©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

95

INVIERNO 2010

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

RECTOR
Arturo Fernández

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN ACADÉMICA DE ESTUDIOS GENERALES Y ESTUDIOS INTERNACIONALES
José Ramón Benito

JEFE DEL DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES
Carlos Mc Cadden

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

E S T U D I O S

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

Publicación trimestral
Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México

95

INVIERNO 2010

DIRECTOR
Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN
Mauricio López Noriega

SECRETARÍA DE REDACCIÓN
Pedro Cobo y Alfredo Villafranca

ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN
Patricio Sepúlveda y Luz María Silva

COMITÉ EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales
Margarita Aguilera, José Barba, Luz Chapa, Carlos de la Isla,
Antonio Díez, Raúl Figueroa, Juan Carlos Mansur, Guillermo Mañón,
Franz Oberarzbacher, José Manuel Orozco, Julia Sierra, Reynaldo Sordo

Departamento Académico de Estudios Internacionales
Rafael Fernández de Castro, Athanasios Hristoulas,
Stéphan Sberro, Jesús Velasco

Departamento Académico de Lenguas
Claudia Albarrán, Antonio Canizales, Rodrigo Cortez,
Rosa Margarita Galán, Nora Pasternac, Marcela Rabadán

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ESTUDIOS ITAM aparece en primavera, verano, otoño e invierno

Precio por número: $ 50.00 M.N. Extranjero 10 dls. (incluye gastos de envío)
Suscripción anual (4 números): $ 180.00 M.N. en la República Mexicana
35 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)
Suscripción bianual (8 números): $ 350.00 M.N. en la República Mexicana
65 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo No. 1,
Col. Progreso Tizapán
01080, México, D.F.
Tels.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903
e-mail: estudios@itam.mx

ISSN 0185-6383
Licitud de título No. 9999
Licitud de contenido No. 6993
Derechos de autor: 003161/96

Se agradece el apoyo de la Asociación Mexicana de Cultura, A.C.

Diseño portada: Nohemí Sánchez
Composición tipográfica: Y. Viridiana Morales G. (ITAM)
Impresión y encuadernación: Alfonso Sandoval Mazariego, Tizapán 172, Col. Metropolitana 3a. sección, C.P. 57750, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (+5255) 5793 4152/5793 7224.
Se prohibe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ÍNDICE

TEXTOS

LA IRRUPCIÓN DEL *COGITO*
María Noel Lapoujade 7

LA RECEPCIÓN DE MARX EN AMÉRICA LATINA
Jaime Massardo 35

VATICANO E IDENTIDAD RELIGIOSA, MÉXICO: 1920-1940
Stephen J. C. Andes 65

EL DEBATE ENTRE UNIVERSALISMO Y PARTICULARISMO
H.C. F. Mansilla 99

SECCIÓN ESPECIAL

JUICIO A MIGUEL HIDALGO Y COSTILLA 129

DOSSIER

PRESENTACIÓN DE *KANT: ONTOLOGÍA Y BELLEZA*
Dulce María Granja 163
Jaime Ruiz de Santiago 169
Juan Carlos Mansur 181

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

DIÁLOGO DE POETAS
Mauricio Montiel Figueiras 189

CREACIÓN

DEL *DIARIO* DE MARCELO BARBAGALLO
Francisco García Marañón 195

NOTAS

LA *ANERKENNUNG* HEGELIANA
Eduardo Charpenel 201

EL ESPACIO EUROPEO DE EDUCACIÓN SUPERIOR
Juan Antonio Valor 211

EL SER-UNOS-CON-OTROS: HEIDEGGER
Consuelo González Cruz 223

RESEÑAS

VV.AA., ***Cínicos, escépticos, epicúreos, et al.,***
Álvaro de Silva 239

JUSTO PEDRO HERNÁNDEZ GONZÁLEZ,
Literatura médica sobre el beber frío en la Europa del siglo XVI. Una polémica renacentista,
Amalia Lejavitzer 242

MAURICIO TENORIO TRILLO, ***Historia y celebración,***
Valeria López Vela 246

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LA IRRUPCIÓN DEL *COGITO*

*María Noel Lapoujade**

RESUMEN: A partir de un análisis minucioso de los textos de Descartes, la autora describe e interpreta desde una filosofía de la imaginación, el surgimiento del *cogito*, desde la voz interior del filósofo, hecha de intuición y entendimiento, sentidos e imágenes, noche y día.

