista, el cual recoge los artículos derivados de las 17 conferencias impartidas por mujeres universitarias en el marco de la Cátedra ya mencionada, por ello mismo estos artículos abordan diversas cuestiones que giran sobre el tema de la mujer en México.

La información contenida en el texto puede ser dividida en dos partes. La primera realiza un recuento histórico de la conformación de la Asociación de Universitarias Mexicanas, de acuerdo a Luz Grovas esta tuvo su inicio con la invitación de la Federación Internacional de Mujeres Universitarias y el apoyo del entonces rector Ezequiel A. Chávez: "Fue a fines del año de 1924, cuando, siendo rector de nuestra Universidad

[5] Javier Garciadiego, "Salvador Azuela (1954-1958)", en Coordinación General de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (ed)., *Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras*. FFyL-UNAM, México, 1994, p. 578.

el maestro Chávez, recibió una comunicación de la Federación Internacional de Mujeres Universitarias, que había sido fundada en 1919, en la que se le preguntaba si había alguna organización de mujeres universitarias en México, y, de no haberla, se le rogaba exhortara a éstas a organizarse y a afiliarse a la Federación."[6]

Fue así que en 1925, tras la insistencia de Ezequiel A. Chávez, quedó conformada la Asociación de Universitarias Mexicanas (AUM), siendo la primera Asociación Nacional en afiliarse a la Federación Internacional, tal es lo que declara Luz Grovas "Al recibir el maestro Chávez la invitación a la que hicimos referencia, reunió a un grupo de las que entonces éramos sus alumnas en la Facultad de Filosofía y Letras, y nos instó a que, como lo pedía la recién formada federación, nos organizásemos y nos afiliásemos a ella."[7]

Además de narrar el modo en que se conformó la AUM, la primera parte del texto también hace un recuento de algunas de las obras realizadas por esta, tales como múltiples conferencias en el marco de celebraciones especiales como el homenaje a Goethe en su centenario luctuoso, la conmemoración del nacimiento de Ignacio Manuel Altamirano y del natalicio de Sor Juana Inés de la Cruz. Además de estas conferencias la autora refiere que se editaron antologías de las obras de los autores conmemorados. En cuanto a obras de labor social se encuentran la fundación de la Sociedad de Madrinas de los niños internados en escuelas correccionales, la creación de una Escuela Taller para empleadas y obreras, la instalación de un Comedor Universitario, la fundación del Instituto para la Enseñanza de Lenguas y la Casa de las Universitarias Mexicanas[8] que albergaba jóvenes estudiantes de provincia a precios nimios.

[6] María de la Luz Grovas,"La Asociación de Universitarias Mexicanas y la Cátedra de Verano de 1956", p. 13

[7] *Ibid.*, p. 14

[8] Actual Sede de la Revista de la Universidad y del Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Intercul-

Entre las miembros de la Asociación que más participaron en dichas actividades se menciona a la Dra. Paula Gómez Alonso, Adelina Zendejas y Elena Torres. En cuanto a las autoridades universitarias que brindaron apoyo a tales actividades se encuentran, además del ya mencionado Ezequiel A. Chávez, Ignacio García Téllez (Rector de la Universidad de 1929 a 1932), ManuelGómez Morín (Rector de 1933 a 1934), Rodulfo Brito Foucher (Rector de 1942 a 1944), Nabor Carrillo (Rector de 1953 a 1961), Carlos Novoa (presidente del Patronato en 1956) y Javier Ortiz Tirado (tesorero en 1956).

La segunda parte del texto de Grovas sirve como presentación de las conferencistas que participarían en el curso de verano de 1956, así como de los artículos derivados de las mismas que se recogen en la revista. Las conferencistas que participaron en el curso, así como sus temas, son las siguientes:

- Palma Guillén de Nicolau D´Olwer, normalista, Maestro Universitario y diplomática mexicana, *La Mujer en la Historia de México*.
- Luz Vera, normalista y primer mujer mexicana en obtener el grado de doctora en filosofía, *El Feminismo en el México Independiente*.
- Paula Gómez Alonso, Dra. en filosofía, *La Filosofía en Sor Juana*.
- Dionisia Zamora, normalista, universitaria y subdirectora de Enseñanza Secundaria, *La Mujer y la Educación*.
- Soledad Anaya Solórzano, Mtra. en Letras, *La Mujer y la Paz.*

---

turalidad.

- Ana María Flores, Mtra. en Matemáticas, *La Mujer y la Ciencia*.
- María Esther Talamantes, abogada, *La Mujer y la Política.*
- Esperanza Pulido, pianista y crítica musical, *La Mujer Mexicana en la Música*.
- Remedios A. Ezeta, abogada y legisladora federal, *La mujer Mexicana ante el Derecho*.
- Mariana O. de Bopp., Dra. en Letras, *La Mujer en la Universidad*.
- María Teresa Chávez, Dra. en Letras y Mtra. en Biblioteconomía, *La Mujer en la Familia*.
- María del Rosario Oyarzun, abogada, *La Mujer y la Justicia*.
- Irene Talamás Kitain, médica especializada en cirugía plástica, *La Mujer y la Medicina*.
- María del Carmen Ruíz, abogada y Mtra. en Letras, *La Mujer en el Periodismo*.
- Guillermina Llach, abogada y periodista, *La Enfermera y la Trabajadora Social*.
- Martha Chávez de Velázquez, primera mujer mexicana en obtener el título de Dra. en Leyes, *La Mujer y la Reforma Agraria*.
- María de los Ángeles Moreno Enríquez, Dra. en Letras y en Historia, *Pintoras Mexicanas*.

Esta última conferencia no fue incluida como artículo en la revista de la Facultad, en su lugar encontramos el texto *El último ensayo de Antonio Caso (La muerte y el ser)* de Rosa Krauze de Kolteniuk, desconocemos las razones de esto.

La importancia del texto de Luz Grovas no reside únicamente en su valor testimonial, sino en la forma en la que organiza una memoria institucional desde la

experiencia de las propias mujeres universitarias. Su intervención no debe leerse como un simple recuento conmemorativo, sino como una operación de legitimación histórica. Grovas no solo enumera hechos, nombres y actividades de la Asociación de Universitarias Mexicanas, sino que convierte esa trayectoria en prueba de que las mujeres no fueron agentes periféricos dentro de la Universidad, sino participantes activas en la definición de su vida cultural, académica y social. El texto, por tanto, tiene una doble función: informa sobre la historia de la AUM y, al mismo tiempo, la consolida como sujeto colectivo con capacidad de acción, gestión y representación pública.

Esto resulta especialmente significativo si se considera el contexto más amplio de exclusión femenina del espacio universitario. La presencia de las mujeres en la educación superior no puede entenderse como un avance lineal ni espontáneo, sino como el resultado de procesos prolongados de apertura, negociación y resistencia, como puede verse en el artículo "María de la Luz Grovas: profesora pionera universitaria y líder feminista."[9]

Retomando el texto de Grovas, éste se inscribe precisamente en esa historia de acceso gradual. En lugar de representar la participación femenina como una concesión natural de la modernidad y la revolución, muestra que fue necesaria la organización formal de las universitarias, así como el respaldo de ciertas autoridades, para que su voz adquiera visibilidad institucional. La cita sobre la comunicación de la Federación Inter-

[9] Ma. De Lourdes Alvarado y Martínez Escobar, y Claudia Altaira Pérez Toledo, "María de la Luz Grovas: profesora pionera universitaria y líder feminista", *Anuario Mexicano de Historia de la Educación*, vol. 4, núm. 2 (2025), pp. 29-36.

nacional de Mujeres Universitarias y la respuesta del rector Ezequiel A. Chávez deja ver que la articulación entre redes transnacionales y actores locales fue decisiva para la formación de la asociación. Su fundación puede interpretarse como un gesto de autonomía intelectual, así como una estrategia de inserción en el ámbito público. La organización no se limitó a reunir mujeres con formación universitaria, sino que construyó un espacio propio desde el cual intervenir en la cultura, la educación y la beneficencia. La presencia femenina en la Universidad no se redujo al acceso a aulas, sino que se proyectó hacia tareas de difusión cultural, organización académica y trabajo social.

La combinación entre cultura y asistencia responde a la forma en que históricamente se ha canalizado la acción pública de las mujeres en espacios institucionales. La propia lista de actividades de la Asociación permite advertir un patrón: las universitarias intervienen en ámbitos donde el saber y el cuidado se encuentran. Por un lado, reivindican su competencia para hablar de literatura, filosofía, historia, derecho, política o ciencia, mientras por otro, sostienen labores de apoyo, alojamiento y formación dirigida a niñas, estudiantes y obreras. Esa doble orientación no debe leerse como una contradicción, sino como el modo específico en que se negoció el lugar de las mujeres en una esfera pública fuertemente marcada por jerarquías de género. El texto de Grovas deja ver que la autoridad intelectual femenina se construyó mediante la capacidad de organizar redes de colaboración y servicio.

La relevancia del curso de verano del 56 radica en que convierte esa experiencia acumulada en un programa de reflexión pública y dicha cátedra, “La Mujer en la Vida Nacional”, no fue solo un evento académico,

sino una plataforma para enunciar problemas, trayectorias, y aspiraciones desde múltiples disciplinas. El hecho de que 17 mujeres abordaran temas tan diversos como historia, filosofía, educación, política, música, derecho, medicina, periodismo, trabajo social y reforma agraria, muestra la amplitud del campo profesional en vías de conquista por las universitarias. Esa diversidad desmiente la idea de que la participación femenina se limitaba a unas cuantas áreas "propias" de las mujeres. En la Cátedra aparece una generación capaz de intervenir en el conjunto de la vida nacional, no solo en los márgenes de la cultura o la enseñanza.

La propia trayectoria de Grovas confirma tal participación tan central en la vida universitaria:

> [...] fue electa delegada y representante de diversos órganos colegiados en la máxima casa de estudios, como por ejemplo el Consejo Universitario, en el cual participó como representante de la Escuela Nacional Preparatoria, en 1935, y de la Facultad de Filosofía y Letras, tres años después. Asimismo colaboró en numerosos eventos y organizaciones académicas, entre los cuales destaca de manera especial su significativa y generosa colaboración en pro de la creación de la Asociación de Universitarias Mexicanas, de la cual se convirtió en uno de sus pilares más sólidos.[10]

Asimismo, "[...] fue, por más de una década, jefe y decana del Departamento de Letras inglesas de nuestra Facultad. Se le recuerda especialmente por sus cursos de inglés superior y de Gramática histórica in-

[10] *Ibid*., p. 30.

glesa, materia difícil que ella impartía con mucho orden y tesón."[11]

La estructura misma del dossier presentado por Grovas permite observar algo que suele pasar inadvertido en los relatos tradicionales de la vida universitaria: las mujeres no fueron únicamente objeto de discurso, sino productoras del mismo. En vez de reconstruir la experiencia femenina solo a través de documentos redactados por varones o instituciones masculinizadas, el texto permite escuchar a las propias universitarias interpretando su momento histórico. Esa autorrepresentación tiene un valor doble: por un lado, testimonia una conciencia de grupo; por el otro, revela su voluntad para dejar registro para la posteridad. No solo hablamos de mujeres en la Universidad, sino que actúa como una intervención de mujeres sobre su memoria.

Desde esta perspectiva resulta importante atender a la función política de los homenajes y las conmemoraciones mencionadas por Grovas. Las celebraciones dedicadas a Goethe, Altamirano y Sor Juana constituyen formas de inscripción simbólica en una tradición intelectual. Al organizar o participar en este tipo de actividades, la Asociación se posiciona como agente legítimo de la cultura universitaria y nacional, que se asumen como continuadoras de una labor reflexiva. En particular, la referencia a Sor Juana adquiere una resonancia especial, porque coloca a las universitarias dentro de una genealogía de mujeres letradas que desborda su propio presente. La Asociación no aparece aislada,

[11] Enriqueta González Padilla, "Maria de la Luz Grovas", en Coordinación General de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (ed)., Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras. FFyL-UNAM, México, 1994, p. 380.

sino más bien como la gran heredera y continuadora de una tradición de participación intelectual femenina.

Otro aspecto de gran relevancia es la relación entre estas iniciativas y la institucionalización del saber en la UNAM. El hecho de que la Facultad de Filosofía y Letras sirviera como sede de la cátedra y de la publicación que recoge sus ponencias demuestra que la universidad no era un espacio homogéneo, sino un campo de disputas, aperturas y alianzas, especialmente para las mujeres académicas.[12] El apoyo de figuras rectorales y administrativas no debe interpretarse como benevolencia, sino como condición de posibilidad para que las mujeres consolidaran espacios de legitimidad académica. Aún así, el protagonismo del texto recae en ellas: son las conferencistas, las organizadoras, y las integrantes de la Asociación quienes construyen el contenido y el sentido del proyecto. Por ello, el texto funciona también como evidencia de un proceso de apropiación del espacio universitario por parte de las mujeres.

El artículo de Grovas permite sostener que la historia de las mujeres en la UNAM no puede reducirse a una cronología de admisiones o títulos obtenidos. Lo que está en juego es la producción de un sujeto colectivo capaz de intervenir en la vida intelectual y social de la nación. La Asociación de Universitarias Mexicanas reunió a académicas, pedagogas, juristas, artistas y científicas en torno a la idea compartida de que la participación femenina en la universidad debía traducirse en presencia pública, responsabilidad social y capacidad de interlocución.

[12] *Vid.* Ma. De L. Alvarado y Martínez Escobar, y C. A. Pérez Toledo, "María de la Luz Grovas: profesora pionera universitaria y líder feminista", p. 30.

Este texto de Luz Grovas, así como la revista en general, brinda una puerta de entrada para investigar los actores involucrados en la historia de las mujeres en la Universidad Nacional durante el siglo XX.

Conclusión

La figura Luz Grovas y su testimonio sobre el quehacer de las mujeres universitarias sirve como ventana que permite echar un vistazo a la historia de las mujeres en la Universidad Nacional Autónoma de México y del pensamiento mexicano, a través de su propia voz y preocupaciones. Como se ha dicho, no solo documenta una experiencia institucional, sino que conserva la huella de un proceso de transformación cultural. Su valor histórico reside en mostrar que las mujeres universitarias no esperaron pasivamente a ser incorporadas, sino que construyeron redes, promovieron actividades, organizaron espacios y formularon discursos propios. El texto referido es esencialmente un testimonio de agencia femenina dentro de la UNAM y una invitación a seguir investigando la manera en que las universitarias participaron en la configuración del ámbito académico mexicano. En tanto brinda muchos datos de los actores/as de esta historia permite continuar la investigación y profundizar en ella, no obstante, no puede servir más que punto de partida de una nueva narración de la historia del pensamiento mexicano que salga de su androcentrismo.

Fuentes consultadas

Alvarado y Martínez Escobar, Ma. De Lourdes, y Pérez Toledo, Claudia Altaira, "María de la Luz Grovas: profesora pionera universitaria y líder feminista",

Anuario Mexicano de Historia de la Educación, vol. 4, núm. 2 (2025), pp. 29-36.

Cuellar Moreno, José Manuel y Laguna, Rogelio, "La filosofía mexicana del siglo XX en sus revistas", en Dalia Valdez Garza, Rodrigo Antonio Vega y Ortega Báez, y María Elena Ramírez de Lara (coords)., *Perspectivas disciplinarias y metodológicas en el estudio de revistas científicas mexicanas del siglo XX*. Instituto de Investigaciones Bibliográficas-UNAM, México, 2023, pp. 393-406.

Coordinación General de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (ed)., *Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras*. FFyL-UNAM, México, 1994, 593 pp.

De la Luz Grovas, María, "La Asociación de Universitarias Mexicanas y la Cátedra de Verano de 1956", *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núms. 60-61-62. (enero-diciembre, 1956), pp. 13-22.

García Solís, Filiberto, *Filosofía y Letras: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, 1941-1958, y la profesionalización de las humanidades en la Universidad Nacional Autónoma de México. Edición facsimilar en texto completo digital, 1941-1958* (dir. Ignacio Sosa Álvarez). Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2007, 147 pp. [Tesis de licenciatura].

Enriqueta González Padilla, "Maria de la Luz Grovas", en Coordinación General de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (ed)., *Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras*. FFyL-UNAM, México, 1994, p. 380.

REPENSAR EL HUMANISMO MEXICANO DESDE LOS MANUSCRITOS DE 1844 DE KARL MARX

Itzel Martínez Martínez
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

> *Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.*
> Karl Marx, Tesis sobre Feuerbach.

El propósito del presente trabajo es rastrear el concepto de humanismo que Karl Marx desarrolló en los *Manuscritos Economía y Filosofía de 1844*. Bajo la luz de lo escrito en el Primer y Segundo Manuscrito ilustraré el concepto (aunque el filósofo alemán no era humanista) y con el Tercer Manuscrito se pensará la función política del llamado "humanismo mexicano" (concepto que tomó protagonismo en la administración del expresidente Andrés Manuel López Obrador).

Para dicha labor me apoyaré en el desarrollo crítico-teórico que el marxista Adolfo Sánchez Vázquez realizó para enriquecer las ideas en torno a la función política del humanismo.

El resultado de este trabajo mostrará la complejidad del concepto de humanismo y su inserción en el ámbito político.

Iniciare por decir que, en los *Manuscritos Economía y Filosofía* de 1844, el filósofo alemán Karl Marx

no define "humanismo", empero a través del análisis de la relación entre economía y filosofía nos habla de la condición humana, por cual podemos inferir a partir del estudio que hace del salario, trabajo humano y enajenación que se establecen los argumentos para hablar de dicha condición, pues el ser humano o es un ser social, pero ha sido enajenado por las condiciones del capitalismo.

Marx considera el acto de la enajenación de la actividad humana práctica, es decir, del trabajo en dos aspectos: i) La relación del trabajador con el producto de su trabajo como un objeto ajeno y que lo domina. Dicha relación es, al mismo tiempo, la relación con el mundo exterior sensible, con los objetos naturales, que se presenta como un mundo extraño para él y que se le enfrenta con hostilidad. Enajenación respecto de sí mismo y ii) la relación del trabajo con el acto de la producción dentro del trabajo. Esto es enajenación respecto de la cosa. El primero de los aspectos es en el que me interesa hacer énfasis, porque la extrañeza del hombre consigo mismo nos lleva a plantear la importancia del humanismo. Es cuando el trabajador desciende al nivel de mercancía y de una mercancía miserable, dicha miseria aumenta con la fuerza y el volumen de su producción. Por otro lado, el resultado necesario de la competencia es la acumulación de capital en pocas manos, por lo tanto, el restablecimiento del monopolio en una forma terrible. "El capital es trabajo acumulado; es decir, porque se ha sido arrebatando al obrero una cantidad creciente de su producto, porque su propio trabajo se le enfrenta en medida creciente como propiedad

ajena, y los medios de su existencia y de su actividad se concentran cada vez más en manos del capitalista."[1]

La economía política no explica el surgimiento de la propiedad privada; ni la distinción entre el trabajo y el capital y la tierra. Con ello, podemos ver las determinaciones que surgen de la relación entre la economía política, propiedad privada, división de trabajo y valor de cambio para explica la enajenación del hombre en el capitalismo. Fue Ludwig Feuerbach quien dio la pauta al filósofo alemán para desarrollar su pensamiento humanista, pues reivindicó al ser humano colocándolo como fundamento, además de reconocer lo material como principio de conocimiento. Utilizó la noción de hombre como "ser genérico" para establecer una distinción específica de la conciencia de sí mismo como individuo, pero también del ser humano en general.

En el prólogo de los Manuscritos Economía y Filosofía, Marx señala que abordará *la conexión de la Economía Política con el Estado, el Derecho, la Moral, la Vida civil, etc., en la medida en que la Economía Política misma, exprofeso toca estas cuestiones.* Así, Karl Marx, platea la pregunta ¿qué sentido tiene, en el desarrollo de la humanidad, esta reducción de la mayor parte de la humanidad al trabajo abstracto? Cuestionamiento que nos ayudará a pensar en su concepto de humanismo. "La Economía Política sólo conoce al obrero en cuanto animal de trabajo, como una bestia reducida a las más estrictas necesidades vitales"[2].

Nuestra corporalidad nos hace seres necesitados (siendo las básicas: comer, refugio y abrigo), empero nuestro cuerpo también nos permite llevar a cabo la

[1] Karl, Marx. *Manuscritos Económicos y filosóficos de 1844*. Madrid: Alianza Editorial, 2009. p. 54.

[2] *Ibid.,* p. 61.

transformación de la naturaleza (la construcción de objetos, trazar caminos, cambiar el cauce de un río), por medio de nuestra actividad, para satisfacer sus necesidades, por medio del trabajo, pero cuando no poseemos los medios me encuentro como un ser en miseria absoluta, lo que quiere decir, un cuerpo desnudo, que no cuenta con los medios para ejercer eso que somos, un sujeto que trabaja. Esa es mi determinación ontológica como ser humano, trabajo no objetivado en una mercancía.

Marx reconoce que la consciencia se objetiva en el mundo y produce mundo. Es el hombre el único con la capacidad de intervenir conscientemente en su entorno y a la vez de significarlo, simbolizarlo; es en dicha actividad que constituye su relación con el mundo de manera colectiva. En ese sentido, es una actividad material, subjetiva y consciente. Dicha categoría es el gozne que articula su concepción de hombre, historia y sociedad. Con ello, se puede pensar el humanismo como una praxis emancipatoria, lo que quiere decir, fundado en una teoría de vocación racional, que señala la necesidad histórica, en donde el análisis de las posibilidades objetivamente fundadas dé cuenta del hombre.

Por su parte, el filósofo español Adolfo Sánchez Vázquez nos dice que lejos de ser una abstracción, el humanismo es el resultado de situaciones históricas concretas, es decir, que es en el entramado de las relaciones sociales, políticas, económicas, culturales y de las actividades productivas de los sujetos en donde se juegan las determinaciones a partir de las cuales podemos explicarlo. Lo afirma Karl Marx en la introducción de la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: “la raíz del hombre es el hombre mismo”, en la que el hombre es el fundamento lo que nos posibilita

para hablar de humanismo en Marx, puesto que la concepción del hombre es de una naturaleza práctica, vital creadora, que nos permite reivindicar su humanismo, no sólo como una idea esencialista sino como la unidad de todo lo anterior con un ser histórico-social.

La propuesta de Sánchez Vázquez es pensar en un humanismo que tome en cuenta las desigualdades que dividen a la sociedad:

> Si el hombre no tuviera la capacidad de trazarse fines y estuviera condenado a reflejar siempre lo que es […] en forma de conceptos, teorías, etc., tendría que permanecer aferrado a la realidad dada, en un continuo presente, sin poder transformarla, pues en la pura relación cognoscitiva no se altera en absoluto el estatuto ontológico del objeto.
> Sólo en la relación práctica, regulada por el fin, el sujeto transforma material, efectivamente, el objeto; y esta transformación real es la que se inicia idealmente en la consciencia humana en forma de fines.[3]

Así el transterrado español refiere a humanismos en su obra *Ética y política* y el concepto lejos de ser una abstracción, es el resultado de situaciones históricas concretas. Es la realidad social la que acota a los sectores dominantes o privilegiados para que resulten las características formales su idea de humanismo. Las ideas y conflictos sociales tienen su fundamento último en las condiciones y actividad material de los hombres. Yo actualizaría la definición que elabora sobre el humanismo moderno -ese que postula al hombre con centro y fin en

[3] Sánchez Vázquez, Adolfo. "Contribución a una dialéctica de la finalidad y la causalidad" en Filosofía y circunstancias, Barcelona, Anthropos, 1997, p. 180.

sí mismo- precisamente desde lo que el propio Sánchez Vázquez señala un humanismo que tome cuanta las desigualdades de una sociedad dividida, que hoy en día se encuentra polarizada políticamente y enajenada por el sistema de reproducción social que es el capitalismo a través de sus diversas formas (como lo son la redes socio-digitales, oferta y demanda en el mercado, líderes políticos, etc).. El problema que señalaría es ¿cuál es el tipo de hombre es el que se exalta como supremo valor? Una vez más, ampliaría el concepto incluyendo al género humano sin hacer distinción por ser una mujer en la Sierra de Zongolica Veracruz o un mixe haciendo estudios de posgrado en la Ciudad de México. Esta característica es la que nos lleva a poder hacer la conexión fáctica entre la teoría y su concreción en la vida de los ciudadanos, alejándonos de ese racionalismo ilustrado que sólo considera un tipo de razón que es meramente instrumental. A propósito, nos dice Sánchez Vázquez: "Ante este panorama, sentí la necesidad de reivindicar, por un lado, el humanismo de Marx, fundado -sobre todo en sus textos juveniles- en la naturaleza práctica, creadora, del hombre y, por otro lado, de estudiar esa actividad práctica o praxis que lo define esencialmente y que parece negada históricamente, según ponen de relieve los *Manuscritos* del 44, en el trabajo enajenado."[4]

Pensar así en un humanismo mexicano que dé cuenta de las formas violentas que encarna el sistema capitalista, formas que reconfiguran nuestra identidad. Ir más allá de un mero proyecto ideario que permite el libre flujo de las fuerzas caníbales del capitalismo o un "modelo" que pueda llevarse mecánicamente sexenio

[4] Sánchez Vázquez, Adolfo. "Una trayectoria intelectual comprometida", Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2006, p. 66.

tras sexenio sin que puedan ser analizado por la serie de relaciones y momentos históricos específicos que lo determinan y complejizan. Un humanismo donde quepan distintos sectores sociales, en el que se reconozca su valor intrínseco como seres humanos y sujetos de derechos. Un humanismo que incluso debe ser capaz de responder en un plano más allá del humano y con esto me refiero a la relación con la naturaleza, su expropiación y explotación, dada la emergencia climática de los tiempos que corren, los cuales exigen acciones puntuales que atiendan a una nueva forma de vida para nosotros y el resto de las especies con las que cohabitamos. Porque nuestro crecimiento es social y solo así podemos garantizar nuestra existencia. Son las formas concretas de los vínculos entre seres vivos la forma material en la que se origina la realidad. La vida es lo que determina mi conciencia y no la conciencia a la vida.

La manera en la que Sánchez Vázquez se suscribe al humanismo nos recuerda al filósofo de Königsberg Immanuel Kant, ver al hombre como fin en sí mismo y no como medio o instrumento en términos marxianos. Elevando al hombre como hombre, en el desarrollo de sus facultades y posibilidades, como el único que puede ser fuente de valor, por medio de su fuerza de trabajo, entendido como el conjunto de capacidades físicas y mentales que existen en la corporeidad y personalidad viva de un ser humano y que pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole. Como un ser de consciencia (que puede dar cuenta de su actuar), libre (con capacidad de elección) y creador (que es capaz de pre-figurar, imaginar, inventar) en donde puede reconocerse y afirmarse a través de las relaciones políticas (instituciones que sean el reflejo de una transformación efectiva) y sociales con otros hombres, pero

también con el resto de los seres vivos, la naturaleza. Dado que la vida de la especie se produce socialmente, pues solos no nos bastamos para satisfacer nuestras necesidades más básicas y en dicho intercambio, las relaciones no son por acuerdo o pacto premeditado, es decir que son independientes de la voluntad, sin embargo, esto no significa que sean arbitrarias, podemos notar las destrezas en el otro. Hablamos de relaciones entre relaciones, esto quiere decir la manera en cómo estamos organizados, la distribución de funciones para la vida reproductiva y el desarrollo de las fuerzas productivas. El hombre construye mundo y transforma su realidad, aquí el *quid* para no caer en un esencialismo de lo humano, puede ser de maneras tan distintas como las respuestas que se pueden dar para una situación concreta por diferentes sujetos, que son llevados a actuar de acuerdo con un contexto en el que se resuelven de acuerdo con una serie de determinaciones, no sólo en un sentido de proyección, sino que sobre-determina, puesto que producimos el mundo para habitarlo de forma humana.

Adolfo Sánchez Vázquez nos permite pensar en los alcances de un humanismo, introduciendo la pregunta por el origen de la desigualdad social, siendo el capitalismo un sistema irracional la respuesta que rastrea en su núcleo la producción y reproducción de las contradicciones, pensando la enajenación como un conflicto social. Empero, es la estructura social la que lo habilita ya que todo el tiempo lo estamos reproduciendo por medio de relaciones abstractas, ajenas y altamente complejas a escalas macro, siendo lo económico-político en donde se aprecia de manera más concreta. Es Sánchez Vázquez a través de su desarrollo teórico por medio del aparato conceptual que toma de

Karl Marx la herramienta que le ayuda a comprender racionalmente la irracionalidad del capitalismo, a entender que, a mayor concreción, más determinación, por lo que podemos desmontar la complejidad de las relaciones.

Por su parte, Andrés Manuel López Obrador quien fue presidente de México durante el sexenio comprendido entre el 1 de diciembre de 2018 al 1 de octubre de 2024, puso en el discurso público a través del movimiento que él mismo denominó "la cuarta transformación"[5] el término de "humanismo mexicano" el cual piensa a partir de la frase <<nada humano nos es ajeno>> que atribuye a Publio Terencio[6]. Afirma que "el humanismo mexicano se sostiene en perfecto equilibrio en dos pies, uno es el de la gran herencia cultural prehispánica; y el otro es el de la política con la dimensión social y carácter público".[7] El tabasqueño junto con el partido político que fundó (Movimiento de Regeneración Nacional) enuncia que hay que seguir el camino de la justicia social, lo que implica construir el desarrollo social desde abajo y sin excluir a nadie, eliminando los "privilegios" de la clase política y otros sectores, ya

[5] La cuarta transformación refiere a un mandato popular y social en el que se construye un nuevo modelo posneoliberal del ordenamiento político y de convivencia social, acompañado de un modelo viable de desarrollo económico, que, así como el movimiento de Independencia, la Reforma y Revolución son las grandes transformaciones de la historia mexicana. Cf. Andrés Manuel López Obrador, *¡Gracias!* Planeta, 2024, p. 369.

[6] Publio Terencio Africano 190 A.C.-159 A.C. Fue autor de comedias durante la república Romana. La versión original en latín de la frase citada es: "Homo sum, humani nihil a me alienum puto" ("Soy humano, nada de lo humano me es ajeno").

[7] Andrés Manuel, López Obrador, ¡Gracias!, Planeta, 2024, p.503.

que "el humanismo que postulamos se acompaña de la economía moral, pues sostenemos que el progreso sin justicia es retroceso […] Nosotros consideramos que lo fundamental no es cuantitativo sino cualitativo; es decir la distribución equitativa del ingreso y de la riqueza. El fin último del Estado es crear condiciones para que la gente pueda vivir feliz y libre de miserias y temores".[8] "<<Por el bien de todos, primero los pobres>>. Fue la frase con la que AMLO abandero su cuarta transformación, y la según él "debe ser la esencia de la actividad política porque es sinónimo de humanismo y una forma distinta de entender el poder, cuyo ejercicio, como lo hemos dicho muchas veces, sólo es puro y virtuoso cuando se pone al servicio de los demás. […] La auténtica política es profundamente humana en su fundamento, en su esencia, y, sobre todo, cuando se práctica en bien de los demás y en especial de los pobres"[9]. Empero, encuentro un vacío cuando los voceros de la cuarta transformación hacen referencia al "humanismo mexicano", donde más que definir el concepto se apela a cierto relato de la historia que rastrea ejemplos encarnados como Francisco I. Madero o Lázaro Cárdenas para ilustrar la cuestión a través de ciertos valores que podrían ser "replicados" sin considerar que las condiciones sociales, político y económicas difieren de los escenarios citados.

A modo de conclusión diré que Karl Marx quien presenta una visión de la naturaleza humana como seres sociales y cómo la imbricación de estas complejidades da lugar a determinaciones concretas, es precisamente el filósofo alemán un referente que por medio

[8] *Ibidem*
[9] *Ibidem*

del análisis que elabora de las relaciones sociales económico-políticas y su papel lo que determina y llena de concreción el humanismo. Mientras que el proyecto encabezado por Andrés Manuel López Obrador toma como elemento central un relato de la historia a modo de encontrar insignias personificadas de un modelo que se ha instaurado, en donde no se hace distinción entre aquellos sucesos que se desarrollaron en una situación específica y marcaron el decurso de la nación y que hoy en día no tienen un parangón, puesto que vivimos en otro momento con especificidades particulares y concretas. Dicho "humanismo mexicano" es una narrativa formalista pero no en una concreción dotada de contenido, un punto al cual aspiramos llegar, pero sin saber cómo vamos a transformar la realidad en la que estamos insertos. Una corriente que permita su cuestionamiento, que ante todo sea critico de las condiciones sociales, entendiendo los límites, contradicciones y huecos en su teoría, evitando el estar escindido de lo real; dejando atrás las ideas no vigentes, descontextualizadas, pensando en los problemas comunes que vivimos como lo son el capitalismo, la crisis ecológica y la política, más que en la comunión de cierto tipo de características que nos hagan humanistas. Este trabajo es una invitación a recodificar el humanismo. Sin olvidar que la construcción de la sociedad es histórica y por lo tanto modificable, dada en un contexto de desarrollo, que se produce en función de lo que se tiene, con un peso específico, en donde el concepto de humanismo sea la expresión de una realidad, en donde los sistemas de valor son referenciales de las relaciones sociales.

Bibliografía

López Obrador, Andrés Manuel. *¡Gracias!* México: Planeta, 2024.

Marx, Karl. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844.* Madrid: Alianza Editorial, 2009.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ética y política.* México: FCE, UNAM, FFyL, 2007.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844.* México: UNAM, Itaca, 2023.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *Una trayectoria intelectual comprometida.* México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2006.

DE LA NATURALEZA A LA CONCIENCIA: UNA MIRADA FILOSÓFICA A NUESTRA IDENTIDAD

Gustavo Antonio Segura Lazcano
gustavoseguralazcano3@gmail.com CIME/UAEMéx

"Mi identidad no es una roca inmutable, sino un río que fluye y se adapta al paisaje que lo rodea." -Anónimo-

Introducción

En este capítulo se examina uno de los núcleos fundamentales y más perdurables del pensamiento filosófico: la constitución de la conciencia. A partir del análisis de los fundamentos ontológicos del yo se traza un puente analítico que conecta la fenomenología clásica con las teorías contemporáneas de la identidad. El objetivo principal de este trabajo es mostrar cómo la subjetividad emerge en una dialéctica constitutiva entre el sustrato natural, la experiencia encarnada y el denso entramado cultural, simbólico y digital. En un contexto marcado por la crisis ecológica y la nueva mundialización, nuestra reflexión postula una filosofía integral de la identidad: un proyecto bioético y político imprescindible para atenuar la incertidumbre del Antropoceno y co-crear futuros más habitables.

1. Ontología de la conciencia: de lo natural a lo subjetivo

Sin duda el debate en torno al papel de la conciencia en el mundo representa uno de los desafíos filosóficos más persistentes en la historia del pensamiento occidental, situándose en la intersección entre la ontología, la epistemología y la gnoseología. En tal sentido es necesario abordar los conceptos y teorías que permitan comprender la transición de lo natural a lo subjetivo, considerando los elementos físicos y biológicos que constituyen nuestra naturaleza, así como las complejas estructuras de la subjetividad humana.

La cuestión central radica en examinar en la emergencia de la conciencia, desde su sustrato orgánico y las implicaciones ontológicas que dicho proceso tiene para nuestra comprensión de la realidad. Para abordar este asunto resulta ineludible revisar críticamente las principales tradiciones filosóficas que, en occidente, han intentado elucidar el tema prestando particular atención a la fenomenología de Husserl y su elucidación de la experiencia del yo.

Históricamente la naturaleza -entendida como el sustrato material y biológico de la existencia- ha fungido como el horizonte objetivo desde el cual se ha problematizado la conciencia. Con anterioridad a la revolución crítica emprendida por Kant, la subjetividad se concebía como un atributo de las percepciones singulares, lo que planteaba una dicotomía fundamental entre la objetividad de lo natural y la subjetividad de lo consciente. La superación de esta escisión se hallaría en la intersubjetividad y la validación colectiva (Garber, 2003).

René Descartes induce un giro importante en la discusión al trasladar el fundamento de la ontología a la gnoseología, erigiendo el "cogito" como piedra angular indubitable del saber. Este acto, que instaura la subjetividad moderna, fue el germen de una comprensión relacional de la conciencia con la naturaleza, al reconocer la alteridad. Tal planteamiento, encontraría, posteriormente, un activo precursor en Baruch Spinoza, filósofo para quien la subjetividad configuraría activamente la experiencia, dado que "los hombres juzgan las cosas según la disposición de su cerebro" (2020, parte I, Apéndice).

En tiempos de la Ilustración Immanuel Kant superó esta dicotomía mediante su enfoque trascendental. Según el filósofo alemán, el "yo pienso" debe acompañar todas las representaciones junto con las formas a priori que constituyen activamente el mundo fenoménico, convirtiendo así a la conciencia en una instancia estructurante (Kant, 1998).

La concepción del mundo real se radicaliza con Edmund Husserl a través de su "epojé" la cual redirige la mirada hacia la intencionalidad pura, entendida como "conciencia de algo" (Husserl, 2013, p. 121). En la correlación noético-noemática, el acto de conciencia y el objeto se constituyen recíprocamente. Esta relación disuelve la escisión clásica entre sujeto y objeto, revelando a la conciencia como una apertura creadora de sentido, un proceso que, según autores contemporáneos, se fundamenta en última instancia en la intersubjetividad (Elias, 2019; Beck, 2003; Bauman, 2003).

La superación radical de la dicotomía sujeto-objeto la propone Martin Heidegger con su Dasein (ser-en-el-mundo) el cual no es propiedad de un sujeto preexistente, sino el modo de ser de la existencia hu-

mana, arrojada al mundo y comprendida en una red de significados que ella misma despliega. Para el filósofo alemán "el Dasein es su apertura" (Heidegger, 2014, p. 192), concibiéndolo como un "poder-ser" cuya esencia radica en su trascendencia. La conciencia por tanto no es una facultad, sino el modo de existir en apertura constitutiva al mundo.

La relación entre naturaleza y conciencia se configura como una escena de tensión productiva y circularidad constitutiva. La conciencia, si bien emerge de la naturaleza como un producto complejo es, simultáneamente, la instancia a través de la cual lo natural se revela como mundo fenoménico y objeto de experiencia. Esta reciprocidad ontológica encuentra su forma corpórea en la noción de "la carne", entendida como elemento común en el cual participan el cuerpo perceptivo y el mundo. Merleau-Ponty, escribió: "mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo" (2010, p. 17).

En el contexto de la crisis ambiental contemporánea, la perspectiva ontológica de lo vivo adquiere una relevancia crucial. El proyecto tecnocientífico moderno, al basarse en lo que Rivera Cusicanqui (2018) denomina una "epistemología de la muerte", ha llevado a considerar la naturaleza como mero recurso explotable, situación en la cual "el mismo sistema que desertifica los suelos desertifica las almas" (p. 112). El panorama mundial revela que la devastación ecológica y la alienación subjetiva son procesos co-implicados derivados de una ideología que privilegia el control del mundo en detrimento de la experiencia interior.

Desde el marco conceptual de la fenomenología husserliana, podemos abordar esta relación sin caer en reduccionismos. Su premisa fundamental -entender la conciencia como intencionalidad, es decir, como aper-

tura constitutiva hacia el mundo- permite superar la dicotomía binaria tradicional. Así, la conciencia no es ni un epifenómeno meramente natural ni una sustancia aislada, sino el ámbito trascendental donde lo natural se constituye como un mundo dotado de sentido. En este proceso se reconoce, por un lado, la autonomía de lo dado y, por otro, su dependencia esencial de los actos de la subjetividad. Este fundamento sienta las bases para una comprensión multidimensional de la identidad, la cual sintetiza lo biológico, lo personal y lo cultural. Dicha comprensión resulta crucial para, en primer lugar, repensar nuestra presencia en el mundo y, en segundo lugar, abordar la crisis ecológica actual desde una perspectiva que trascienda el mero instrumentalismo.

2. La conciencia: puente entre percepción y realidad

El problema fundamental de la conciencia reside en su función conectiva entre la percepción subjetiva y la realidad objetiva. Sin embargo lejos de ser el registro pasivo, la percepción se revela como un proceso activo de construcción de sentido, mediante el cual el "yo" organiza la experiencia al incursionar en el mundo. El consenso contemporáneo sostiene que la identidad personal es el resultado de una coherencia dinámica, fruto de la continua negociación entre lo físico y lo mental. De acuerdo con Merleau-Ponty (2012) "el cuerpo es nuestro anclaje en un mundo" (2012, p. 239) y el "medio mismo de tener un mundo" (p. 115), constituyendo tal condición un "sistema sinérgico" (p. 121) en el que se es, primordialmente, un proceso vivido.

Según Husserl, "A la esencia de toda vivencia de conciencia inmanente pertenece una correlación inten-

cional […] No hay vivencia sin esta estructura de dar sentido (Sinngebung)" (2013, p. 87). Es por tanto que la realidad no se impone desde un exterior ya constituido, sino que surge de la correlación misma entre el flujo de la conciencia y el mundo que se manifiesta en ella.

Durante el proceso, el "yo" no preexiste como sustancia, sino que se autoconstituye en una relación dialéctica con el entorno, ejerciendo una agencia que le permite elaborar activamente su identidad a partir de sus múltiples percepciones y compromisos prácticos. El "yo" se configura como un núcleo unificador de sentido, que proyecta presencia y coherencia biográfica hacia un futuro de posibilidades. La identidad por tanto se concreta como un logro dinámico resultado de la integración activa de dimensiones por demás heterogéneas -lo físico-sensible y lo mental-representacional- que se entrelazan en la trama de lo vivido, mediadas por el lenguaje y el orden social. El cuerpo perceptivo, anclaje existencial en el mundo, es el locus crucial donde se activa y revela esta síntesis constitutiva del yo.