ABSTRACT: Based on a detailed analysis of Descartes' texts and on his philosophy of imagination, the author describes and interprets the emergence of *cogito* from the philosopher's internal voice, consisting of intuition and understanding, senses and images, and night and day.

PALABRAS CLAVE: *Cogito*, imaginación, pensamiento, intuición, imagen, entendimiento.
KEYWORDS: *Cogito*, imagination, thought, intuition, image, understanding.

RECEPCIÓN: 11 de noviembre de 2009.
APROBACIÓN: 27 de mayo de 2010.

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LA IRRUPCIÓN DEL *COGITO*

...la restitution d'un être pensant
uniquement fondée sur l'examen des textes
conduit à l'invention de monstres.

Paul Valéry.[1]

El propósito de este ensayo es construir el desarrollo de la lectura del *cogito* a que el título alude, en el marco de una filosofía de la imaginación como clave para interpretar este tema en el contexto del pensamiento cartesiano, como expresión del Descartes humano, de carne y hueso.

Nombrar una *irrupción* invoca a nuestro espíritu para estar atento. Estar atento a la aparición repentina de algo que brota con fuerza para hacerse visible y, en general, perceptible.

Desde una perspectiva externa, la irrupción del *cogito* se emplaza en la historia de la filosofía como un momento necesario a la misma. Desde una filosofía de la imaginación, en este caso, una filosofía puesta en imágenes, esta perspectiva externa puede diseñarse esquemáticamente como sigue.

La larguísima y fecunda época medieval, está poblada de muy diversas concepciones del hombre, plasmadas en imágenes del mundo en las que, el hombre en el centro de la creación, abre su ser a la trascendencia, al misterio, a Dios. Esta época, durante siglos, crea *imaginarios* de todo orden, de un esplendor deslumbrante.

[1] Paul Valéry, *Oeuvres Complètes,* Paris, Gallimard, 1957*,* vol. I, *Variété, Études philosophiques,* p. 817.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Martín Buber lo resume magistralmente en una imagen: la imagen medieval del mundo:

> Es una cruz cuyo madero vertical es el espacio finito entre cielo e infierno, que nos lleva directamente a través del corazón humano, y cuyo travesaño es el tiempo finito desde la creación hasta el día del juicio; su centro, la muerte de Cristo, coincide cubriéndolo y redimiéndolo, con el centro del espacio, el corazón del pobre pecador.[2]

Si continuamos la reflexión con base en la imagen medieval del mundo según Martín Buber, puede sostenerse que el Renacimiento rompe, científicamente, con los límites de la finitud espacio-temporal del mundo, y como bien sostiene Alexander Koyré, el hombre pasa del mundo cerrado al universo infinito.[3] Más aún, el hombre deviene un punto insignificante, un verdadero grano de polvo, moviéndose en una móvil circunferencia infinita donde el centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna.[4]

La humanidad, en sus concepciones, goza de su arte, su ciencia y sus técnicas, y sin embargo, ese mundo nuevo de inabarcables fronteras cósmicas deja resonancias de incertidumbres filosóficas profundas. Engarzada en imágenes puede comprenderse la exclamación algo posterior de Blaise Pascal, quien en nombre de la noción de "junco pensante" (nótese que su tesis filosófica se resume en una imagen), anticipa la angustia existencial del siglo XX, cuando afirma: "el silencio eterno de los espacios infinitos me espanta".[5]

La armoniosa música pitagórica de las esferas ha devenido el silencio absoluto de los espacios infinitos, y el hombre, un itinerante punto descentrado. La acogedora morada medieval del mundo, deviene un inatrapable espacio infinito, donde el seguro mundo de esferas fijas deviene un gigantesco y sincronizado aparato móvil.