En el contexto de la crisis ecológica actual, la filosofía contemporánea tiene la tarea de reexaminar los fundamentos de la relación entre la subjetividad y el mundo natural. Para ello la naturaleza no debe ser concebida como un mero escenario, sino como un complemento existencial activo que incide y configura la subjetividad. El análisis fenomenológico revela que el mundo natural, en su presencia sensible, moldea decisivamente las estructuras de sentido, la temporalidad y la sensibilidad humana. La naturaleza, como matriz originaria de toda creación, otorga profundidad y horizonte a la existencia. Esto se hace evidente en la experiencia contemplativa, donde, según Edward S. Casey (2009), el cuerpo accede a una "memoria de la Tierra" (p. 312)

y con ello experimenta la sensación de "pertenecer a un todo más vasto" (p. 135).

Nuestra apertura experiencial se encuentra severamente constreñida por lo que Mark Fisher denominó "realismo capitalista": ese "sentimiento generalizado no solo de que el capitalismo es el único sistema político y económico viable, sino también de que ahora resulta imposible siquiera imaginar una alternativa coherente" (2009, p. 2). Esta patología que incide en la percepción colectiva y que "activamente impone un muro entre el presente y el futuro" (Fisher, 2009, p. 55), opera como un filtro que reduce los horizontes de identidad a los asuntos vinculados con el consumo y la competencia, lo que degrada el papel de la conciencia en tanto que mediación dialéctica con lo real. La tarea filosófica más apremiante consiste, por un lado, en diagnosticar críticamente nuestras constricciones y, por otro, en explorar las condiciones que impiden acceder a una percepción liberada, capaz de reimaginar modalidades supremas de ser-en-el-mundo.

La crisis ambiental planetaria, en tanto que problema civilizatorio, revela un fracaso en nuestra forma de percibir el mundo. Esta falla se fundamenta en una concepción instrumental de la naturaleza, que ha pretendido ignorar nuestra interdependencia constitutiva con la biosfera. Superarla exige una transformación radical de la conciencia, un esfuerzo mayor por evolucionar desde un antropocentrismo egoísta, hacia una perspectiva sumisa que reconozca al ser humano como un componente más dentro de los complejos entramados materiales. Como señala DeLanda (2016), el mundo es un "ensamblaje" autoorganizado de "multiplicidades formadas por componentes heterogéneos, tanto humanos como no humanos" (p. 1). Al respecto

la conciencia ambiental revela y despliega un espacio de constitución reciproca, donde el "yo y el planeta" se vinculan y unifican en una red de vida que demanda mayores cuidados.

3. Filosofía de la identidad personal y la cultura

La identidad personal se constituye como una síntesis dialéctica. En este proceso, el "yo" no es una esencia preexistente, sino el resultado dinámico de una autoconstitución permanente, que se da mediante la interiorización, la negociación y, en ocasiones, la resistencia a los elementos simbólicos ofrecidos por la matriz cultural y el contexto histórico en constante cambio. Lejos de ser un ente autónomo y trascendente, la persona emerge entre la agencia individual y las estructuras sociales. Esta condición replantea la pregunta fundamental sobre la identidad: no como un "¿quién soy?" en abstracto, sino como un "¿quién he llegado a ser?" desde una condición de diálogo, tensión y complicidad inherentes al mundo habitado.

Paul Ricoeur (1990) señala que la identidad es en todo momento una construcción narrativa. El "yo" se edifica a través de una construcción mediada por la capacidad discursiva que integra "agentes, metas e interacciones en una totalidad temporal" (p. 141). Esta narrativa no es solipsista; en tanto se teje con los materiales culturales, de modo que "la historia de una vida es siempre entrecruzada por las historias de otros" (Ricoeur, 1990, p. 161). Sin duda la memoria juega un papel determinante y activo de reelaboración de nuestras identidades.

Toda cultura opera como el sustrato simbólico y práctico que configura la conciencia, proporcionándole un horizonte de inteligibilidad (Gadamer, 1977) a través del cual el individuo interpreta el mundo y se interpreta a sí mismo. Internalizado los significados a través de la socialización, el horizonte actúa como un contexto histórico que de manera a priori condiciona nuestras experiencias. La subjetividad emerge como una síntesis tensionada entre la herencia cultural y la agencia individual.

Al abordar la complejidad identitaria en el mundo actual, la teoría de la interseccionalidad de Crenshaw (1991) ofrece un marco interpretativo suficientemente amplio y flexible, integrado por categorías como son: etnia, clase, género y orientación sexual, que se intersecan y configuran sistemas y circunstancias de opresión y privilegio. Esta perspectiva revela la naturaleza contradictoria del "yo" y su inserción en el mundo entendido como el ámbito de encuentro dinámico con seres diversos y múltiples pertenencias sociales.

En un mundo globalizado en crisis, la identidad constituye un territorio privilegiado para el debate entre naturaleza y cultura. El ser humano, como señalara Fromm (2006), es el "animal que ha emergido de la naturaleza" (p. 60), y ha enfrentado la necesidad existencial de construir una identidad que le ayude a superar la indeterminación biológica. Desde esta perspectiva la identidad es el resultado de una lucha entre condicionamientos naturales y la necesidad psicológica de afiliación y arraigo, satisfecha por la cultura a través de sistemas simbólicos y normas sociales. Desde una perspectiva holística, el ser humano se comprende como una totalidad integrada y dinámica. En esta unidad, lo biológico no es un sustrato ajeno, sino que es

siempre interpretado, significado y modulado a través de los filtros simbólicos y materiales que emergen de su contexto socio-cultural.

En las últimas décadas el paradigma posmoderno ha desestabilizado radicalmente la noción del sujeto autónomo y unificado que prefiguraba la modernidad. Al cuestionar los "grandes relatos" (Lyotard, 1987) que dotaban de fundamento y orientación a la acción colectiva, esta corriente nos revela una identidad fragmentada, descentrada y situada dentro de redes discursivas contingentes. En un tono que podríamos calificar de anárquico, el discurso posmoderno sostiene que "la verdad es cuestión de perspectiva o contexto" (Gergen, 1996, p. 27), celebrando así la pluralidad y la fluidez identitaria.

No obstante, esta misma desestabilización ha generado una contrapartida crítica: lo que algunos autores han denominado una "crisis de sentido" o un "vacío de propósito" (Lipovetsky, 1986; Bauman, 2003). La erosión de los marcos colectivos de referencia no solo desafía la construcción de narrativas personales coherentes, sino que también tensiona la posibilidad de proyectos comunes. El resultado de todo ello hasta el momento es una existencia suspendida entre el deseo de liberación que promete una nueva era y la ansiedad que provoca la falta de un suelo simbólico compartido.

Actualmente la emergencia del mundo digital introduce una nueva dimensión constitutiva de la identidad. Las plataformas electrónicas están creando espacios performativos a través de los cuales los individuos modifican y diseñan versiones deliberadas de sí mismos (Boyd, 2014). La restauración algorítmica del "yo" –sujeta a las lógicas mercantiles de las grandes tecnológicas (Big Tech)– se configura como una prác-

tica identitaria que amplifica la proyección individual. Este fenómeno, al generalizarse a escala global, ha desplazado la cuestión ontológica del ser hacia una gestión estratégica de la presencia, desdibujando progresivamente los límites epistemológicos y experienciales entre lo real y lo virtual.

Tomando en cuenta la nueva complejidad se apetece una filosofía integral de la identidad, una propuesta que articule lo personal y lo colectivo, lo biológico y lo cultural, lo narrativo y lo performativo. La identidad en el siglo XXI ha de concebirse no como una esencia a descubrir, sino como un proceso creativo, dinámico y constitutivo cuyo propósito es la realización de un sí mismo para el mundo, un modo de ser en devenir, a través del cual el yo negocia continuamente entre la agencia individual y las estructuras sociales, lo interno y lo externo, la memoria y la proyección.

4. Hacia una filosofía integral de la identidad

La comprensión de la identidad contemporánea con perspectiva planetaria exige reconocer sus antecedentes históricos inscritos en un largo proceso de humanización y relación con la naturaleza. La idea hegeliana de la "historia del mundo" constituye el antecedente teórico que permite entender la identidad de cada generación como solo un momento de auto reconocimiento dentro de un proceso más amplio de "socio-espacialización". De acuerdo con Bauman (2007) la globalización incentiva el consumismo lo que transforma la búsqueda de identidad en un proyecto de individualización constante. Esto genera cierta paradoja: a mayor homogeneización global, mayor es la compulsión de los sujetos

por afirmar identidades particulares, cerrando un círculo donde la crisis identitaria es el combustible estructural del sistema.

En efecto, la globalización genera innumerables problemas éticos, como de justicia social y responsabilidad histórica sin precedentes. La ética del desarrollo humano sostenible insiste en que la pobreza y la crisis ecológica obligan a la humanidad a posicionarse y asumir una "responsabilidad generacional". Los mayores daños ambientales son resultado de un modelo extractivista y colonial impulsado por las potencias industrializadas, lo que constituye un imperativo de justicia climática y reparación.

Según Fraser (2008), el capitalismo opera mediante una "división epistémica y moral" que separa artificialmente el reconocimiento identitario de las demandas de redistribución económica. Con base en ello una filosofía integral de la identidad debería reconocer que las identidades privilegiadas se han construido sobre una relación estructural de desigualdad global, extinción ecológica e injusticias sociales.

Frente a los eventos excluyentes y la homogeneización consumista, la filosofía integral propone un horizonte de sentido que conjugue diversidad y unidad, lo que implica integrar lo particular en lo universal para dar paso a una civilización renovada y con identidad terrestre. Tal perspectiva no busca erradicar las diferencias, sino construir una ciudadanía solidaria cuyos logros culturales resulten accesibles a todos. En tal sentido la identidad ha de trascender la pertenencia exclusiva a un determinado grupo para devenir en un compromiso gregario de salvaguarda de la comunidad humana y la biosfera.

El humanismo en el siglo XXI requiere superar los enfoques fragmentarios adoptando una perspectiva genuinamente integradora. El propósito es ofrecer una comprensión holística de la vida basada en la convergencia crítica de saberes filosóficos, históricos, ambientales y sociales. El presente marco ontológico debe fundarse en dos pilares irrenunciables: la afirmación radical de la dignidad humana como principio ético fundamental y el compromiso activo de las personas y las comunidades con la responsabilidad socioambiental.

Conclusiones

La identidad es el resultado de una síntesis dialéctica continua entre la base biológica encarnada, la experiencia subjetiva fenomenológica y la matriz cultural simbólica. La filosofía occidental ha evolucionado desde la búsqueda de un cogito autónomo (Descartes, 2017) hasta la comprensión de un ser radicalmente situado y relacional.

Hoy la conciencia se revela como un acto intencional que construye activamente la realidad. La cultura opera como sustrato simbólico que proporciona el horizonte de inteligibilidad (Gadamer) y los modelos narrativos que no sustentan (Ricoeur). La posmodernidad, al deconstruir los metarrelatos (Lyotard), ha desestabilizado el "yo unitario", generando una crisis de sentido junto a la celebración de la diversidad y la sensación de irresolución.

La era digital, que fragmenta la personalidad, transforma la identidad en una práctica performativa. La globalización capitalista (Bauman), incentiva la ansiedad identitaria que depreda los ecosistemas. La lógica extractivista profundiza una injusticia socioambien-

tal estructural. Pensar en una filosofía integral apunta a superar la escisión entre reconocimiento y redistribución (Fraser) dado que las identidades hegemónicas se construyen sobre la desigualdad global.

Frente a los graves desafíos planetarios se requiere una conciencia expandida que permita a todo ser humano reconocerse como parte intrínseca de la red de vida. Tal condición exige adquirir una mirada no antropocéntrica. La ontología de los ensamblajes (DeLanda) ofrece un marco propicio para tejer los «parentescos improbables» que Donna Haraway (2016) propone como proyecto político-ecológico. Desde esta perspectiva, la identidad humana del siglo XXI debe construirse incorporando, de manera fundamental, el compromiso con una ciudadanía terrestre.

En definitiva, una filosofía integral de la identidad solo puede entenderse como un proyecto profundamente bioético y político. Esta identidad se constituye en una práctica hermenéutica incesante, una negociación constante entre lo local y lo global, tensionada por la hiperconectividad asimétrica y la urgencia climática. El fin último de dicha filosofía no puede ser otro que alumbrar una conciencia capaz de transformar la vulnerabilidad, individual y colectiva, en el fundamento para co-crear mejores futuros de justicia y habitabilidad. Así, lejos de ser un dato estático, una etiqueta, la identidad se revela como el horizonte ético móvil que debería guiarnos en la construcción colectiva de un ser en el mundo reconciliado con la biósfera.

Referencias

Descartes, R. (2017). *Meditaciones metafísicas*. Madrid, España. Alianza Editorial. (original de 1641).

Bauman, Z. (2007). *Vidas desperdiciadas: La modernidad y sus parias*. Buenos Aires Argentina. Paidós.
_____ (2003). *Modernidad líquida.* México. Fondo de Cultura Económica.
Beck, U., & Beck-Gernsheim, E. (2003). *La individualización: El individualismo institucionalizado y susconsecuencias sociales y culturales*. Barcelona, España. Paidós.
Boyd, D. (2014*). It's complicated: The social lives of networked teens*. New Haven, CT, Estados Unidos. Yale University Press.
Casey, E. S. (2009). *The World on Edge.* Bloomington, IN, Estados Unidos.Indiana University Press.
Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43 (6), pp.1241-1299. https://doi.org/10.2307/1229039
DeLanda, M. (2016). *Assemblage Theory*. E Edinburgh, Reino Unido. University Press.
Elias, N. (2019). *La sociedad de los individuos*. Barcelona, España. Península.
Fisher, M. (2009). *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Winchester, Reino Unido. Zero Books.
Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona, España. Herder Editorial.
Fromm, E. (2006). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires, Argentina, Paidós.
Gadamer, H. (1977). *Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica.* Salamanca, España. Sígueme.
Garber, D. (2003). *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*. Cambridge, Reino Unido. University Press.

Gergen, K. J. (1996). *Realidades y relaciones: Aproximaciones a la construcción social.* Barcelona, España. Paidós.

Haraway, D. J. (2016). *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Durham, NC, Estados Unidos. Duke University Press.

Heidegger, M. (2014). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria. Santiago, Chile. (Original de 1927).

Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. México. Fondo de Cultura Económica. (Original de 1913).

_____ (1929). *Meditaciones cartesianas*. Madrid, España. Ediciones Paulinas.

Kant, I. (1998). *Crítica de la razón pura*. Madrid, España. Taurus. (Original de 1781/1787).

Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío: Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, España. Anagrama.

Lyotard, J.-F. (1987). *La condición posmoderna: Informe sobre el saber.* Madrid, España. Cátedra

Merleau-Ponty, M. (2012). Fenomenología de la percepción. Barcelona, España. Editorial Planeta.

_____ (2010). *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires, Argentina. Nueva Visión. (Original de 1964).

Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. París, Francia. Éditions du Seuil.

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires, Argentina. Tinta Limón.

Spinoza, B. (2020). Ética demostrada según el orden geométrico. Madrid, España.Tecnos. (Original de 1677).

TRES PROPUESTAS FILOSÓFICAS MEXICANAS ANTE EL CAMBIO CLIMÁTICO ANTROPOGÉNICO

Heber Vázquez Jiménez[1]

1. Introducción: la filosofía ante el cambio climático antropogénico

El planeta Tierra actualmente atraviesa, de manera inequívoca, un cambio climático causado por el aumento de gases de efecto invernadero (GEI) emitidos por actividades humanas, tales como la quema de combustibles fósiles, producción de cemento y cambio de uso de suelo (IPCC, 2021). Desarrollar propuestas –conceptuales y prácticas–para fortalecer la resiliencia y disminuir la vulnerabilidad de las sociedades ante los impactos climáticos presentes y futuros requiere enfoques multidisciplinarios que integren perspectivas científicas, humanísticas y conocimientos de pueblos originarios. Reflexionar sobre las implicaciones ambientales, epistémicas, éticas, políticas y económicas del cambio climático antropogénico –y de las ciencias que hacen posible su conocimiento– se impone como una "exigencia especulativa" a la filosofía (Mann y Wainwright, 2018, p. 46). La filosofía, en tanto actividad dialógica y crítica realizada en el espacio público, puede contribuir a crear opciones de mitigación y adaptación climática que sean políticamente consensuadas, científicamente

[1] Posgrado en filosofía de la ciencia, UNAM. Agradezco a la SECIHTI por la beca nacional que hizo posible el desarrollo de esta investigación.

fundamentadas, socialmente coordinadas y humanamente justas. En las siguientes secciones se exponen tres propuestas existentes en la filosofía mexicana contemporánea que son relevantes para dicha tarea.

2. Racionalidad ambiental

Enrique Leff es un autor mexicano que, desde un enfoque transdisciplinario, afirma que la crisis ambiental actual se puede analizar como un fallo de la racionalidad moderna. Partiendo de la teoría sociológica de Max Weber, Leff señala que "[…] la racionalidad social se define como el sistema de reglas de pensamiento y de acción que se establecen dentro de esferas económicas, políticas e ideológicas, legitimando determinadas acciones y confiriendo un sentido a la organización de la sociedad en su conjunto." (Leff, 2013, p. 202). Desde esta perspectiva, la existencia de diferentes racionalidades, con funciones y características propias, es un hecho social e histórico innegable.

Leff señala la existencia de distintos niveles de racionalidades sociales: (1) *racionalidad material o sustantiva:* es el sistema de valores fundamentales de una sociedad; (2) *racionalidad teórica:* produce los conceptos, abstractos y prácticos, derivados de los valores sustantivos; (3) *racionalidad formal:* son el conjunto de reglas jurídicas y económicas que rigen las formas de apropiación social de la naturaleza; (4) *racionalidad instrumental o técnica:* establece las acciones y los medios más eficaces para hacer operativos los valores y conceptos fundamentales de la sociedad; (5) *racionalidad cultural:* conjunto de significados que otorgan identidad a una sociedad (Leff, 2013, pp. 203, 215-216).

La Modernidad, época de expansión colonial europea, se caracterizó por establecer: (1) una racionalidad teórica-científica enfocada en la predicción y control de la naturaleza; (2) una racionalidad formal que estableció al capitalismo como la forma hegemónica de apropiación social de la naturaleza; (3) una racionalidad instrumental-tecnológica orientada a lograr eficacia en la obtención de fines sociales y económicos. Sin embargo la conciencia de una profunda crisis ambiental, surgida en el último tercio del siglo XX, ha demostrado que la racionalidad moderna adolece de limitaciones epistemológicas –el ideal de ciencia baconiana y newtoniana es incapaz de analizar los sistemas complejos–, limitaciones sociopolíticas –negación de la diversidad cultural– y limitaciones ambientales –insostenibilidad ecológica de la economía capitalista–. Por ello "[…] es necesario plantearse la posibilidad de *otra racionalidad*, capaz de integrar los valores de la diversidad cultural, los potenciales de la naturaleza, la equidad y la democracia como valores que sustenten la convivencia social, y como principios de una nueva racionalidad productiva, sintónica con los propósitos de la sustentabilidad." (Leff, 2013, p. 185, énfasis original).

Ir más allá de las limitaciones de la racionalidad moderna no es la mera sustitución de la lógica económica capitalista por otro tipo de lógica productivista equivalente (no es un simple ordenamiento ecológico o una economía "verde"). La construcción de una racionalidad ambiental, defendida por Leff, es un proceso social complejo tanto teórico como práctico, el cual "[…] no se estabiliza y legitima con la construcción de tipos racionales, sino a través de estrategias de poder […] (Leff, 2013, p. 230). La defensa de la racionalidad ambiental y sus derivadas formas de apropiación so-

cial de la naturaleza es eminentemente política, aunque no es excluyente –como sí lo es la lógica capitalista moderna– en tanto que "[…] la racionalidad ambiental se apoya más en sus valores (pluralidad étnica, racionalidades culturales, economías autogestionarias no acumulativas, diálogo de saberes), que en sus medios instrumentales." (Leff, 2013, p. 223). Esta propuesta es inherentemente pluralista: "La racionalidad ambiental que orienta la construcción de la sustentabilidad **implica un encuentro de racionalidades** –de formas diferentes de pensar, de imaginar, de sentir, de significar y de dar valor a las cosas del mundo." (Leff, 2013, p. 209, énfasis añadido). Para el filósofo y científico mexicano, la racionalidad ambiental requiere valores, conceptos, medios eficaces y significados para lograr la sustentabilidad. El contenido de esos distintos niveles de racionalidad no es dado *a priori* desde la academia sino que se articula mediante diversas prácticas de apropiación social de la naturaleza y un diálogo de saberes entre diversos grupos humanos: "La apertura hacia la diversidad cultural y la diferencia aparece como lo más sustantivo de la racionalidad ambiental." (Leff, 2013, p. 219). Además, dicha racionalidad no pretende una universalidad *a priori* válida para todo tiempo y lugar: "La racionalidad ambiental **es una racionalidad consciente de los límites de lo racional**, es decir, del hecho de que la calidad de vida depende de procesos subjetivos, de valores que no son plenamente comprensibles y expresables mediante un código universal […]" (Leff, 2013, p. 224, énfasis añadido).

Para Enrique Leff la existencia de diversas racionalidades permite elegir entre ellas en función de una finalidad social específica –como la sustentabilidad– o bien si una racionalidad genera efectos indeseables –

como el cambio climático antrópico–. La racionalidad ambiental no es una ampliación de perspectivas de lo que significa ser racional, sino un resultado distinto de acciones racionales, teóricas y prácticas, de diversos grupos sociales con identidades culturales diferentes a la cultura occidental moderna.

4. Acciones disruptivas para la resiliencia socioambiental

Luis Fernández Carril es un filósofo mexicano contemporáneo especializado en el tema de cambio climático antropogénico. Ha trabajado en equipos multidisciplinarios sobre el tema y ha sido uno de los autores principales del capítulo 18 del informe más reciente del grupo dos del *Grupo Intergubernamental de Expertos sobre Cambio Climático* (en adelante IPCC, por sus siglas en inglés), (Schipper *et al*. 2022). Fernández Carril, junto a Lisa Schipper y su equipo (2020) teorizaron en torno a las acciones sociales disruptivas como la manera más adecuada para alcanzar un desarrollo resiliente ante el clima, esto es, una combinación de mitigación y adaptación climática junto a un desarrollo socioeconómico equitativo.

Al menos hasta 2019, se afirmaba que el desarrollo resiliente al clima se podía planificar y ejecutar de manera lineal y predecible, gracias al conocimiento científico y el control tecnológico de la naturaleza. Sin embargo, la pandemia por COVID-19 demostró que los sistemas sociales y políticos son vulnerables a alteraciones imprevistas.

El paralelismo entre la crisis climática y la crisis pandémica ha mostrado que el sistema socioeconómico y político actual es estructuralmente desigual e in-

equitativo tanto a nivel de ingresos, de capacidades así como de oportunidades de vivir o morir –es decir, se basa tanto en una biopolítica como en una necropolítica–. Las dinámicas injustas determinan la manera en la cual operan las instituciones políticas y sociales, las cuales pueden convertirse en un obstáculo para la resiliencia socioambiental. Para cambiar dichas desigualdades estructurales se requiere una transformación de la forma de vida en común, lo cual implica cambiar las relaciones socioeconómicas y políticas, así como las formas de ver, entender y conocer el mundo (Schipper *et al*, 2020, p. 3).

Así como las respuestas más efectivas y justas contra la COVID-19 se basaron en acciones solidarias hacia los sectores más vulnerables, un desarrollo resiliente ante el cambio climático también debería basarse en acciones creativas y solidarias que beneficien a los países, sectores y personas más vulnerables. Sin embargo, dicha transformación puede ser turbulenta, en tanto que se requiere una confrontación directa, pero no violenta, con el actual sistema político-económico estructuralmente inequitativo. Las personas pueden recurrir a medidas no violentas como la resistencia y la desobediencia civil ante políticas climáticas injustas, con la finalidad de crear relaciones sociales solidarias y empáticas que beneficien a la mayoría de la sociedad. Por lo tanto, un desarrollo resiliente al clima efectivo y justo debe partir de un enfoque de abajo hacia arriba para garantizar una transformación solidaria.

5. Filosofía política de la ciencia

En la filosofía mexicana contemporánea existe otro enfoque filosófico que permite abordar de manera com-

pleja los cambios socio-ecológicos y político-sociales producidos por la ciencia y la tecnología que afectan el espacio público y la comunidad política. Dichas reflexiones temáticamente especializadas, no continuas aunque sí recurrentes a lo largo de la historia de la disciplina, desde al menos la década de 1980, han sido nombradas por diversos autores como "filosofía política de la ciencia" (para algunas definiciones o caracterizaciones de dicha subdisciplina filosófica *cfr*. Rouse, 1987; Uebel, 2005).

Uno de los principales promotores –en México y, en general, en lengua castellana– de la filosofía política de la ciencia es el filósofo mexicano Ambrosio Velasco Gómez quien, en los últimos veinte años, ha desarrollado conceptos centrales para esta perspectiva filosófica.

Para Velasco, es necesario revisar de manera crítica la manera en la cual, al menos desde la Conquista de América, ciertos enfoques hegemónicos en la filosofía occidental han convertido la racionalidad científico-metodológica en una justificación del orden político e incluso del dominio colonial de pueblos enteros, justificación falaz que Velasco (2021a, p. 23) denomina "epistemocracia".

Para contrarrestar los perniciosos efectos de la epistemocracia, Velasco (2014) considera indispensable recurrir a una noción de *racionalidad ampliada* que, además de tomar en consideración el conocimiento científico y la efectividad tecnológica, incluya (1) una argumentación persuasiva y contextual que reconozca y dé voz a la diversidad cultural propia de los países hispanoamericanos; (2) un razonamiento prudencial basado en virtudes éticas y cívicas; (3) razones prácticas. A partir de esta racionalidad ampliada, el filósofo mexicano propone el *principio de equidad epistémica*

que sostiene que "[...] la ciencia y todos los demás conocimientos son igualmente dignos de ser tomados en cuenta para la resolución de problemas concretos y, en general, en la discusión, deliberación y toma de decisiones políticas, en diferentes ámbitos y niveles de gobierno [...]" (Velasco, 2016, pp. 71-72).

La equidad epistémica es el pilar del *diálogo intercultural de carácter hermenéutico* y no demostrativo entre diferentes grupos y tradiciones culturales, el cual les permite revisar críticamente sus propios supuestos o bien adoptar nuevos elementos a partir de su autoevaluación ante la interacción con otras tradiciones (Velasco, 2014, p. 76). Para el filósofo mexicano, la filosofía política de la ciencia tiene la tarea de generar un nuevo paradigma civilizatorio y cognoscitivo alternativo a la epistemocracia. Esta alternativa está constituida por "[…] **Pluralismo y equidad cognoscitiva, autonomía, cooperación comunitaria y democracia republicana**." (Velasco, 2021b, p. 117, énfasis original).

5.1 Hacia una filosofía política de la ciencia del cambio climático antropogénico

Si bien Ambrosio Velasco no ha abordado abiertamente en sus obras los conflictos socioambientales, considero que su trabajo puede servir como una ruta para desarrollar una filosofía política de la ciencia del cambio climático antropogénico, la cual se ensaya brevemente a continuación.

En primer lugar, es posible afirmar que las políticas climáticas impulsadas por la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC) son de carácter *epistemocrático*, ya que,

a partir del *Primer Reporte de Evaluación* del IPCC, la CMNUCC sancionó jurídicamente las afirmaciones científicas sobre emisiones antrópicas de gases de efecto invernadero (GEI) como causantes de un cambio en el clima –en tanto que impulsores directos del cambio climático– pero descontextualizadas de las acciones cotidianas de los seres humanos que son fuente de tales emisiones –o impulsores indirectos–. En otras palabras, en tanto que las políticas climáticas internacionales se basan en las explicaciones dadas por la climatología física respecto a los elementos, mecanismos y procesos geofísicos involucrados en el cambio climático antropogénico en curso (GEI, forzamiento radiativo, sumideros de carbono, ciclos biogeoquímicos), dichas políticas han dejado de lado la complejidad y pluralidad contextual de las actividades humanas (apropiación social de la naturaleza, metabolismo social) que, de manera indirecta, son las fuentes de los impulsores directos del cambio climático en curso. A dicho proceder de las políticas climáticas internacionales lo he denominado en otro lugar "sesgo epistémico sobre la percepción política del cambio climático" (Vázquez Jiménez, 2021, p. 92).

En segundo lugar, existen discursos alarmistas que, sin un adecuado sustento científico y *sin equidad epistémica o política*, atribuyen de manera sobre simplificada igual responsabilidad "climática" a todos los seres humanos, asumiendo que todas las personas emiten cantidades similares de GEI. Es un error científico y una injusticia atribuir a todos los seres humanos iguales emisiones de GEI sin considerar la diferencia de contextos ambientales, sociales, económicos y políticos. Por ejemplo, se estima que en 2015 el 10% de la población mundial –la de los ingresos económicos más altos,

o super ricos– emitió el 48% de las emisiones mundiales de GEI antrópicos, es decir, 17 gigatoneladas de CO_2 (UNEP, 2020, p. XV). También cabe señalar que las actividades militares de los países hegemónicos tienen una huella de carbono anual superior a las de países enteros, por ejemplo, en 2017, las emisiones de GEI de las fuerzas armadas estadounidenses fueron superiores a las emisiones nacionales de Suecia, Finlandia o Dinamarca (Crawford, 2019).

En tercer lugar, es necesario abrir espacios para un *diálogo intercultural hermenéutico* que permita desarrollar acciones climáticas de mitigación y adaptación que sean humanamente justas al considerar el valor positivo de la diversidad cultural. Un ejemplo de ello es el reporte *Climate Land Ambition and Rights Alliance* (CLARA, 2018) que señala que proteger el conocimiento local de los pueblos originarios respecto a la gestión de sus territorios –lo que implica la preservación de ecosistemas que capturan carbono– así como fortalecer su autonomía puede ser una vía mucho más eficaz y socialmente justa para lograr los objetivos marcados por el *Acuerdo de París* de la CMNUCC, en comparación con la vía *"high tech"* que descansa en el desarrollo de tecnologías cuya eficacia y seguridad distan de ser unánimemente aceptadas –*e. g.* las técnicas y tecnologías de bioenergía con captura y almacenamiento de carbono (BECCS, por sus siglas en inglés)–.

Finalmente, para crear *un nuevo paradigma civilizatorio y cognoscitivo*, es necesario, entre otras tareas, abandonar las narrativas catastrofistas que consideran al cambio climático antrópico como un apocalipsis que llegará al alcanzarse ciertas fechas o umbrales térmicos. De acuerdo con el climatólogo Mike Hulme (2020) no todos los posibles escenarios globales de aumento

de temperatura son necesariamente catastróficos ni implican un "fin de la Historia". En tanto que aún hay margen para las acciones climáticas, es imprescindible fomentar las negociaciones y acuerdos con personas y grupos con puntos de vista disímiles.

Una tarea pendiente para una filosofía política de la ciencia del cambio climático antropogénico –propuesta desde México– es dialogar, reconocer, aprender, incluir y respetar los conocimientos ambientales, climáticos y meteorológicos tradicionales de pueblos originarios y comunidades campesinas para, de esta manera, diseñar planes de adaptación y mitigación climática que sean contextualmente relevantes, climáticamente eficientes y socioambientalmente justos.

6. Conclusiones

En este texto se presentaron a grandes rasgos tres propuestas filosóficas mexicanas contemporáneas que pueden contribuir a crear acciones de mitigación y adaptación climática que sean colectivamente consensuadas, científicamente fundadas, ambientalmente efectivas y humanamente justas. Enrique Leff propone una racionalidad *otra* que sea capaz de analizar la complejidad ambiental, que reconozca el valor positivo de la diversidad cultural y que se aleje de la irracionalidad de la economía capitalista. Luis Fernández Carril propone acciones coordinadas y disruptivas de la sociedad civil para alcanzar, de abajo hacia arriba, una forma de vida común climáticamente resiliente. Finalmente, a partir de algunos conceptos propuestos por Ambrosio Velasco Gómez –epistemocracia, equidad epistémica, diálogo intercultural hermenéutico, nuevo paradigma civilizatorio y cognoscitivo–, aquí he propuesto algu-

nos temas relevantes para una filosofía política de la ciencia del cambio climático antropogénico, elaborada desde México. Queda abierta la invitación a la reflexión y creación –individual y colectiva– de alternativas comunes, plurales, solidarias, incluyentes y participativas ante el cambio climático antrópico en curso, porque aún hay margen de acción, porque no hay un destino climático inevitable y porque otro mundo es posible.

Referencias

CLARA. (2018). *Los caminos que faltan para llegar a 1.5°C. El papel del sector del uso de la tierra en acciones climáticas ambiciosas. Executive Summary*, Sin lugar de edición: Climate Land Ambition and Rights Alliance.

Crawford, Neta C. (2019). *Pentagon fuel use, climate change, and the costs of war*. Watson Institute/ Brown University.

Hulme, Mike. (2020), "Is it too late (to stop dangerous climate change)? An editorial", *WIREs Climate Change*, 11: e619 https://doi.org/10.1002/wcc.619.

IPCC. (2021). *Climate Change 2021: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.

Leff, Enrique. (2013). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza* [2004], México: Siglo XXI.

Mann, Geoff y Wainwright, Joel. (2018). *Leviatán climático. Una teoría sobre nuestro futuro planetario*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Rouse, Joseph. (1987). *Knowledge and Power. Toward a Political Philosophy of Science*. Cornell University Press.

Schipper, E.L.F., Eriksen, S.E., Fernandez Carril, L.R., Glavovic, B.C. y Shawoo, Z. (2020). "Turbulent transformation: abrupt societal disruption and climate resilient development", *Climate and Development*, Vol. 13, No. 6, pp. 467-474, https://doi.org/10.1080/17565529.2020.1799738.

Schipper, E.L.F., A. Revi, B.L. Preston, E.R. Carr, S.H. Eriksen, L.R. Fernandez-Carril, *et al*. (2022). "Climate Resilient Development Pathways". En: *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, pp. 2655–2807.

Uebel, Thomas. (2005). "Political philosophy of science in logical empiricism: the left Vienna Circle". *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, Vol. 36, No. 4, pp. 754-773. https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2005.08.014.

UNEP. (2020). *Informe sobre la brecha en las emisiones del 2020*. Nairobi, Kenia: UNEP.

Vázquez Jiménez, Heber. (2021). "El reduccionismo científico y su influencia en las políticas internacionales sobre el cambio climático antropogénico". En: R. D. Martínez Ramírez y F. A. López Alfaro (Dir).. (2021). *Perspectivas y retos de los estudios sobre el cambio climático dentro del pensamiento actual*, México: UNAM, pp. 81-100.

Velasco Gómez, Ambrosio. (2014). *Aspectos epistemológicos, hermenéuticos y políticos de la diversidad cultural*. UNAM.

Velasco Gómez, Ambrosio. (2016). "Diversidad cultural, pluralismo epistémico, ciencia y democracia. Una revisión desde la filosofía política de las ciencias". *Acta Sociológica*, Vol. 71, pp. 51-78. https://doi.org/10.1016/j.acso.2016.09.001.

Velasco Gómez, Ambrosio. (2021a). "Epistemocracia frente a las sabidurías indígenas, y la equidad epistémica ante la pandemia de COVID-19". *Enclaves del pensamiento. Revista de Filosofía, Arte. Literatura, Historia*, Vol. 29, pp. 1-29. https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i29.439.

Velasco Gómez, Ambrosio. (2021b). "Los desafíos de la pandemia al paradigma liberal tecno-científico neocolonialista y las sabidurías indígenas". *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*, Vol. 14, pp. 107-120. https://encuentros.unermb.web.ve/index.php/encuentros/article/view/172.

SIMPOSIO DE “MEXICAN AMERICAN PHILOSOPHY”

LA MEXICANIDAD: UNA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DESDE UN PROCESO CONTINUO DE EXPERIENCIA DE VIDA

Jonathan Ricardo Origel Valenzuela

Introducción

El presente trabajo tiene la intención de tratar el tema de la experiencia vivida del mexicano como un proceso continuo en espacios y tiempos vividos que contribuye a la construcción de la identidad. La pregunta de investigación es: ¿cómo comprender la configuración de la mexicanidad en los individuos a través de la espacialidad y temporalidad cualitativa de procesos dialógicos que exigen la trascendencia al otro? La tesis que se intenta demostrar es que la mexicanidad se constituye en la espacialidad y temporalidad de la experiencia vivida en la vida individual e intersubjetiva. El espacio-tiempo son condiciones necesarias de la experiencia vivida del yo, no se constituyen de la misma manera en cada yo, ni de la misma manera en cada comunidad, es por esto que es imprescindible hablar de una temporalidad y espacialidad de la experiencia vivida del yo en la construcción de la mexicanidad constituida en relaciones intersubjetivas dialógicas.

La primera tarea que realizaré será esgrimir algunas reflexiones entorno al concepto de mexicanidad. Es una perogrullada decir que el uso que damos a este concepto es para referirnos al modo de ser del mexicano, pero esto no le quita valor, e incluso necesidad, al in-

tento de resignificar este concepto, que en estas páginas no tienen la pretensión de agotar todas las problemáticas que lleva consigo, e incluso no se pretende hacer una mención de todas ellas, solo se intentará trazar una línea de reflexión sobre la mexicanidad a partir de la experiencia vivida.

Acto seguido, abordaré las nociones de espacialidad y temporalidad en el contexto del mundo de la vida mexicano. No quiero que se entienda como una mera abstracción mi decisión de hablar en términos de espacio-tiempo cualitativo, sino que en la experiencia vivida cada persona incide en el contexto que los sostiene en la percepción del espacio y tiempo de manera distinta, ya sea porque la trama de su vida es violenta, amorosa, ocupada, etc. En está parte haré un breve análisis sobre el cuento *«Luvina»* de Juan Rulfo (1953/2013, pp. 99-109) resaltando la espacialidad y temporalidad de la narrativa del texto.

Por último, reflexionaré en torno a la identidad del yo mexicano en la experiencia vivida del diálogo que constituye la vida intersubjetiva en la que se forma aquello que podemos llamar la mexicanidad del mexicano. En las páginas que siguen el problema de la mexicanidad no lo entiendo en estas páginas como un problema de construcción nacional ni esencialista, cada yo vive su propia mexicanidad, con experiencias propias que puede compartir con otros. Esto es un problema de construcción intersubjetiva en la espacialidad y temporalidad de la experiencia vivida de la narrativa del yo.

Algo sobre mexicanidad

A estas alturas de la filosofía mexicana pareciera que es innecesario hablar sobre mexicanidad, sin embargo,

sigue siendo inquietante la pregunta ¿qué es mexicanidad? Retomemos a uno de los autores que reflexiona sobre el papel del ser humano mexicano y la cultura en la primera mitad del siglo XX. *El perfil del hombre y la cultura en México* fue escrito en 1934 por Samuel Ramos (1934/2012). El contexto en el que surgió este libro fue post-revolucionado, determinado por una distinción de clases, la búsqueda de un ser mexicano y la necesidad de comprender las tensiones entre lo autóctono y lo occidental. En este tiempo el discurso sobre la mexicanidad a penas estaba encontrando palabras para poder ser expresado, no había un movimiento cultural para establecer las raíces mexicanas que darían respuesta a la pregunta sobre la mexicanidad. Samuel Ramos (1934/2012), en *El perfil del hombre y la cultura en México*, explica las modalidades originales del hombre mexicano y de su cultura. En este libro el origen de la cultura no era el prehispánico, pues este era desconocido en este tiempo, no había pretensiones para investigar estos asuntos, en esos años el conocimiento que se investigaba era uno dentro de la colonia, lo que parece que Ramos resalta en el libro. En ese contexto, Ramos (1934/2012, pp. 50-65) introduce la célebre tesis del sentimiento de inferioridad como eje interpretativo del carácter nacional.

Si contamos los años transcurridos desde la fecha de publicación del texto de Ramos (1934/2012) hasta el año en que se escribe el presente texto, nos damos cuenta de que ya han pasado 92 años. A simple vista lo anterior parecen reflexiones sobre un México que ya no existe y sobre problemas que ya no son necesariamente los mismos. Las reflexiones de Ramos apuntan hacia un futuro mexicano, nuestro presente, con problemas propios que exigen una mirada retrospectiva hacia las

reflexiones que ya fueron hechas acerca del porvenir de México. Deslizándonos por esta pendiente, inicialmente resulta pertinente preguntarse sobre la vigencia que tiene esa noción para comprender al mexicano contemporáneo. ¿Sigue existiendo ese sentimiento de inferioridad del que hablaba Ramos? ¿O se trata de una categoría histórica que solo describe un momento específico de la formación cultural del país?

Esto no responde por todo México, señala a algunos, y una manera en la que se vive la mexicanidad en circunstancias mexicanas, pero esto no tiene que tomarse como una generalización. El sentimiento de inferioridad es una inseguridad y la manera de enfrentar una realidad según diferentes modelos, el modelo de la fiesta para asumir la muerte o los malos momentos de la vida, el mexicano intenta resignificar el valor de su mexicanidad a través de las imágenes del mexicano, como el charro o los llamados *faroles*, expresión para referirse a los mexicanos que presumen lo poco o mucho que tienen creando un valor ficticio de su persona. El mexicano del siglo XXI habita un mundo radicalmente distinto. La globalización, la migración, los medios digitales y los discursos de diversidad han fragmentado la identidad nacional en múltiples identidades. La figura del "mexicano" ya no puede presentarse como una unidad generalizable, un diagnóstico de la relación entre cultura y autoestima colectiva sigue ofreciendo una clave valiosa para pensar cómo se construyen nuestras imágenes de valor y de dignidad. En este sentido, reproduzco los siguientes cuestionamientos que el doctor Aureliano (2018) plasma en el libro *Filosofía mexicana*, preguntas dirigidas hacia la filosofía de Samuel Ramos, a saber:

> *¿es inactual, obsoleto o caduco un pensamiento auténticamente preocupado por el destino del hombre y la cultura en la historia venidera del país? ¿Carece de interés genuino el intento de saber por qué sus actos siguen atados a la inautenticidad, a la inconsciencia y al más atroz valemadrismo? ¿Ha dejado de ser un incentivo crítico o reflexivo responder a la pregunta que interroga a qué destino, inexorable o no, responde una forma ancestral e insuperable de servidumbre voluntaria? ¿En dónde, en quiénes, está hoy esa "voluntad nacional consciente" capaz de transformar una herencia fallida en un futuro promisorio?* (p. 132)

Estas preguntas no solo afirman la vigencia de la filosofía de Samuel Ramos, sino que señalan el presente mexicano en una violencia progresiva que se ejemplifica en la cantidad de muertes, fosas de cadáveres, desapariciones, corrupción; violencia progresiva que se concretiza de manera cultural, política y social, en cuerpos mexicanos que sufren las consecuencias de una historia mexicana. Con esto puede afirmarse que el mexicano contemporáneo ya no se siente inferior en los términos de Ramos: no aspira necesariamente a imitar a Europa ni siente vergüenza de lo propio, el orgullo por lo mexicano ocupa hoy un lugar central en la cultura.