[2] Martin Buber, *¿Qué es el hombre?,* 1964, México, FCE, Breviario 10, p. 28.
[3] Alexander Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito,* 1979, México, Siglo XXI.
[4] Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia,* 1961, Buenos Aires, Aguilar.
[5] Blaise Pascal, *Pensées,* 1928, (1670) París, Librairie Aristide Quillet, 70, p. 23.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Ante la complejidad desconcertante del mundo nuevo, la especie humana, desorientada, se repliega filosóficamente sobre sí misma. La filosofía se vuelve introvertida. Recogida en el centro del alma, busca el pilar sólido y seguro del cual partir.

En los inicios del siglo XVII, a partir de 1605, esa "rara avis" en la historia de la filosofía, que se llama Francis Bacon, humanista, científico, epistemólogo, pedagogo, utopista, poeta en prosa, un sabio en fin, presenta su filosofía en un enjambre de metáforas precisas, rigurosas y bellas. Vuelve una vez más su mirada escrutadora hacia aquel "huerto del alma" del que un siglo antes habló Teresa de Ávila, y se encuentra con un selvático mundo interior. Antes de cultivar, es preciso desbrozar el terreno; así construye su teoría de los ídolos, para limpiar y allanar el terreno. De este modo, Bacon pretende purificar la mente de un conjunto de errores, falsos conceptos etc.[6] En tal sentido, para limpiar el terreno, dedica una buena parte de su obra a realizar, una suerte de minuciosa "fenomenología" no ya "del espíritu", sino de la mente, de la subjetividad humana integrada fundamentalmente por sensibilidad, imaginación, entendimiento, voluntad, afectividad. Se preocupa de observar, describir y señalar, para corregir, el que llama el "cambiante espejo de la mente".[7] Dice Bacon:

> La mente del hombre está lejos de ser de la naturaleza de un claro y límpido espejo en el cual la forma de las cosas se refleja de acuerdo con su verdadera incidencia; por el contrario, es más bien semejante a un espejo encantado, lleno de supersticiones e imposturas, a menos de verse liberada y redimida de ellas.[8]

Por su parte, René Descartes, a partir de 1628, después de Bacon (entre 1605 y 1620) con quien las afinidades filosóficas son profundas,

[6] María Noel Lapoujade, *Los sistemas de Bacon y Descartes. De la coincidencia de los opuestos,* 2002, México, Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

[7] Francis Bacon, *Del adelanto y progreso de las ciencias,* (1605), 1984, México, Juan Pablos Editor, 1984, p. 133.

[8] *Idem,* p. 266.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

emprende un camino similar. Ciertamente, las diferencias, que no oposiciones, en su mayoría no son más que el resultado de lecturas distorsionadas por la rigidez de los esquemas hermenéuticos de la crítica.[9] La catarsis baconiana de los ídolos, encuentra su *partenaire* en la purificación cartesiana de la duda, que en nuestro autor es una ficción, es decir, imaginaria, hiperbólica y voluntaria. Despejado el terreno de la subjetividad de las malezas invasoras, el filósofo se yergue sobre sí mismo y aguza su mirada hacia su propio espíritu.

En suma, ante la inextricable complejidad del mundo nuevo surgido del Renacimiento, el filósofo busca cobijo; y su único refugio seguro es la caverna inexpugnable del *cogito*.

Desde una perspectiva interna, esto es, desde el pensamiento cartesiano mismo.

Considero que los estudios de Paul Valéry sobre René Descartes constituyen una referencia imprescindible para abordar el pensamiento cartesiano. En los pasajes en que Paul Valéry escruta atentamente el proceso espiritual del nacimiento del sistema cartesiano, nuestra perspectiva se encuentra con el punto de vista del exégeta, tal como en este bello y preciso pasaje:

> Descartes nos comunica su vida, a fin de que la serie de sus impresiones y sus actos nos introduzca en sus pensamientos por el mismo camino natural de acontecimientos y sueños que él había vivido desde la juventud […]
>
> ¡Qué lujo de libertad, qué elegante y voluptuoso modo de ser él mismo, cuando el hombre puede disiparse de tal manera entre las cosas, sin dejar de confirmarse en sus ideas![10]

En la vida del Descartes de carne y hueso, la irrupción del *cogito* brota necesariamente en medio de la intensa búsqueda espiritual de un ser humano excepcional, integral, total. Esta descubierta filosófica que significa un viraje radical para toda la historia de la filosofía occi-

[9] He desarrollado este tema en *Los sistemas de Bacon y Descartes. op. cit*.