Una filosofía, de cualquier tipo, debe de tener como objeto de estudio los asuntos públicos, la reflexión filosófica tiene que partir del hecho concreto, y las reflexiones que se han presentado aquí tienen la intención de proponer un punto de vista práctico (Hurtado, G, 2011/2013, p. 9). En el caso de Samuel Ramos, Guillermo Hurtado (2011/2013, p. 9) menciona que *«el mexicano padecía de un sentimiento de inferioridad y ésta era la causa de muchos de sus problemas. La propuesta de Ramos era que el mexicano reconociera su*

mal, conociera sus orígenes y entonces pudiera liberarse de esa condición», es indiscutible que muchas de las circunstancias del mexicano llevan consigo problemas que no necesariamente surgen de lo que se llama una psicología del mexicano, hay que considerar el factor cultural, social y político que provoca un nihilismo mexicano, esto es una perdida de sentido del contexto mexicano. No todo depende de nuestro punto de vista subjetivo, *«Samuel Ramos pensaba que lo que México necesitaba para corregir sus vicios era la convicción de que existen valores intrínsecos cuya realidad no depende de nuestros puntos de vista subjetivo.»* (Hurtado, G, 2011/2013, p. 47). En lugar de sentirnos «menos», podríamos decir que sentimos la obligación de «estar a la altura», de competir, de ser modernos, eficientes, una tensión entre la autenticidad y la aspiración global. Releerlo hoy implica desplazar este análisis del terreno psicológico individual al terreno histórico y estructural. Más que un «sentimiento» arraigado en la psique del mexicano, la inferioridad de la que hablaba Ramos puede entenderse como una estructura de relaciones de poder, como una posición dentro de un sistema global de desigualdades culturales. El problema no está en cómo siente el mexicano, sino en cómo las condiciones históricas producen y reproducen ciertas formas de autopercepción.

La historia personal del mexicano hace pensar que el asunto de la mexicanidad tenga que ser tratado a partir del mexicano actual y la vida fáctica en exigencia interpersonal. La manera de vivir la espacialidad y temporalidad es distinta para cada época y cada persona, al menos desde un marco cualitativo de la experiencia vivida. El mexicano es un yo, pero no se reduce al yo, el mexicano lucha por la vida misma, estas luchas surgen

en el contexto mismo de su autopercepción y experiencia vivida. Esas formas de estar en una tradición y una cultura hace que la diversidad de la construcción de la historia personal haga constituir una autoconciencia en la experiencia vivida. Reflexionar sobre la mexicanidad no es reflexionar sobre rasgos esencialistas del ser mexicano, como si los rasgos del mexicano no tuvieran la posibilidad de actualizarse. La nacionalidad del mexicano es una construcción de relación capitalista, pero no personal ni social como relación cercana a uno mismo, ni al otro que interpela al yo, es por esto que en lugar de hablar de nación, considero una expresión más adecuada mundo de vida, uno constituido por las significaciones del mexicano en la experiencia vivida, en el mundo de la vida se desarrolla la vida misma, cada vida. Dos son las tareas que menciona Samuel Ramos (1934/2012) en *El perfil del hombre y la cultura en México*, a saber: *«1. cómo es realmente tal o cual aspecto de la existencia mexicana, y 2. Cómo debe de ser, de acuerdo a sus posibilidades»* (p. 136), cada yo construye sus propias significaciones según la manera de vivir la temporalidad y espacialidad en entornos específicos junto con los otros en apropiaciones de pertenencia a un grupo como ser social y ser individual, esto hace de la mexicanidad una construcción identitaria parcial, siempre en proceso de actualizarse en potencialidades (Husserl, 1929/2018, pp. 60-63).

La experiencia vivida del mexicano es un proceso constitutivo en el contexto de la sociedad y la cultura. Este proceso implica la interacción constante con otros individuos y con la sociedad en general, lo que da lugar a la configuración de la identidad mexicana. La identidad mexicana no es una esencia estática, sino que se configura constantemente en la experiencia vivida del

individuo que dice yo, e incluso en la comunidad que se reconoce a sí misma como propia, en este reconocimiento se gesta el proyecto tanto del yo como de una comunidad específica para *«dibujar el rostro en el que podamos reconocernos, pues un pueblo debe llegar a ser lo que ha elegido»* (Villoro, L, 2022, p. 209), en este dibujo del rostro del yo o del pueblo al que pertenece se mienta la autenticidad de las elecciones que constituyen la identidad de una cultura en el proyecto en el que hay reconocimiento de sí mismo.

La mexicanidad es la constitución de la identidad de este yo en las experiencias vividas sobre la cultura, la sociedad y la historia en el presente continuo del yo que vive en el mundo, en *«horizonte intencional»* (Husserl, 1929/2018, p. 61) hacia el presente de cada yo mexicano que vive circunstancias propias. Una reflexión sobre la mexicanidad en la constitución individual y social del sentido de los objetos culturales producidos en el contexto mexicano, en esta constitución el yo tiene una comprensión acerca de lo que está determinado a experimentar en el espacio-tiempo vivido, en la exhortación de que sea libre para elegir los caminos intersubjetivos que han de construir su identidad en la creación de su propia narrativa individual y social. Este enfoque cualitativo del yo que vive el mundo de la vida mexicano parte de la comprensión de la propia experiencia vivida en relación a formas dialógicas con el otro, el espacio-tiempo que compartimos con el otro, pero en constitución distinta según la espacialidad y temporalidad que cada uno vive de acuerdo a experiencias propias.

Recordemos que ya Fernando Salmerón critica una imagen esencialista y estática construida del mexicano como una persona con sombrero encuclillado y acurrucado, una descripción que representa a una

persona como unida a su tierra (Salmerón, F. p. 176). Una descripción sobre la mexicanidad tiene que ser la imagen acerca de la cual toda comunidad mexicana se reconoce a sí misma, un enfoque cualitativo que describe experiencias vividas que trazan la idealidad genética mexicana (Salmerón, F. p. 175). En este sentido, el cuerpo humano del mexicano, en su singularidad y extrañeza, se mueve sobre el espacio y vive su propio tiempo en actitudes exigidas por el contexto cultural propio. Las actitudes que los yos toman dicen mucho sobre lo que es un individuo, y si se comprende desde la comunidad a la que pertenece dice algo acerca de lo que esa comunidad es (Salmerón, F. p. 176).

Espacio-tiempo mexicano: notas desde el cuento *«Luvina»* de Juan Rulfo

Los mundos de la vida que encontramos en los cuentos de Juan Rulfo (1953/2013) de *El llano en llamas* constituyen en la temporalidad y espacialidad de la vida, experiencias vividas que arrastran distintas modalizaciones de disposiciones afectivas. Estos cuentos son narrativas de la cultura mexicana en testimonio personal, una disposición afectiva que alimenta la cultura mexicana. El cuento elegido para analizar fenomenológicamente es *«Luvina»*, describe el estilo de vida de un pueblo rural de México. En la narrativa de este cuento se percibe el anonimato de los personajes que participan en una charla al estilo mexicano. El primer momento de mi experiencia al leer este cuento es el título, reflejo del mundo de la vida que describe el cuento *«Luvina»* de Juan Rulfo (1953/2013, pp. 99-109), lo primero que se fenomenaliza a mi conciencia es la palabra *Luvina*. Una palabra que engloba un mundo,

un lugar, pero cuya descripción lo convierte en un sin lugar. Describe que en este lugar la frialdad del espacio hace que el tiempo entre el día y la noche pierda su medición. La palabra *Luvina* menciona un lugar, pero la espacialidad y temporalidad que se constituyen en él lo convierten en un testimonio de vida, de cualquier vida.

Luvina es un espacio barrancoso donde caen los sueños que se hacen polvo como la tierra desprendida de la *«Cuesta de la Piedra Cruda»* (Rulfo, 1953/2013, p. 99). En ese lugar, la correlación entre el sol y el viento impide que caiga el rocío de la noche, como los sueños de los que se despiden los habitantes de ese lugar. El viento que va y viene hasta asfixiar la vida misma, pero en la sombra del tiempo que lo permite florece en resistencia a la hostilidad del espacio; no dura y el espacio-tiempo correlaciona la vida con la muerte. La experiencia vivida al leer este texto es similar a las conversaciones que se pueden tener en cualquier momento del día: un testimonio personal que hace del diálogo entre dos personas un monólogo de vivencias personales. La impresión que el oyente tiene al escuchar la descripción de *Luvina*. Vivo de nuevo el viento mezclado con la textura terregosa del lugar denominado *Luvina*. En *Luvina* se hace patente la agresividad de un viento que llega a atacar los techos de las casas de sus habitantes. Es un viento que no cesa y molesta a todo aquel que se encuentra en su camino.

Un hombre que hablaba y narraba un testimonio personal tomó la palabra, la experiencia vivida de *Luvina* te hacía pensar durante largos momentos. El espacio-tiempo en el que se manifestaba ese negocio intersubjetivo entre hablante y oyente parecía adecuado para el asunto que los reunía, en el rumor que relataba a niños jugando y a insectos muriendo mientras otros

conversaban sobre *Luvina*, así le llamaban, y al menos uno de ellos era quien describía ese lugar. Se indica que avanza la noche, o al menos eso parece, pero la temporalidad de la manera de relatar parece frenar el tiempo. Cada línea de este relato era tan amarga como la cerveza descrita en él, pero se necesitaba la representación de la cerveza para manifestar que en *Luvina* no hay posibilidad de que un cielo azul sea fenomenalizado. Así lo cuenta ese hombre desde su experiencia, pero cada uno puede sentir esa experiencia como si fuera propia. Esto es lo que dice: *«Aquellos cerros apagados como si estuvieran muertos y Luvina en el más alto, coronándolo con su blanco caserío como si fuera una corona de muerto...»* (Rulfo, 1953/2013, p. 101), y esa corona parece tener el nombre de cada habitante de *Luvina*.

Este hombre relata una experiencia del como sí la vida en *Luvina* pudiera representar muchas cosas. Como sí representara las burbujas que quedan en un tarro de cerveza después de beberla, burbujas que desaparecen como sí fueran los sueños que terminarán en la experiencia vivida *Luvina*. Es la suspensión de toda felicidad para reconducir lo vivido hasta el nicho de tristeza que vive cada persona que dice yo. La sonrisa es suspendida y la tristeza se fenomenaliza en el rostro de cada yo como sí fuera correlato de todo lo que allí estuviera vivo, hasta de la vida misma. Para este hombre el desconsuelo es correlato de la luna llena que abraza las calles de *Luvina*.

Continúa hablando y describe el lugar en el que conversan como un mundo mejor, en comparación con el lugar llamado *Luvina*. También es malo, pero mejor que *Luvina*, hasta uno puede acostumbrarse. Además, con esa manera de hablar, la expresión coloquial *«yo sé lo que le digo»* (Rulfo, 1953/2013, p. 102) cobraba más

fuerza, la temporalidad del tiempo se fenomenalizaba de forma extraña. El lugar llamado «Luvina» es un recuerdo que así quiere quedar, el hombre habla de lo que sabe o de lo que cree saber. Con su forma de hablar expresa perdida de ilusiones, dice algo así: *«Allá viví. Allá dejé la vida... Fui a ese lugar con todas mis ilusiones y volví viejo y acabado. Y ahora usted va para allá... Está bien. Me parece recordar el principio»* (Rulfo, 1953/2013, p. 103). En esto se fenomenaliza una cerveza que alivia la creencia de que ayuda, pero no ayuda en nada.

Contó que incluso quien lo llevó a *Luvina* se alejó de ahí como si fuera algún lugar endemoniado (Rulfo, 1953/2013, p. 103). La experiencia vivida en *Luvina* se vuelve una experiencia muerta, casi sin posibilidad de actualizar lo vivido. En este lugar no se alimenta ningún espíritu, en ningún sentido, o al menos eso es lo que me va mostrando, ni siquiera la experiencia divina de rezar parece tener algún sentido aquí, lo que constituye en los habitantes de *Luvina* actitudes de apatía y escepticismo. El testimonio personal de este hombre describe la primera noche que pasó en *Luvina* como una variedad de experiencias: el miedo, el ruido, el silencio, la oscuridad y la gente que vivía como si ya estuvieran acostumbrados. Esa primera noche quedaría grabada en cualquier memoria. Al rememorar esa noche, afloran imágenes desagradables. *Luvina* se vuelve una misma idea, la lectura de ese cuento parece una misma idea dicha de varias maneras, y por eso todo el que puede se va, eso imagino. El tiempo se constituye de la siguiente forma: la vida hace perder la noción del tiempo, pero el tiempo vivido por cada habitante hace que la temporalidad del tiempo se convierta casi en una eternidad. El umbral de *Luvina* es el espacio-tiempo que suspen-

de toda temporalidad y toda espacialidad; en *Luvina* se aniquilan las formas subjetivas del espacio-tiempo.

La experiencia vivida en *Luvina* es la costumbre que algunos llaman ley, y quienes la siguen quedan *«solos, en aquella soledad de Luvina»* (Rulfo, 1953/2013, p. 107). Uno se acostumbra a esa vida que hasta cuesta dejar. Según cómo está descrito, para esta gente hablar del gobierno y de una forma de escapar de esa vida a la que están acostumbrados les producía risa. Uno se queda ahí porque se respeta a la muerte que en algún momento fue vida, la vida como correlato de la muerte y el vivo debe quedarse para hacerle compañía al muerto. En *Luvina* se vive esto: cada habitante espera a que el viento desollador del lugar acabe con ellos.

Ahí, uno se queda en un lugar y espera para que su vida dure lo que tenga que durar, el hombre que narraba escapó, su manera de describir manifestaba la viveza de la espacialidad y temporalidad de *Luvina*. Ese lugar acaba con la gente y con sus ideas. Según cómo lo relataba ese hombre, era una maldición vivida que le había sido descrita de la misma manera. La experiencia vivida en *Luvina* invita a llamarla el purgatorio, un purgatorio que hace a cualquiera mirar fijamente, hace callar y dormir del cansancio que produce recordar lo vivido ahí. Es el país de una eternidad, *Luvina* es el país de todo lo que hace mal al ser humano.

La descripción fenomenológica del cuento "Luvina" de Juan Rulfo (1953/2013, pp. 99-109) se centra en la experiencia subjetiva del personaje y en la forma en que percibe el mundo que lo rodea. El análisis fenomenológico explora la intencionalidad, la conciencia, la temporalidad y la identidad del personaje. El cuento es una exploración de la condición humana y de la forma en que percibimos el mundo que nos rodea. El

sentido de que la manera como es dibujado el espacio-tiempo de *Luvina* parece que indica un espacio específico, una disposición afectiva constituida en cada vida particular de la vida misma. La intencionalidad de la experiencia vivida de leer el cuento *Luvina* no parece tener como objeto intencional los sueños posibles de cualquier espacio sobre el que se desplaza cualquier yo, una característica esencial de *Luvina* es ser aniquiladora de sueños. El sueño, como escenario posible en las pretensiones de cualquier yo no parece ser componente de la estructura de sentido de ese lugar que lleva por nombre *Luvina*.

Esta estructura de sentido llenan las experiencias vividas de cualquiera que intencione hacia lo vivido en ella en el monólogo que constituye los testimonios personales que configuraran la identidad forjada en las marcas que dejó lo vivido en el espacio-tiempo de *Luvina*, quien lo cuenta fue el mismo que vivió ahí, durante un tiempo cualitativo e incalculable, en el que se hacía testigo del diálogo entre la vida y la muerte que se escuchaba en ese lugar endemoniado. El mundo de la vida que describe Rulfo en *Luvina* está estructurado por el espacio-tiempo, y la descripción de la experiencia vivida que se ha de tener de *Luvina* lleva consigo la configuración específica de la espacialidad del espacio y la temporalidad del tiempo como formas subjetivas de lo vivido por alguien. Dos juegos de espacio-tiempo, lo vivido en *Luvina* y lo vivido en la cantina que da oportunidad a la charla sobre *Luvina*. En esto la fenomenología se modaliza de distintas maneras, la muerte, la vida, el recuerdo, la presencia, el juego, el grito, etc., pero en cada modalización de la experiencia vivida son constituidos los rasgos esenciales del cuento *«Luvina»* (1953/2013, pp. 99-109).

La mexicanidad: espacialidad, temporalidad y la intersubjetividad en la constitución de la identidad del yo en la experiencia vivida

El espacio-tiempo es la estructura fundamental que determina las experiencias del yo en el mundo vivido, en la experiencia vivida el yo organiza el espacio-tiempo bajo las formas de espacialidad y temporalidad, constituidas en los modos en que la experiencia del yo vive el espacio-tiempo según perspectivas propias, en esta vida humana el yo comprende su mundo circundante en matizaciones (Husserl, 1913/2013, pp. 164-167) para las que

> *la vida humana no es un mero existir como el de las cosas que la rodean, sino además, y eso es muy importante, es un saber de que existe. La existencia humana se distingue de todas las otras en que tiene conciencia de su existir.* (Ramos, S. 1940/1997, p. 40)

El yo es la instancia primera que se autoafirma en el presente continuo de la percepción del entorno. La existencia humana se concretiza en el yo, este se desplaza por el espacio constitutivo de la experiencia vivida, en su atención hacia las cosas configura un significado humano que hacen del mundo dado algo que usa, desea, conoce, siente, y percibe en distintos sentidos, en distintas partes, puntos de vista, el espacio del mundo se correlaciona con el yo para que este se oriente en distintas perspectivas hacia la cosa que entra en la experiencia vivida. Aquí, acá, allá, a lado, atrás, el yo de las experiencias espaciales es idéntico a sí mismo como instancia primera, el yo que vive su espacio en la espacialidad que lo hace mundo.

El espacio es la condición necesaria para la configuración de las realizaciones de cada yo en las experiencias vividas. No todo espacio entrega los mismos objetos culturales, estos cambian y se modifican según la constitución de las distintas circunstancias culturales. En este discurso, la espacialidad del espacio y la temporalidad del tiempo cultural constituyen la mexicanidad en la identidad del yo. La vida cotidiana del mexicano es el espacio en el que se constituye la identidad mexicana a partir de ámbitos geográficos que son el nicho de tradiciones que permiten comprender la experiencia vivida de la espacialidad que da lugar a la vida mexicana. En el espacio del mundo de la vida mexicano decimos *«yo y mi mundo circundante»* (Husserl, 1913/2013, p. 135), el yo acredita el mundo en la constitución de horizontes mundanos que son representados en el momento, el mundo en la infinitud que el pensamiento pone es ese mundo no representado, pero dentro de una posible horizontalidad (Husserl, 1934/2019, pp. 619-636) en la que se constituye la identidad mexicana.

En estas reflexiones sobre la mexicanidad del mexicano, la espacialidad y la temporalidad son instancias cualitativas necesarias para describir la experiencia vivida de este mundo. No se trata de conceptos metafísicos, como visiones que construyen abstracciones ajenas a situaciones específicas del yo. Hay distintas maneras de vivir el tiempo y el espacio en los mundos culturales; lo vivido sobre objetos espirituales constituidos en realizaciones humanas hace posible que el espacio y el tiempo vividos se fenomenalicen de diversas formas, formas específicas de la mexicanidad en la auténtica vida del yo mexicano. El ser humano mexicano en su naturaleza encuentra un sentido que lo posiciona a un plano más completo de su vida, es en la cultura que

comparte con otros donde construye la finalidad de su existencia, en esa finalidad se crea a sí mismo, enriquece su vida con valores nuevos que configuran su identidad, valores que forma en el diálogo con otros, ese es el espíritu que el mexicano entrega a las cosas que hace en la constitución de la espacialidad y temporalidad de la experiencia vivida que es en cada caso (Ramos, S. 1997, p. 46). La mexicanidad es un reflejo de pertenencia al espacio del yo y al tiempo que constituye su historia personal y comunitaria. Las experiencias vividas que tenemos en soledad o en relación con los otros constituyen nuestra identidad, se consuman en el diálogo que abre la posibilidad a una plena comprensión de uno mismo en relación con el otro, en compromiso colectivo e individual.