[10] Paul Valéry, *Oeuvres Complètes,* 1957, Paris, Gallimard, vol. I, *Fragment d'un Descartes, Etudes Philosophiques, Variété,* p. 790.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

dental, no es la inferencia lógica de un proceso de reflexión filosófica pura, ni es la consecuencia del ejercicio de la actividad filosófica de un filósofo de gabinete.

En medio de un vital "movimiento en torbellino", en días previos de agitación, de oscuridad, de no ver nada, de ojos ciegos para su espíritu en turbulenta concentración; en esos momentos, el espíritu se prepara en un estado de disponibilidad, de receptividad, colmado por los rayos luminosos de las impresiones oníricas y visionarias.[11]

En este contexto irrumpe el camino conducente a su meta, la verdad. Uso muy deliberadamente el verbo "irrumpir", pues el acto de la evidencia, de ver claro y necesariamente en el fondo de sí mismo, es el instante fugaz, tiempo sin duración, en que emerge bruscamente la luz que iluminará su vida y la de muchas generaciones pensantes futuras. El *cogito*, formulado claramente en el siglo IV por San Agustín, recobra el aliento y con René Descartes se transmuta en el faro que señala el comienzo y la vía de toda filosofía radical orientada hacia la vida.[12]

Descartes introspectivo, evitando "la precipitación y la prevención", se sumerge voluntariamente en la acción imaginaria de una duda en la que no se engaña; una duda que sabe imaginaria, la ficción de una duda universal. El *cogito* brota a su espíritu puro y atento, como una luz en la oscuridad, como una visión clara y distinta resultante de un acto de *intuición*.[13]

Intuir significa ver. Con apego al sentido etimológico, Descartes establece que: "la manera como hace falta utilizar la intuición nos es conocida por comparación con la vista".[14]

En tal sentido, se constata que el ojo no puede ver, distinguir, varios objetos a la vez en una sola mirada, en tanto que el ojo, educado de

[11] Cita de la *Vie de M. Descartes* por Baillet, 1691, Paris, citado por Paul Valéry, *op. cit., Une vue de Descartes, Etudes Philosophiques,* en *Variété*, p. 814.

[12] Analicé minuciosamente el tema en *Los sistemas de Bacon y Descartes...* pp. 57-93.

[13] "Par *intuition* j'entends, non pas le témoignage changeant des sens ou le jugement trompeur d'une imagination qui compose mal son objet, mais la conception d'un esprit pur et attentif, conception si facile et si distincte qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons." Descartes, *Oeuvres et Lettres,* 1953, Paris, Gallimard, *Règles pour la direction de l'esprit,* Règle III, pp. 43-5. Cfr., M.N. Lapoujade, *Los sistemas…*, *op. cit.*, p. 203 ss.

[14] R. Descartes, *op. cit.,* Règle IX., p. 67-68.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

los artesanos que se ocupan de trabajos delicados, acostumbra dirigir atentamente su mirada sobre cada punto preciso. Así adquiere, por el uso, la habilidad para distinguir, aún las cosas más pequeñas y finas. Así, el espíritu por intuición debe dirigirse de manera inmediata y certera a pocos asuntos "simples y fáciles".

El método y el ejercicio, es decir, la práctica, educan el espíritu para, expresado en una célebre metáfora, *ver de manera clara y distinta.* Sumido en las tinieblas de la duda provocada, de la ceguera metódica, se recorta a su mirada espiritual un punto claro y distinto: el *cogito*, comprendido "todo entero y al mismo tiempo y no sucesivamente". El *cogito*, parafraseando a Bachelard, es el fruto exquisito de "la intuición del instante".

En las profundidades de su propio hacer como si todo fuera falso*,* con el que anticipa al radical *como si* kantiano, Descartes, explorador minucioso, se topa con un hallazgo asombroso en su propio espíritu, el de la certidumbre luminosa del *cogito*, pilar firme del cual, en cascada, derivan certezas hasta alcanzar la certidumbre de Dios.

En este sentido, Edgar Morin señala al *cogito* como dínamo, como generador:

> Así, el *cogito* es un bucle generador, formador, transformador, productor y no una verificación (tauto) lógica o una prueba ontológica.[15]

La vía epistémica, vía de conocimiento (*ordo cognoscendi*) avanza vertiginosamente en un camino regresivo:

Dudo---Pienso---Soy---Dios es.