Bibliografía

Husserl, E. (1913/2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. FCE: D. F.

_____ (1929/2018). *Meditaciones cartesianas*. Tecnos.

Hurtado, G. (2011/2013). *México sin sentido*. Siglo Veintiuno Editores.

Ortega, Esquivel, A. (2018). *Filosofía Mexicana*. Universidad de Guanajuato.

Salmerón, F. (1951) *«Una imagen del mexicano». (pp. 175-187). En Filosofía y letras. Imprenta universitaria.*

Ramos, S. (1934/2012). *El perfil del hombre y la cultura en México*. Colección Austral.

_____ (1940/1997) *Hacia un nuevo humanismo*. FCE.
Villoro, L. (2008/2016). *La significación del silencio y otros ensayos*. Biblioteca Universitaria de Bolsillo.
Rulfo, J. 1953/2013. *«Luvina»*. En *El llano en llamas*. Editorial RM.

DIÁLOGO ENTRE FRONTERAS: ON IDENTITY AND PHILOSOPHY WE BRING WITH US ACROSS THE BORDER

Valia Jaqueline Briseño Marquez
Universidad Autónoma del Estado de México
José Rodríguez Jr.
The University of Texas Rio Grande Valley

The nueva raza is growing,
unidos en la confusión.
Messed up and knowing it.
Willing to talk about it, say hey, know me.
I'm two in one. Buy one, get one free.
¿Comprendes?
Rosa Salazar

El diálogo entre fronteras suele presentarse como la búsqueda de lo uno o lo otro, como un espacio en el que "debe" manifestarse un tipo de identidad, un rasgo dominante que exprese cierta totalidad. Este planteamiento representa un tipo de problema en las fronteras entre México y Estados Unidos, territorio en el que la constante ha sido la búsqueda de correspondencia entre lo que es *ser mexicano o americano*[1], pero no ambos al mismo tiempo, por lo que las fronteras han sido culturalmente instauradas en el terreno de "no ser ni de aquí, ni de allá". Con la historia, este fenómeno propone debates respecto a las formas de interacción entre fron-

[1] Refiriéndose a la expresión coloquial "americano" que pretende decir "estadounidense"

teras, más allá de los intereses económicos o geopolíticos propone una visión cultural que, se pensaba ya establecida, esto resulta de suma relevancia debido a que las fronteras ha sido analizada como mero espacio transitorio y no como un espacio dinámico, por lo que, el siguiente análisis arroja un escenario en que los terrenos fronterizos vuelvan a explorarse desde su dinámica conjunta y no individual.

Para ampliar esta propuesta, el estudio en culturología[2] del lingüista y semiólogo ruso Iuri Lotman, resulta enriquecedor dado su interés en la interpretación de los fenómenos denominados cultura, que, en este caso, responden a una manifestación continua, y por lo tanto temporal, de eventos que pueden depender o no de la simbolización o su estudio. La propuesta óptima para este texto es el concepto de semiosfera de Iuri Lotman, pues brinda un panorama extenso y adecuado a la problemática: la semiosfera es el espacio semiótico en que los seres humanos viven, intercambian, crean e interactúan los fenómenos culturales y las lenguas en una relación heterogénea, es decir, en un panorama dinámico respecto a la composición y función de sus elementos, esto, en una forma menos "compleja" refiere a la cultura, por lo que, al tratarse de dinámicas y manifestaciones culturales, los escenarios fronterizos no son ajenos a este concepto; la frontera se convierte en el puente de interacción en el que más que ser *una cosa o la otra* se amortigua la cultura, en este caso, el amortiguamiento en esta dinámica no refiere al detenimiento o disminución, si no a la conjunción, es decir, al tipo de interacción en que se reúnen las partes de un sistema, como se ha dicho, un sistema cultural.

[2] Fundada por el antropólogo Leslie A. White

Ahora bien, la conjunción de las diversas manifestaciones de las múltiples fronteras, representan la formación de un organismo que, como cualquier otro, se encuentra en constante movimiento, mismo que ha mudado constante e inevitablemente de un lado de la frontera o del otro, es decir, no ha encontrado un espacio fijo entre dos escenarios que le permitan ser pensado desde un punto de encuentro, por el contrario, se ha enfrentado a la adquisición o dominación, por lo que debe ceder o adquirir rasgos desconocidos, de modo que la cultura representa el elemento compensatorio que responde a las insuficiencias de la conciencia individual, esto mediante la memoria colectiva.

Ahora, para enlazar propiamente los puntos anteriores deben reiterarse los siguientes aspectos: Uno: la semiótica permite explorar los proceso de significación dentro de espacios delimitados, en este caso, las fronteras entre México y Estados Unidos. Dos: la interacción entre las culturas provenientes de ambas fronteras manifiestan un proceso de significación y resignificación constante, aunque ninguna de estas llegue a manifestarse en su totalidad, pues enfrenta la constante "ser de aquí o de allá". Tres: la memoria colectiva surge frente a las insuficiencias de la conciencia individual, que, para el caso de la cultura, resultan en el abandono de las dinámicas que permiten dar espacio a los problemas que nacen en las fronteras, sean estos de tipo identitario, económico, emocional, etc.

De manera que pensar la frontera desde la semiosfera permite otorgar un espacio de transición en el que al "cruzar el puente" no deba abandonarse un sentido identitario para sustituirlo por otro, es decir el intercambio entre fronteras no limita la cultura, la enriquece. Estos espacios dinámicos se producen de su

propia interacción, por lo que condicionarlos con líneas geopolíticas o económicas, no promueven mejores formas de relación, por el contrario, confunden más estos terrenos que luchan por subsistir, y es gracias a ello que aún se habla del *american dream*, una idea que, si bien se relaciona con una noción de progreso, resuena con mayor fuerza fuera del suelo "americano" y no es nada ajeno a la cultura. La creencia del sueño americano tiene que ver directamente con una noción de mejora en que el factor económico suele ser el rasgo dominante, sin embargo, parte de este fenómeno demuestra que a pesar de la oportunidad de cambio, siempre suele conservarse la cultura de origen, es decir, las costumbres, la comida, el idioma; cultura, misma que, debido a fenómenos migratorios, como el *american dream,* resultan en una suerte de re_aprendizaje y enseñanza a generaciones futuras, ¿qué tipo de enseñanza?, ¿enseñarles de aquí o de allá?, ahí la cuestión.

De modo que, un análisis práctico refleja que no sólo deben resignificarse las dinámicas o espacios fronterizos, también debe visibilizarse el problema de la identidad mexico-americana, esto debido a que uno de sus más grandes problemas es la carencia de espacios de desarrollo así como el desconocimiento o rechazo de una cultura que recupera las memorias de dos tipos de manifestaciones que se fusionan en una, de nuevo, en lo cultural, por lo que no se habla solamente del espacio de crecimiento, sino que también se hace un reconocimiento importante de la identidad mexico-americana, que no es de aquí o de allá, sino que *"es en sí misma"*.

En la historia mexicana, por ejemplo, se ha habla de la conquista Española en México, unos eran de aquí y otros de allá, y fue mediante herencias culturales, propias o forzadas, que se consolidó "lo mexicano", aque-

llo que no era europeo o americano, era en sí mismo. Así, estos fenómenos fronterizos no son ajenos a los procesos históricos y culturales alojados en el pasado, son la historia viva, sucediendo y cambiando día a día.

Ahora, y para finalizar, una breve reflexión en torno al problema de la identidad mexico- americana: ¿Qué es? ¿Dónde, cuándo y quién decidió en qué consiste? ¿Quién decidió quién pertenece a esta identidad y quien no? Si quien responde la pregunta es una persona 100% estadounidense dirá que son personas "nacidas aquí" pero que *son* de México, es decir que no pertenecen a los Estados Unidos. Ahora, si quien responde es una persona mexicana dirá que son personas nacidas "allá" que tienen familia en México, es decir, estás personas no pensarán o dirán que las y los mexico-americanos son de aquí, por lo que el fenómeno de exclusión no es únicamente de los estadounidenses, sino que también se expresa por las personas mexicanas, esto es un fenómeno en que no se asimila como "nuestros" a los mexico-amricanos, pues están en la línea de los "suyos"; así, aquellos que han nacido en las fronteras, enfrentan el problema de la pertenencia, sin importar en qué lado del territorio se encuentren, pues en lo mexicano también existe un alejamiento de aquello que tiene relación con el país pero "no es hecho en México".

Para un mexico-americano la frontera en su dinámica cultural y como ejercicio, representa una forma constante de volver a identidades no simultaneas, es decir, esta identidad no es una acción paralela, no expresa ambas identidades en un mismo tiempo, es un ejercicio de cambio constante, es la distinción de aquellos que viajan entre dos mundos consciente o inconscientemente sobre algo que se mueve, así, el mexico-americano cruza el puente fronterizo de su propia identidad, su

cultura y su idioma únicamente con pensarse y vivirse entre dos identidades; la tarea de cruzar el puente no termina al llegar "al otro lado".

José Rodríguez Jr.

The University of Texas Rio Grande Valley

We cross bridges every day. It is in the nature of forward movement or motion that we reach a point where one place ends and another begins. We cross over our myriad bridges and take note of the jump across but seldom think to ourselves, "I'll be back here at this bridge whether today, tomorrow, or next year." And in the Rio Grande Valley, known to its inhabitants simply as the border or la Frontera, people from both the United States and Mexico go over the bridge every day as they come and go about their lives. But they cross both ways.

It's a mystery to me, then, that the world beyond the border–nearly everyone in the American heartland and Mexican *republica*–focuses mostly on the northward crossing. The mythos of the U.S.-Mexico border is laden with the concept of pushing north into America, painting northbound migration as a hero's journey while often overlooking just how many people on the border live by crossing back south into Mexico.

Whether by birth or virtue of their lived experience, many of these people can be called Mexican Americans, whose identity is not affixed to a single country. There are those who call themselves primarily Mexicans because they live in Reynosa but work in McAllen. And then there are those who live in McAllen only "part-time," because, despite being American by

birth, their family trees sprouted and grew independently of geopolitical lines.

These people often speak two languages, English and Spanish, because language in the Valley is like left- or right-handedness. That is, for Vallenses, being ambidextrous starts at the windpipe.

These people are constantly crossing the border because the crossing is never done. And they go across thresholds of identity, language, and place in ways that can almost seem exhausting. The coming and going across our inherited cultures, as sons and daughters of Mexican immigrants, is a constant activity that requires fluidity like that of the Rio Grande itself–a river so big we had to name it twice (Rio Grande/*Rio Bravo*).

Still, people from the Valley constantly find themselves on the other side of one border or another, although exactly which seems immaterial. Mexican American identity is characterized by a lack of permanent belonging and is often accused of being incomplete.

Speaking as a bilingual Valley native (born in the U.S. but raised in both countries) it seems that we are often said to be neither from here nor there*, ni de aqui, ni de alla*. To borrow a cliché, Mexican Americans are Schrodinger's Mexican and Schrodinger's gringo–ever in a state of superposition which puts us on either side of the dash in the label of "Mexican-American."

I am not, for example, a white man and the white world often reminds me of this fact. That much is certainly clear in the political climate of 2025, and in the latest threat of repealing birthright citizenship now being considered by the current U.S. administration.

It doesn't matter that I was born here to immigrant parents who labored for their rightful place in America;

it doesn't matter that I was taught to read, write, and speak English in American public schools. In the proud U.S. South, I am still more Mexican than American.

But before we go on, I want to describe the RGV for those who may not know it so well:

The Rio Grande Valley is in South Texas and made is up of what we call the lower and upper Valley(s). The U.S. side includes cities like McAllen, Brownsville, and Roma. The Mexico side has Reynosa, Matamoros, and Ciudad Miguel Aleman. The Rio Grande separates the two countries, but I like to think that its warm brown waters bring the two sides together rather than divide. There is also the gulf coast straddling the Gulf of Mexico (*not* America).

Further north, there's a guarded pass in Falfurrias where *la migra* keeps an eye on peoples and goods making their way inland to the Continental U.S. It's something like the well-known international crossing on the river, except it stands between and divides American soil. It's a lesser-known checkpoint to the rest of the country, but all those venturing north must pass through here–it's a border crossing after border crossing. This is indicative of the geopolitical quarantine that many Mexican Americans live within, often-times happily.

The Valley also contains some of the poorest cities and counties in Texas and America in general, yet it is where many immigrants settle when crossing north into the U.S. Many families that make their home in these poorer cities have strong ties and living connections to Mexico. Further south of Pharr lies the city of Hidalgo, which is home to the international bridge. Hidalgo precedes Reynosa, the preamble to the Mexican North, which is itself made up of states such as Tam-

aulipas and Nuevo Leon. Hidalgo oversees the river, bridge, and a rusting border wall, too.

Having mapped out the Valley, let's return to the question of identity. Whenever I find myself south of Hidalgo, for some reason, I am a gringo. *Para mis amigos y mi familia en Reynosa yo soy del "otro lado." Soy, por definición, el otro. Que, es decir, soy gringo–quiera o no. Al mismo tiempo, cuando voy más allá de Falfurrias, el mundo anglo me categoriza como mexicano, sin duda alguna.* What a neat trick, to be able to turn on a compass and become a different person–to the outside world, anyway.

One way that many *pochos* like me, particularly those in the Rio Grande Valley, have internalized that we are neither from here nor there is to say instead that we are from a hybrid space that encompasses two regions and the well-trod bridges that connect them.

When people ask me, "*de dónde eres?*" I don't say that I'm from the U.S. *or* Mexico. I say that I am from the Valley. If my interlocutor is unfamiliar with the place, I say I'm from the Rio Grande Valley, which sits on both sides of the geopolitical line.

It's necessary to define the Valley as a liminal space in conversation so that I can then explain that the Valley is what Gloria Anzaldua called a third space; It's neither this nor that. In her seminal work, *Borderlands/ La Frontera*, Anzaldua writes:

"The U.S.-Mexican border es una herida abierta where the Third World grates against the first and bleeds. And before a scab forms it hemorrhages again, the lifeblood of two worlds merging to form a third country-a border culture. Borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish us from them. A border is a dividing line, a narrow strip

along a steep edge. A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is in a constant state of transition."

Much like this liminal space itself, the inhabitants of the border are also in a state of transition. We embody both lived experiences to some measure depending on the context of the inquiry. Or the state of mind. Or mood. Or what we ate or drank that day.

But even further than being in a state of flux, I argue that being Mexican American, or simply being a Mexican living in America, puts our identity in a constant state of creation and reinvention. And, in particular, I want to highlight that the decades-long immigration that shaped the borderlands is a creative act that is too often relegated to an economic one.

I don't dispute that mass migrations–the modern-day Mexican exodus or diaspora–is carried out through necessity. But more than being done out of economic desperation, immigration is a creative act that requires one to see a world far ahead in space and time. To cross the river one has to imagine, conjure, and see distant worlds.

To be a migrant one must, first and foremost, *imagine*.

Nowhere is the active immigrant imagination more clearly at work than in the works of Tomas Rivera, whose book . . . *y no se lo trago la tierra* . . . */And the Earth Did Not Devour Him* details the lives and journeys of Mexican Americans in the Rio Grande Valley.

The short novel contains Rivera's Spanish text followed by an English translation. Each chapter is punctuated by another that contains a brief retelling or anecdote, such as:

"Bartolo pasaba por el pueblo por aquello de diciembre cuando tanteaba que la mayor parte de la gente había regresado de los trabajos. Siempre venía vendiendo sus poemas. Se le acababan casi para el primer día porque en los poemas se encontraban los nombres de la gente del pueblo. Y cuando los leía en voz alta era algo emocionante y serio. Recuerdo que una vez le dijo a la raza que leyeran los poemas en voz alta porque la voz era la semilla del amor en la oscuridad."

This act of imagining and creating a fictional world where we are better off, or of retelling histories through prose, is proof that immigrants embody an activity beyond the economic.

They must first see an image of the life that the first world promises, but this immigrant, who is prone to daydreaming, is accountable to him or herself. And as Gaston Bachelard says in the *Poetics of Space*, "we must describe what we imagine before what we know, what we dream before what we verify . . ." Now, whether being politically displaced due to NAFTA, *o el TLC,* can truly grant immigrants a better life is up for debate.

But the immigrant nonetheless engages in what Bachelard calls a sort of daydreaming in which "we live fixations of happiness." Or, in this case, that of prosperity. This oneiricism compels people beyond their borders. And it always starts with these immigrants taking to a Bachelardian "dream over a map, like a geographer."

When describing the active imagination, Bachelard says, "In point of fact, daydreaming, from the very first second, is an entirely constituted state. We do not see it start, and yet it always starts the same way, that is, it flees the object nearby and right away it is far off, elsewhere, in the space of *elsewhere*."

And how does immigration start if not as a dream of being anywhere but "here?" Or being somewhere else?

Bachelard goes on to say that "This change of concrete space can no longer be a mere mental operation that could be compared with consciousness of geometrical relativity. For we do not change place, we change our nature."

This is why I refer to the Mexican American identity, which is lashed tightly to that of the immigrant, as something that we carry over the border in the present tense. It's neither static nor buried in the past. Ours is not an identity we *carried* over the bridge; we carry it still. And we do so regardless of our direction over the border. Our coming and going is constant, just like our transitory nature. It is as fluid as the river.

To this day my mother and father face south when thinking of home; they turn to Reynosa. Mexico is their motherland; Spanish, their mother tongue–or only tongue, because one can easily get by in the (very Texan) Rio Grande Valley *not* speaking English. But they look northward, too, with their feet planted in South Texas where they settled, albeit on loose soil.

Exactly how firmly their feet are planted is a matter of their perspective and their context at any given moment. But they first had to *imagine* that crossing the river was for the better. Thus, it was the climax of one narrative arc of their lives, a defining act in their immigrant *bildungsroman*.

In this way immigrants take what control they can of uncertain futures–insofar as this is possible amid the flow of capital and goods across borders. They are not unlike the heroic and tragic characters in the works of Anzaldua and Rivera. Except that these immigrants are

not relegated to the print on a page. They are real and they are first imagining, then creating their own lives for themselves.

Bibliografía

ANZALDUA, Gloria, *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*, Third edition, Aunt Lute Books, San Francisco, USA 2007

BACHELARD, Gaston, and M Jolas, *The Poetics of Space*, Beacon Press, Boston, USA, 1994

DE HOYOS, Ángela, *Chicano poems for the barrio*, Backstage Books, Indiana, USA, 1975

RIVERA, Tomás, y Evangelina Vigil-Piñón, ... *y no se lo tragó la tierra*/ . . . *And the Earth Did Not Devour Him* Third Arte Público Press edition., Arte Público Press, Houston, USA, 1995

SOLANO CHÁVEZ, Ivonne, *Migrantes somos y en el camino andamos: Ensayos sobre identidad, migración y cultura transfronteriza*, EÓN, México, Ciudad de México, 2018

VIRAMONTES, María y otros, *Punto de Partida*, ed. 135, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2005

¿SE PUEDE HABLAR DE METAFÍSICA EN *SPANGLISH*?

Noé Carrillo Márquez
Colegio de Filosofía,
Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional Autónoma de México

La historia social del *spanglish* ha estado atravesada por un sinfín de imbricaciones perceptivas. Su hibridez ha sido juzgada desde los distintos puntos cardinales de este fenómeno; uno consideraría natural el prejuicio por parte de los estadounidenses, pero hispanohablantes también han incurrido en este pobre juicio; es una práctica que recorre desde la *vox populi* hasta las instituciones. Para citar un par de ejemplos, John Lipski (2004) recoge más de 20 opiniones de autoridad y definiciones lexicográficas a lo largo del siglo XX que han repercutido en la concepción del *spanglish*. Éstas revelan una inclinación historiográfica que tiende hacia la invalidación del fenómeno en términos no sólo de lenguaje sino también de clase. Este despliegue diacrónico incluye los siguientes ejemplos: H. E. McKinstry, en 1930, lo define como "*this mongrel jargon of the border is naturally shocking to the ears of the well-bred Mexican of the interior*"; el tan prestigioso *Oxford English Dictionary* reza que es "*a type of Spanish contaminated by English words*"; Salvador Tío recoge el espíritu de los 90s y concluye que "el español se pudre en la frontera nuevo-mejicana" y lo visualiza como "un daño" que puede expandirse a otros territorios; Roberto González-Echeverría en 1997 lo denomina "un grave

peligro a la cultura hispánica y al progreso de los hispanos"; y ya en pleno siglo XXI, Betanzos Palacios retrata el *spanglish* como un "problema normal" que es meramente "temporal", o sea, que desaparecerá eventualmente porque es un estado de transición.

Cada juicio, a su modo, no atiende la naturaleza técnica, histórica o filosófica del *spanglish*, sino que son solamente una serie de comentarios impresionistas que lejos de esclarecer el entramado interlingüístico, lo entorpecen.

También surgieron las críticas socio-lingüísticas. Para Francisco Moreno Fernández, el *spanglish* es una variación del español que no deja de ser español sólo por desarrollarse dentro de los Estados Unidos; es un español más como el de Argentina o Colombia. Todo lo cual está en sintonía con el siguiente lingüista. Ángel López García-Molins (2015) expone que el *spanglish* no es un criollo, lo que supondría una fusión, porque "no cumple con las condiciones estructurales" que definen a las lenguas. Es sólo una mezcla de español e inglés, pero no un híbrido. No existe un sistema lingüístico del *spanglish* independiente de los del español e inglés. Por eso afirma que el *spanglish* no es una lengua, sino una práctica.

Como se puede ver, el *spanglish* y su concepción han recorrido un largo camino desde las perspectivas prescriptivistas tanto de anglo como de hispano parlantes en la primera mitad del siglo XX, hasta la desconfiguración del *spanglish* como una *Mclengua* (como lo llama Ilan Stavans), pasando por los análisis históricos, la desculturalización del fenómeno, los ejercicios lógicos de categorización y, sobre todo, los estudios lingüísticos que omito por su extensión y génesis departamentalizante (–nuyoricans, chicanos, cubonics–).

Sin embargo, hay un par de opiniones que me gustaría rescatar porque provienen de personajes "ilustres". Por un lado, está el premio Nobel de Literatura mexicano, Octavio Paz, mismo que luego ponen como referencia para "entender" el fenómeno chicano. Cuando se le preguntó al escritor sobre el *espanglés*, se dice que respondió "ni es bueno ni es malo, sino abominable". Por otro lado, en 2002, un afiliado a la RAE, la Real Academia Española, manifestó lo siguiente sobre el *spanglish*: "esa lengua mestiza no debería ser tomada seriamente hasta y a menos que produzca una obra maestra del calibre de *Don Quijote de la Mancha*" (Stavans, "*Don Quijote* in Spanglish" 183). Y finalmente, cito a quien dio origen a esta pequeña ponencia. El cubano Roberto González, quien es profesor de literatura en la Universidad de Yale, en su artículo "Is Spanglish a Language?" (1997) asegura que "*it is not possible to speak of physics or metaphysics in Spanglish*" (González 116).

Como se ve, el hecho de que existe *de facto* no es suficiente para legitimarlo. De acuerdo con los llamados intelectuales *coconut* (porque son w*hite on the inside and brown on the outside*), el *spanglish* debe mostrar su valía a través de cumplir con las taras que han cumplido el inglés y el español: escribir un *Hamlet* o un *Quijote*, o poder ser vehículo para discutir sobre ciencia y filosofía. No basta con ser, sino que el *spanglish* está obligado a demostrar su valía a través de la producción, lo cual se antoja como un gesto muy capitalista de su parte. Pero ¿de dónde viene este tesón por denigrar al *spanglish* no sólo por mexicanos y estadounidenses, sino también por los mismos mexico-americanos?

Dime qué lengua hablas y te diré quién eres

Son varios los factores que confluyen en el imaginario despectivo del *spanglish*. Por un lado, está el rechazo por parte de Estados Unidos porque la existencia del *spanglish* es atentar contra sus políticas de integración (*melting pot*). Por otra parte, también la RAE lo rechaza porque representa un peligro, ya que su esfuerzo por mantener el español como un ente más o menos puro se ve amenazado ante el hecho de que "*nowhere in the globe is Spanish experiencing more changes than in the United States*" (Stavans, "Thinking en Español" 96). Asimismo, no ayuda mucho el status del español como segunda lengua, en lugar de considerarla oficial o nativa en las escuelas de los Estados Unidos, lo cual presenta una imagen ahistórica del español.

Sin embargo, intuyo que una razón importante debajo de las críticas hacia el *spanglish* no es nueva, sino que está desde la fundación misma de Occidente: me refiero al binomio semántico del *logos*: si hay lenguaje, hay razonamiento, pero si no se participa de la lengua dominante, entonces se peca de infrahumano.

La crítica Rosaura Sánchez concibe una relación análoga entre el *spanglish* y la comunidad que habla *spanglish*: "[its] *status in society as primarily low-income working-class persons explains the low status of Spanish in the United States*", aunado al hecho de que esta comunidad no recibe una educación formal en español y, por ende, no desarrollan un español "educado" o académico (Rosaura Sánchez 5, 11). Entonces, las características de pobreza e ignorancia asignadas al hispanounidense se transfieren a su lengua. De acuerdo con Stavans, se le ve como "*a kitchen language, spoken*

by illegal, and thus illiterate, workers, as well as women and children with no culture" (Stavans, "Thinking en Español" 97).

Entendido así, el problema no radica en el *spanglish*, sino en sus hablantes. Es decir, el desprecio no es tanto hacia el *spanglish* como hacia nosotros. Esto habla de una transposición analógica donde las características del hablante se trasladan a su lengua. Esto coloca al chicano en una larga lista de infrahumanos al lado de otros juzgados duramente también por su carencia de *logos*, entiéndase la figura del bárbaro en la Antigua Grecia, el indígena colonial ante los ojos de Ginés de Sepúlveda o el animal en toda la historia de la humanidad. Todos ellos han sido considerados infrahumanos por carecer de la habilidad de comunicarse en la lengua dominante; y no sólo eso, dicha incapacidad para comunicarse los ha dejado fuera del proyecto en cuestión. Los filósofos políticos clásicos lo tenían claro: sólo hay dos figuras que no entran en el pacto del Estado-nación, Dios y el animal, dado que ninguno cuenta con un lenguaje *ad hoc* para poder comunicarse con el ser humano y, así, poder asentir entrar al pacto. Asimismo, los indígenas quedan fuera del proyecto del imperio español si no se amoldaban a su lengua, religión y esquema social. Y ni qué decir de los bárbaros.

De este modo, la operación debajo de este entramado lingüístico-epistémico es una homologación entre la ontología del *spanglish* con la ontología del chicano. Si el chicano es inferior, insuficiente, temporal e indefinido, así mismo se concebirá el *spanglish*. Por otro lado, si el chicano es un trabajador de clase baja, cuya labor pertenece a meserear, lavar platos, cortar pasto, construir casas, etc., ergo, el *spanglish* está enmarcado

en un espacio de labor práctica, de inmediatez, de actividades diarias.

En otras palabras, lo que he estado tratando de esbozar poco a poco es que, si al chicano se le ubica en trabajos de *blue collar*, en labores físicas, entonces al *spanglish* también se le localizará como un medio lingüístico para meras actividades prácticas; lo cual quiere decir, que al *spanglish* no se le considera como un medio lingüístico apto para las actividades del pensamiento, la razón y la abstracción.

Este mecanismo de pensamiento pareciera ser una tergiversación del principio humboldtiano de que la lengua es el reflejo de una cultura, pues contiene las creencias, valores y costumbres de un pueblo. Y si hacemos un recuento de todos los prejuicios esgrimidos históricamente sobre los inmigrantes ilegales, que son quienes mantienen vivo el *spanglish*, no será difícil notar un patrón: los valores del chicano son muy bajos, cuando no nulos. Para muestra un botón, ahí están los vituperios del presidente norteamericano Donald Trump, que no es necesario repetir, o, del lado mexicano, también está la concepción que tenía el presidente Vicente Fox sobre nosotros los chicanos, y cito: "los mexicanos hacen los trabajos que ni los negros quieren hacer". Era lógico que, si los propios mandatarios de cada país nos han golpeteado y encajonado en un marco de labores y valores de "bajo impacto", entonces nuestra lengua también se le encasillaría como un medio lingüístico insuficiente para las labores de la razón. En conclusión: sin un lenguaje maduro, no se puede acceder a un pensamiento maduro.

Este aforismo es una constante en la labor filosófica. Es común escuchar en las aulas que sólo el alemán y el griego antiguo son capaces de penetrar en el éter

epistémico de la filosofía. Hoy mismo se sigue perpetuando esta imagen, aunque se haga con la mejor intención pedagógica, al ilustrar el significado del *Dasein*, la polisemia del *logos* o incluso la homofonía del *ethos*. Repito, no es un ataque hacia la labor docente; simplemente quiero hacer constatar que el prejuicio lingüístico sigue urdiendo sus dedos en nuestras actividades diarias.

El *spanglish*, un hijo no deseado

Otro factor que influye en la percepción del *spanglish* y sus hablantes tiene su raíz en el proyecto totalizador de los imperios en la Edad Moderna. Tal como Walter Mignolo lo retrata, después de la acumulación originaria en los siglos XIV y XV, y el encuentro de Europa y América (con lo cual vino el asentamiento de colonias, el crecimiento de imperios, el desarrollo marítimo, el establecimiento de rutas comerciales, la explotación indígena, la expansión del mercado, etcétera), nace un capitalismo incipiente. Este sistema económico, para ser, exigía ciertas condiciones que los Estados nacionales en boga no dudaron en instrumentar durante el siglo XVII: fortalecimiento del mercado, apertura de intercambio infra-supra nacional, infraestructura de comunicación, defensa de la igualdad social que permitía el comercio y una política que protegía dichas condiciones. Así nacieron el liberalismo económico, la democracia moderna y el individualismo como medio de autodefinición de los pueblos; tres pilares que hallaron su máxima expresión en las revoluciones burguesas del siglo XVIII: "*U.S. Independence and the French Revolution became the standards of modernity and modernization, and set the*

economic, political, and epistemological standards" (Mignolo, "Border Thinking" 55).

Entonces, el imperialismo británico, el nacimiento político de Estados Unidos, la revolución francesa y la consolidación de Alemania como Estado occidental marcaron el camino a seguir para el resto del mundo occidental en la economía, la política y la episteme. Sus historias locales fueron el plano sobre el cual se calcaron los diseños globales, los cuales fueron impuestos por fuerza o por seducción. Aquí nace el imaginario de que hay lenguajes naturales más valiosos que otros, debido a que "*national languages linked to modern European nations and colonialism (English, French, German) after the eighteenth century persist as the main languages of culture of scholarship; knowledge and forms of knowledge are [articulated, packaged, transmitted and] exported like any other commodity*" (Mignolo, "Bilanguaging Love" 262-263). Son cuatro países y tres lenguas las que se erigen como los estándares del mundo mientras que el resto de naciones y lenguas se perciben como inferiores y con la tarea de imitar a los países desarrollados. De tal modo que comienzan a surgir las academias de lengua y los diccionarios hacia el siglo XVIII, mientras que también se dan las prácticas colonialistas, en una iniciativa perversa: así como organizan el espacio léxico, también organizan los espacios territoriales. País e idioma se vuelven la unidad de medición para el mundo.

Un siglo después, Richard Chevenix Trench, decano de Westminster, hace un llamado para concretar un nuevo proyecto que por fin "cure las deficiencias del lenguaje [inglés]" y nace el canónico *Oxford English Dictionary* entre 1884 y 1928. El *OED* fue dedicado a la reina Victoria (quien gobernó sobre Gran Bretaña,

Irlanda e India) y tanto el rey Guillermo V como el presidente de los Estados Unidos recibieron una copia. La relación entre lengua y poder político es evidente. Finalmente, el siglo XX vio el encumbramiento del inglés como la *lingua franca* tal como la conocemos hoy. Sin embargo, el francés, el alemán y el inglés no fueron los únicos proyectos imperiales que el mundo sufrió: también está el español.

El siglo XV fue para la península ibérica especialmente importante. El año 1492 se considera el *annus mirabilis* de España por atestiguar los siguientes tres eventos: 1) Cristóbal Colón arriba al continente americano, lo que le significó riquezas, colonias y poderío a España; 2) se expulsan a los judíos de tierras españolas; 3) Antonio de Nebrija publicó la primera compilación de la gramática española: *Gramática de la lengua castellana* y su *Diccionario latino/español*. Castilla y Aragón logran silenciar los diferentes dialectos de latín vulgar en la península ibérica al encumbrar el castellano que Nebrija se encarga de legitimar. Por otro lado, mientras se está eliminando la diversidad lingüística, también se está eliminando la diversidad religiosa al expulsar a la comunidad judía. Todo esto al mismo tiempo que están llegando a América, lo que les permitió expandirse exponencialmente. Es decir, Castilla está configurándose como la historia local que se impondría como diseño global no sólo en la península, sino al otro lado del Atlántico, y para tal propósito necesita de un catalizador: el idioma. La consolidación del castellano trajo consigo un intenso periodo intelectual y artístico: el Siglo de Oro español (1492-1659). En esta efervescencia literaria, a principios del siglo XVII, se originó la obra de más orgullo para los españoles y sus colonias donde hablan español, *Don Quijote de la*

Mancha, mientras que simultánea y coincidentemente también se estaba exiliando al pueblo musulmán y nacía el *Tesoro de la lengua castellana o española* (el primer diccionario exhaustivo), editado por Sebastián de Covarrubias. El castellano/español a estas alturas era imparable, por ello no sorprende que en 1713 se fundara la famosa Real Academia Española de la Lengua Castellana bajo la aprobación del rey Felipe V. A diferencia del caso inglés, los esfuerzos lexicográficos y la institucionalización del castellano sí tenían la intención de imponer una sola lengua en todo el vasto territorio español. "La lengua es la compañera del imperio" rezaba Nebrija, pero el lema de la RAE simboliza perfectamente la relación entre lengua e imperio: "Limpia, fija y da esplendor", invocando la purificación lingüística y la purificación social.

Como se ve, el *spanglish* es hijo de dos lenguas imperiales con su respectivo proyecto de integración y exclusión. Es natural que vean de reojo al *spanglish*, pues por un lado en Estados Unidos es donde más sufre cambios y alteraciones el español en el mundo y, por otro lado, la existencia de esta lengua chicana resiste las políticas de *melting pot* con 60 millones de hispanohablante en el país vecino del norte.

Espanglisher o es pan de ayer

Por último, detrás de todo este andamiaje que he intentado poner en palabras, me parece que se esconde todavía una razón fundamental que cimenta el prejuicio hacia el *spanglish*, me refiero a una lógica cartesiana para entender el lenguaje. En su *Discurso del método* (texto abocado a fundamentar la epistemología de la ciencia moderna), propone y privilegia la claridad y la distin-

ción para distinguir y categorizar, ergo, conocer. La claridad y distinción suponen un principio: la univocidad conceptual, es decir, que para cada concepto hay uno y sólo un concepto, ergo, no sería necesario recurrir a la historia para entender el concepto. La postura cartesiana desconoce la plurivocidad tanto en el tiempo presente (con respecto a otros referentes) como en la historia lineal (otros usos en el pasado). Así, el concepto cartesiano es unívoco ontológica y semánticamente, por lo que invisibiliza la plurivocidad. Asimismo, desconoce todo aquello que represente una inestabilidad en el lenguaje, pues atentaría contra la claridad y la distinción.

Para el *thelos* cartesiano, todo lenguaje o elemento del lenguaje que no sea, al menos en apariencia, fijo y estable no es apto para la construcción de conocimiento, pensemos en el lenguaje figurado o metafórico, pues el *logos* debe ser ahistórico, fijo y unívoco porque lo que se pretende hacer es hablar del mundo. Entonces, si la relación entre lenguaje y mundo debe ser unívoca, el medio lingüístico debe ser unívoco también, lo más claro y distinto posible, sujeto a un marco sintáctico y encorsetado a reglas gramaticales claras y distintas para evitar que la subjetividad se nos cuele por entre las palabras. Bajo este contexto, ¿cuál sería la imagen del *spanglish* en el proyecto cartesiano moderno?

Pues una no muy buena porque justamente el *spanglish* funciona sin un orden, sin una lógica. Su puesta en escena es vertiginosa y obedece a la libre asociación interlingüística. El *spanglish* se ve como un medio lingüístico no apto para la creación de conocimiento porque no tiene reglas *a priori* como tal, sino que se cocina *in situ*. It's like si uno quisiera pushear una instancia forward, en order to ilustrar este phenomenon, pues bien podría hacerlo sin necesidad de po-

nerme de acuerdo con toda la comunidad de *spanglishers* sobre mi uso personal del *spanglish.* Es cierto que aun así sigue ciertas estructuras sintácticas propias de la voz activa como el trinomio S-V-O, pero ya Chomsky nos ilustró que prácticamente todos los lenguajes del mundo siguen este formato, entonces no es exclusivo del inglés o del español.

Entonces, regresando a la pregunta original, ¿se puede hablar de metafísica en *spanglish*? Así como en los 90s se decía que el rock en español no era posible, pues el monosilabismo del inglés se ajusta muy bien a la métrica del discurso musical, en cambio el barroquismo del español estaría fuera de lugar, y sin embargo se hizo y se hace rock en español. Asimismo, el *spanglish* podría no tener los elementos necesarios para crear filosofía, según algunos, y, sin embargo, se escribe filosofía en *spanglish*.

En conclusión, lo que busco no es responder a la pregunta que dio origen a esta reflexión, sino hacer patente que los juicios o prejuicios al estilo del profesor de Yale, Roberto González, sobre que no es posible hablar de física o metafísica en *spanglish* no obedecen a un espíritu de indagación sobre la filosofía del lenguaje o sobre la facultad discursiva del *spanglish*, sino que en realidad su origen radica en la siniestra intención de invalidar al *spanglish* como un medio lingüístico para la creación de conocimiento. Es decir, buscan mostrar al *spanglish* como una lengua sin valor epistémico, lo cual apunta a que los hablantes del *spanglish* también carecen de facultad para construir *episteme* o *sofía*, así como se la negaron al bárbaro al indígena y al animal… y ya basta.

c/s

Bibliografía

González, Roberto. "Is 'Spanglish' a Language?" (1997), en *Spanglish*. Ed. Ilan Stavans. Westport: Greenwood Press, 2008. 116-117.

Lipski, John. "Is 'Spanglish' the third language of the South?: truth and fantasy about U. S. Spanish", en *New perspectives on language variety in the South: historical and contemporary approaches*. Ed. Michael Picone and Catherine Evans Davies. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2014. 657-677.

López García-Molins, Ángel y Marco R. Morant. "El *spanglish* como fundamento del nacionalismo latino en EEUU.", en *Visiones europeas del spanglish*. Valencia: Uno y Cero Ediciones, 2015. 86-95.

Mignolo, Walter D. "Bilanguaging Love: Thinking in between Languages", en *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2000a. 250-277.

Mignolo, Walter D. "Border Thinking and the Colonial Difference", en *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2000b. 49-90.

Sánchez, Rosaura. "Our Linguistic and Social Context" (1994), en *Spanglish*. Ed. Ilan Stavans. Westport: Greenwood Press, 2008. 3-41.

Stavans, Ilan y Marc Charron. "*Don Quixote* in Spanglish: Translation and Appropriation", en *TTR: traduction, terminologie, redaction*, 17:1 (sep 2004): 183-194.

Stavans, Ilan y Marc Charron. "Thinking en Español", en *What is la hispanidad?: A Conversation*. Ed. Iván

Jaksic. Austin: University of Texas Press, 2011a. 96-96.

UNA MIRADA A LA FRONTERA A TRAVÉS DE UNA HERIDA ABIERTA

Dra. Julia Corona Chaparro
Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ)
julia.corona@uaq.mx
Orcid ID: https://orcid.org/0009-0005-6550-0828

Hablar de la frontera o las fronteras es trastocar identidades, territorios, cuerpos, miradas, exclusiones y peligros. Desde la experiencia de Gloria Anzaldúa, nos permite ver la posibilidad de entender a la frontera como una herida abierta que nunca sana, pero recalcando la necesidad de identificar al pensamiento mestizo, el cual ha surgido del sincretismo de diversas culturas que se han enfrentado entre sí. Esta imagen transmuta para darnos la oportunidad de entenderla desde el conflicto geopolítico, la migración, las exclusiones, los racismos o la historia de una conquista compartida, para poder hablar de otros feminismos, otras existencias y otras lenguas, pero sobre todo enmarcarla desde un pensamiento filosófico que nos ayudará a deconstruir una visión identitaria que se forja en un ambiente de cambio geopolítico e ideológico que se ven inmersas en las diásporas.

La frontera, los cuerpos y la filosofía son los ejes prioritarios en este ensamblaje de miradas, que parecieran discordantes y lejanas en el tiempo, pero que son anacrónicas y por ello, nos son tan presentes y actuales. Ya que al hablar de ellas es al mismo tiempo, tratar de entender nuestra identidad múltiple y fragmentada por las heridas que nunca terminan de sanar, provocadas

por el pasado y así comprendernos desde el presente ante la negación y la invisibilización de nuestro ser dual para que, a partir de ahí, se pueda vislumbrar un futuro diferente; un mundo en el que quepan muchos mundos, otras diferencias y otras ontologías.

Palabras clave: frontera, herida, exclusión, lengua, identidad

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Hablar de una diáspora en particular, como lo es la chicana, conlleva una serie de problemas para lograr definirla y aceptarla como tal. El punto esencial en el que se puede cuestionar la existencia de esta sería el movimiento migratorio. Esto se debe a que el pueblo chicano no migró, sino que más bien fue la frontera geopolítica la que los traspasó dejándolos varados en los límites de la identidad, la cultura y la política.

Varados en el territorio –como seres desarraigados– se contraponen a la nacionalidad, la ciudadanía y la identidad en todo instante. Consecuentemente, los y las chicanas se han visto envueltas en una tierra en disputa, que ha sido la clave en la colonización, el despojo y la conquista, si se comprenden desde el historicismo. Por tanto, nos encontramos con una diáspora muy particular que está expuesta por una carencia migratoria, ya que fue la frontera la que se movió en un intrincado proceso político, haciendo que las personas que habitaban dicha zona se adaptaran al nuevo contexto geopolítico e histórico que surgió, en este caso, en Norteamérica en 1853.

Analizar al pueblo chicano como sujeto diaspórico es primordial para comprenderlos desde su propia

exclusión. Entablamos los puntos y las concordancias que esta identidad en particular tiene frente a los demás, para hacerlos partícipe de una diáspora concreta. Por eso, el presente ensayo entabla la intersección entre identidad, género, cultura y diáspora. Mientras que al mismo tiempo será una deconstrucción de un fragmento del pensamiento de Gloria Anzaldúa, escritora chicana, que a través de su narrativa y poesía logra demostrar que ella misma es un sujeto diaspórico que es consciente de su situación en el mundo pero que está delimitada por la frontera misma.

La categoría de frontera es una voz que la ha formado desde el cuerpo hasta el pensamiento, por lo que es una tarea ardua en el que analiza, deconstruye y desmitifica la figura femenina –tanto al interior de los chicanos como de sí misma–, para presentarnos una nueva identidad que sobrevive como todas aquellas otras culturas que han sido colonizadas, como de la que ella forma parte: La nueva Mestiza.

Intersticios que se escapan en la diáspora

En el transcurso del trabajo que estamos presentando hemos decidido llamar como *sujetos diaspóricos* a aquellas personas que viven en una cultura ajena a la de la mayoría y que son el resultado de habitar una diáspora. Desde esta posición podemos ahora entender a las mujeres desde la exclusión que navegan desde los márgenes de lo humano y de lo que no lo es, para que logren encontrar el lugar en el mundo que han perdido desde el arte, la escritura o la poesía como mujeres, pueblos o comunidades marginadas e invisibilizadas.

Dentro de dicho contexto de segregación debemos entender que, desde la asimilación, van rechazando su identidad y todo rasgo que demuestre su raíz cultural o incluso tratan de ir blanqueando su mente, su cuerpo y su piel con actitudes que se asemejen a lo hegemónico a tal punto que llegan a darse cuenta de que, a pesar de todo, jamás serán aceptadas ¿pero ¿qué significa realmente nacer en una diáspora bajo estas circunstancias?

> There a many defense strategies that the self uses to escape the agony inadequacy and I have used all of them. I have split from and disowned those parts of myself that others rejected. I have used race to drive others away and toinsulate myself against exposure. I have reciprocated with contempt for those who have roused shame in me. I have internalized rage and contempt, one part of the self (the accusatory, persecutory judgmental) using defense strategiesagainst another part of the self (the object of contempt). As a person, I, as a people, we, Chicanos, blame ourselves, hate ourselves, terrorize ourselves. Most of this goes almost everything happens unconsciously; we only know thatwe are hurting, we suspect that there is something "wrong" with use, fundamentally "wrong". (Anzaldúa; 1987, p. 67)

Todo esto confluye en la corporalidad de estas mujeres mestizas que se enfrentarán al mundo desde el cuerpo que las conforma y las recrea desde lo dado a partir de su nacimiento, como lo ha teorizado Fina Birulés(2000). Lo dado puede intervenir en varios factores que determinan la realidad. Ya que son datos que se deben de tomar en cuenta en los estudios que pretendan realmente reconocer el origen de las opresiones que se experimentan cotidianamente en las diásporas y más al ser o nacer como mujer.

Lo que implica de igual forma es que la corporalidad de la mujer es una expansión del ser y por ello, también es un factor para demostrar cómo la pigmentocracia, desde la perspectiva de Francesca Gargallo (2018), afecta la vida social (desde la clase, género, etnia, sexualidad, religión, educación, trabajo y estatus migratorio) que la ponen al margen de las posibilidades con las que puede desenvolverse, puesto que las opciones de desarrollarse y convivir en la sociedad radican principalmente en la corporalidad. Es por eso, que al hablar de la mujer desde la diáspora y desde una crítica a las sociedades que promueven la homogeneización cultural, enmarca un actuar político que recae en ellas cuando se hacen conscientes de su realidad.

Las mujeres chicanas serán un ejemplo de ello, sobre el nacer mujer en una cultura híbrida que transita entre lo que es ser mexicana o estadounidense, frente al otro que la juzga a primera instancia. Las dificultades que existen entre este devenir serán la guía para el análisis y comprensión de lo que significa ser mujer cuando se habita en la frontera. El peligro se presenta cuando las ideologías trastocan la "realidad compartida", nos dice Arendt (2005), ya que en las ideologías que existen al interior de las sociedades convergen también diversas culturas y en las cuales se sustenta la trama de las relaciones sociales en las que habitan todas las corporalidades posibles. Pues las ideologías, en el caso de los migrantes y de las minorías étnicas, crean la idea de que el otro no es un igual, sino que representan una amenaza a lo establecido desde la hegemonía. Por lo que siempre se pondrá en duda su existencia y por ende, su nacionalidad.

La identidad chicana navega entre otras identidades que son minorías y en varios casos son marginadas.

Latinas, hispanas, *mexicans, mexico-americans* o chicanas, son palabras con las que se trata de desvalorizar y marginar a una persona cuando es señalada como distinta, remarcando su origen o apariencia como algo negativo, pero se revaloriza cuando las mujeres afectadas por dichos términos se apropian de los conceptos y se resignifican desde la corporalidad como medio de expresión e identidad desde la diáspora.

El término "latino", se puede aplicar a los miembros de un grupo que se le suele identificar con tener un "lenguaje común, historia compartida, colonización, ancestros comunes, penetración de valores religiosos foráneos a las culturas originales –como en el caso del catolicismo–, dictaduras, invasiones territoriales y conquista cultural y económica" (Guerra; 2017, p. 281). Es por ello, que los términos chicana, latina o hispana entre otros, se pueden entender como "equivalentes, intercambiables y referentes a la misma población" (*et al*, p. 282). Mientras que los integrantes de la sociedad que están afuera de esas culturas diaspóricas utilizan estos términos para hacer referencia a varias culturas que ante sus ojos son lo mismo.

Para comprender más a fondo el tema que nos compete sobre la diáspora chicana es necesario deconstruir la identidad mestiza de la que aboga Gloria Anzaldúa (1987) y para cerciorarnos de que su crítica puede ayudarnos a entenderla como a un sujeto diaspórico –haciendo un análisis profundo sobre la importancia de tener claro que la clase social, la etnia y el género son primordiales para poder comprender la posición de Anzaldúa en su obra–, será necesario enfocarnos, no a todo el texto en sí, sino hacer referencia a ciertas secciones cruciales en su obra *Borderlands/ La frontera. La nueva mestiza* (1987) y a su poema *To live the bor-*

derlands means you(1987), para hacer un retrato de lo que es y significa ser mestiza.

Ahora podemos entablar una línea a seguir, una conversación más profunda con Anzaldúa dejando que sea ella quién nos hable. Teniendo en cuenta, que sus palabras se crean entre dos lenguas distintas, el inglés y el español, ambas son lenguas que conquistan y desaparecen mundos, pero aquí nuestro sujeto diaspórico –los chicanos en palabras de Anzaldúa– logran conjugar estas dos lenguas para crear una nueva. La resistencia de la identidad está marcada por la lengua viva, una lengua rebelde.

Un pensamiento dividido

Anzaldúa escribió sobre los recuerdos de su infancia que se mezclaban con las imágenes de los mitos que le contaba su abuela y su madre. Aprendió a través de las experiencias del ser mujer, lo que es vivir entre el machismo y el supuesto sueño americano. La noción de nacer como dadora de vida y el poder que ello conlleva. Todo esto se entremezcla en su escritura en palabras que se conjugan con la voz de los antepasados, de las diosas y de su indígena interna.

> I´ve always been aware that there is a greater power than the conscious I. That powers is my inner self, the entity that is the sum total of all my reincarnations, the godwoman in me I call *Antigua*, *mi diosa,* the divine within, *Coatlicue-Cihuacoatl-Tlazolteotl-Tonatzin-Coatlalopeuh-Guadalupe* –there are on. When to bow down to Her and when to allow the limited conscious mind to take over– that is the problem. (Anzaldúa; 1987, p. 72)

La prosa, la poesía, las metáforas y las reflexiones tratan de definir lo que significa ser ella, que se ve desbordada por todas estas y demás cuestiones que se expresan en sus libros. Es por eso, que esta fragmentación de voces está presente en su texto. Es decir, todas las voces que se entremezclan en su libro: Antigua, los chicanos, los migrantes, Gloria Anzaldúa, las diosas. Son voces que están ahí para poder explicar la complejidad de la mentalidad dual o múltiple, como ella misma lo nombra y a lo que hemos definido como mentalidad diaspórica. "Not only was the brain split into two functions but so was reality. Thus people who inhabit both realities are forced to live in the interface between the two, forced to become adept at switching modes. Such is the case with the *india* and the *mestiza*." (*et al,* p. 59).

Esta encrucijada de pensamientos que se mueven entre idiomas, creencias, ideas o conceptos, se encuentran al interior de una sola persona para que pueda comprender cuál es su lugar en el mundo, en un tiempo que no es predeterminado para ellos, sino que está en constante cambio. Dependiendo de las circunstancias, las ideas van mutando conforme su pensamiento se enfoca en sobrevivir, está creando una metamorfosis identitaria que es diferente para quién la ve dependiendo de la situación en las que se encuentre.

Es primordial este juego de palabras que recrea Anzaldúa para que pueda definir quién es ella. Surge de un movimiento social que se vio inmerso en un conflicto histórico y geopolítico que, a fin de cuentas, da como resultado una nueva identidad que emerge del racismo, el clasismo y la segregación. Hablar de la identidad mestiza es hablar de una lucha social para encontrar una representación en la sociedad estadounidense y al

mismo tiempo, para esclarecer aquello que sienten los chicanos al interior de esa sociedad.

Recuerdos heredados

En el siguiente apartado nos enfocaremos a entender el pasado escondido de la propia Gloria Anzaldúa que está inmerso en sus palabras. La frontera es una herida abierta, como la expuesto ya, que recorre no sólo su pensamiento sino su existencia misma que se ve expuesta en sus palabras. Por ello destacaremos la importancia de uno de sus poemas en conjunto con el análisis que hizo de las representaciones femeninas en su libro. Si retomamos la importancia de la frontera como categoría que delimita las posibilidades de la existencia, es en el arte donde los límites se expanden y se difuminan para poder comprender a la misma frontera desde la experiencia de habitarla en sí misma.

Otro factor polémico que se encuentra en su pensamiento es la dualidad de la que hace referencia en su poema *To live in the borderlands means you* (1987) y en el subapartado *El Estado de Coatlicue,* del cuarto capítulo del libro *Borderlands/La frontera. La nueva Mestiza* (1987). Muchas críticas a su pensamiento han surgido de este poema en relación con los estudios de género, ya que aseveran que la posición en Anzaldúa en este sesgo de género corresponde al androgenismo que estuvo en boga en la década de los 80´s. Pero aquí el problema que hemos notado es que tal vez esta idea no se debe a un concepto andrógino, sino que más bien corresponde al dualismo *mexica*.

> To live in the Borderlands means knowing
> that the *india* in you, betrayed for 500 years,
> is no longer speaking to you,

that *mexicanas* call you *rajetas*,
that denying the Anglo inside you
is as bad as having denied the Indian or Black;

Cuando vives en la frontera
people walk through you, the wind steals your voice,
you're a *burra, buey*, scapegoat,
orerunner of a new race,
half and half –both woman and man, neither–
a new gender;
(To live in the borderlands means you, 1987)

Recordando aquella mención que hace acerca de las deidades femeninas como Cihuacóatl, Coatlicue, Tonantzin, La Virgen de Guadalupe o la Llorona en su libro, no podemos retomar o analizar su creación literaria sin tomar en cuenta la existencia de Ometeotl, el creador de todo, quién toma una forma femenina y masculina al mismo tiempo.

Esta dualidad ha caracterizado a la religión y la filosofía *mexica* como un factor importante para comprender esta cosmovisión del mundo y así comprender que todas sus deidades o representaciones cósmicas y naturales son visualizadas como femeninas y masculinas al mismo tiempo: "Simultaneously, depending on the person" (Anzaldúa; 1987, p. 46), Anzaldúa en referencia a la divinidad de Coatlicue, dice: "she represents: duality in life, a synthesis of duality, and a third perspective something more than mere duality or a synthesis or duality" (*et al*, p. 46). Esta perspectiva para hablar de dos géneros o de ninguno de los dos, da como resultado la conjugación de ambos en uno sólo.

Es fácil ver esta disertación entre lo masculino-femenino o lo andrógino, desde la división del género, como la comprendemos actualmente desde la cultura

Occidental. Asimismo, para comprender más esta dualidad, hay que hacer referencia a esta fragmentación de voces que existe en su libro como una representación más de Antigua o como el "Estado de Coatlicue" como le ha llamado la propia Anzaldúa.

> The mirror is an ambivalent symbol. Not only does it reproduce images ()...
> There is another quality to the mirror and that is the act of seeing. Seeing and being seen. Subject and object, I and she. The eye pins down the object of its gaze, scrutinizes it, judges it. A glance can freeze us in place; it can "possess" us. It can erect a barrier against the world. But in a glance also lies awareness, knowledge. These seemingly contradictory aspects -the act of being seen, held immobilized by a glance, and "seeing through" an experience- are symbolized by the underground aspects of *Coatlicue*, *Cihuacoatl*, and *Tlazolteotl* which duster in what I call the *Coatlicue* state. (Anzaldúa: 1987, p. 42)

Es necesario reconocer cómo el pensamiento antiguo, que reconoce la propia autora, embarga su vida y su obra por completo. Por ello, las diosas representan su pasado indígena que, a su vez, personifican a la indígenaviolada y ultrajada que se avergüenza de su cuerpo y de su sentir.

> that the *india* in you, betrayed for 500 years,
> is no longer speaking to you,
> *(To live in the borderlands means you,* 1987)
> La dualidad en el pensamiento *mexica* se dio con la representación de sus deidades como masculina y al mismo tiempo como femenina. Miguel León Portilla (2000) hace referencia, en su extensa obra, al estudio que hizo de *Ometeotl,* el dios dual y creador de todo

> y todos, cómo una idea que empezaba a conformar la integración, no sólo de la dualidad sino de todo el panteísmo *mexica*.

Podemos entender, en referencia a la dualidad, que la conformaban tanto la madre como el padre de todos "...*Tonatzin*, Nuestra madre que, con *Totahtzin* Nuestro padre, integraba el ser del supremo Dios dual, *Ometeotl*" (Portilla; 2000, p. 33) Es la voz de ambos y de todos. Por lo que podemos estar presentes, en esta fragmentación del pensamiento diaspórico de Anzaldúa en presencia de Antigua, que habla desde su forma antropomórfica, mujer y hombre o ninguno al mismo tiempo, "*you are wounded, lost in action dead, fighting back*" (Anzaldúa: 1987, p. 42), recordando quién eres y de dónde has salido, mensajes que encontramos y que están presente en el ensayo *To live in the borderland means you*.

> To live in the Borderlands means
> the mill with the razor white teeth wants to shred off
> your olive-red skin, crush out the kernel, your heart
> pound you pinch you roll you out
> smelling like white bread but dead;
> To survive the Borderlands you
> must live *sin fronteras*
> be a crossroads.
> *(To live in the borderlands means you,* 1987)

También nos presenta a Coatlicue, la madre de los dioses, la madre tierra, la creadora del cielo nocturno, la mujer de la falda de serpientes. Esta imagen dejó asombrada a Anzaldúa cuando asistió a una exposición en el museo de Historia Natural de Nueva York sobre

el arte *mexica* y la describe como una deidad femenina sobajada a las deidades masculinas, así como olvidada también en la actualidad, haciéndola ver como terrorífica y monstruosa para quien la ve. Coatlicue es la madre tierra, quién es festejada en el cerro del Tepeyac cada 12 de diciembre, nombrada más tarde como Guadalupe, pero recordada como *Tonatzin*, la madrecita de todos.

> *Coatlicue* depicts the contradictory. In her figure, all the symbols important to the religion and philosophy of the Aztecs are integrated. Like Medusa, the Gorgon, she is a symbol of the fusion of opposites: the eagle and the serpent, heaven and the underworld, life and death, mobility and immobility, beauty and horror. (Anzaldúa; 1987, p. 47)

Coatlicue tiene una infinidad de representaciones tanto en escultura como en pintura cómo se muestra en el Códice Florentino (1577). En todas ellas se trata de una figura femenina con senos caídos por amamantar a los dioses. Sus hijos crearon a las estrellas, al sol y Todo en el mundo, así como al cosmos. Tiene una falda de serpientes, luce un collar de corazones y manos, sus pies son garras y viste con huipil de serpientes.

En la escultura de piedra colosal que se encontró en el zócalo de la Ciudad de México en el año 1790, Coatlicue es representada con dos cabezas de Serpientes de Jade que se enfrentan entre sí haciendo una sola cabeza capaz de ver hacia el frente y hacia atrás, lo que la hace estar presente en el tiempo mientras comprende el pasado al mismo tiempo. El collar de calaveras y corazones rodean todo su cuerpo, es la vida y la muerte que están presentes en ella. Ella es la tierra, sus pies son el cielo representado como garras depositadas en el suelo mientras que por debajo de ellos está el sol. La

tierra se traga al sol y lo da a luz con cada amanecer. Coatlicue es la tierra, la madre de Todo y todos.

> *Coatlicue da a luz a todo y a todo devora. Ella es el monstruo que se tragó a todos los seres vivientes y los astros. Es el monstruo que se traga al sol cada tarde y le da luz cada mañana. Coatlicue* is a rupture in our everyday world. As the Earth, she opens and swallows us, plunging us into the underworld where the soul resides, allowing us to dwell in darkness. (Anzaldúa: 1987, p. 46)

El nacimiento es el inicio de la vida. Coatlicue da inicio con el nacimiento a la humanidad, de ella sale el mundo, el cielo y el universo. Es la creadora y con el simple acto de dar a luz crea el conocimiento. Las ideas nacen, como lo dictó Sócrates, de la experiencia del estar vivo y del nacimiento en sí mismo. "*Coatlicue* is one of the powerful images, or "archetypes", that inhabits, or passes through, my psyche. ()... *Coatlicue* is the mountain, theEarth Mother who conceived all celestial beings out of her cavernous wombs. Goddess of birth and death, *Coatlicue* gives and takes away life; she is the incarnation of cosmic processes" (*et al,* p. 46).

Aquí tenemos que el nacimiento del pensamiento discurre en la escritura y poesía de nuestra autora como un torbellino de sentimientos, saberes y creencias que la arrastran a poner en letra lo que es ella, como chicana que habita una diáspora, atrapada en un mundo patriarcal, autoritario y que lo conquista todo. Ella no tiene más que su pensamiento que pone en práctica y lo comparte a quien esté dispuesto a escuchar.

Esta concepción del mundo *mexica* es intrigante e incógnito, nos ha sido arrebatado de nuestras mentes y que se va perdiendo cada vez más, pero sigue ahí

mirándonos con ojos de serpiente, con su cuerpo tallado en piedra ¿cómo se entendía el mundo, el cielo y la tierra? Monstruosa a quién la ve y magnífica al mismo tiempo. La falda que viste es la representación de una serpiente que entra y sale en el horizonte que está formado por las montañas y los cerros; Nuestra tierra es diversa, desigual, verde y llena de vida; Coatlicue es la serpiente que crea los cerros verdes que hacen curvoso al horizonte, es los ríos que nos proporcionan agua; es día y noche; Madre de la tierra y del cielo celeste; Nuestra Madrecita Tierra, Tonantzin. Es la mujer que dio la vida, la sustenta y la mantiene a pesar de ser socavada por la mirada occidental.

Bibliografía

Anzaldúa G. (1987) *Borderlands / Frontera. La Nueva Mestiza*, Aunt lute books, USA.

Anzaldúa G. (2016) *Borderlands / Frontera. La Nueva Mestiza*, Capitán Swing, España.

Arendt, H. (2004) *La tradición oculta*, Paidós, Barcelona.

Arendt, H. (2005) *La condición humana*, Barcelona, Paidós.

Arendt, H. (2008) *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa editorial, México.

Birulés, F. (2000) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa editorial, Barcelona.

Códice Florentino (1577). *Una enciclopedia del México indígena del siglo XVI*, Códice Florentino digital, Getty, Los Ángeles, California, https://florentinecodex.getty.edu/es

Gargallo, F. (2018). *"La liberación es antirracista o que se busque otro nombre",*

El Grito. https://web.archive.org/web/20190306015735/http://revistaelgrito.com/html/inquisiciones/num_21/inquisiciones22.html

Guerra Palmero, M. Pérez García, N. Roldán Dávila, G. (2017). *Las Odiseas de Penélope. Feminización de las migraciones y derechos humanos,* UNAM, México.

León Portilla, M. (2000) *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*, FCE, México.

Wabash.