La vía ontológica, vía de fundamentación (*ordo essendi*) nos devuelve al punto de partida en sólo tres pasos de ligera agilidad:

Dios es---Soy---Pienso---Dudo.

[15] Edgar Morin, *La Méthode. Tome II, La Vie de la Vie,* 1980, Paris, Editions du Seuil, Points, Essais, Deuxième Partie, 4, IV, A, *Le cogito,* p. 180.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La elegancia de este movimiento de elasticidad felina expresa una conquista humana radical.[16]

¿Qué significa pensar para Descartes?

La vivencia inmediata del *cogito* la ve integrada en el tejido viviente del espíritu. Después de haber vivido la experiencia del pensar, Descartes narra la connmoción vivida en múltiples relatos autobiográficos, sus obras, en las que la experiencia originaria deviene metateoría del pensar. En las *Respuestas a las Quintas Objeciones de Gassendi*, Descartes señala el equívoco que envuelve la palabra *alma*, cuando se toma indistintamente por *espíritu*. Con el propósito de evitar la ambigüedad, nuestro filósofo propone el nombre de *espíritu* para denotar "el principio por el cual pensamos". En tal sentido, precisa Descartes, "no considero el espíritu como una parte del alma, sino como esta alma toda entera que piensa".[17]

Su vivencia es la de un pensar que irrumpe como una fuerza que brota, que se hace espontáneamente, se realiza en nosotros, somos una totalidad pensante que de manera natural conceptúa, juzga, razona, imagina, recuerda, quiere y siente.[18] Descartes despliega su concepción del espíritu sano como las actividades integradas de la sensibilidad, la imaginación, el entendimiento, la memoria y la voluntad. En la *Regla XII* es terminante:

> Así pues, hace falta sevirse de todos los auxilios que sea posible, del entendimiento, de la imaginación, de los sentidos y la memoria, sea para tener la intuición clara de proposiciones simples, sea para comparar las cosas buscadas con las conocidas a fin de descubrirlas, sea para encon-

[16] *Op. cit.*, cap. I, *El cogito,* pp. 57-93.

[17] René Descartes, *Oeuvres et Lettres,* 1953, Paris, Gallimard. *Réponses de l'Auteur aux Cinquièmes Objections faites par Monsieur Gassendi,* Cinquièmes *Réponses, Des choses qui ont été objectées contre la Seconde Méditation,* p. 482. Cfr. además, *Lettre à Mersenne*, Leyde, 27 avril 1637, donde Descartes afirma que: "vouloir, entendre, imaginer, sentir, etc., ne sont que des diverses façons de penser, qui apartiennent toutes à l'âme", *Oeuvres Complètes,* p. 963.

[18] Concepción a la que hice referencia en *Los sistemas de Bacon y Descartes,* p. 89.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

trar las cosas que deben ser comparadas entre ellas, de suerte tal que no se olvide ningún medio a disposición del poder del hombre.[19]

Teoría cartesiana de la imaginación

La imaginación desempeña un papel central en el pensamiento cartesiano porque interviene en un conjunto complejo de operaciones del espíritu. Descartes establece, *avant la lettre,* una teoría de la imaginación extendida a lo largo de toda su obra.[20] La imaginación es la fuerza que produce las figuras, las imágenes, implicadas en todo objeto sensible. Ella configura, representa figurativamente, es decir, de manera sensible. Imaginar es el trabajo con "imágenes pintadas en la imaginación".[21]

Descartes distingue: por un lado, la posibilidad de imaginar cuerpos. En este sentido, la imaginación transmuta la imagen sensorial del cuerpo en figura, silueta, cuadro mental.

En este sentido primordial, las *Meditaciones* enuncian: "imaginar no es otra cosa que contemplar la figura o la imagen de una cosa corporal".[22] Es lo que en un lenguaje clásico se llama, sostengo que impropiamente, "imaginación reproductora". He desarrollado el argumento en *Filosofía de la imaginación*.[23]

Por otro lado, tomo por ejemplo un pasaje de *Las pasiones del alma,* donde Descartes describe las funciones del alma, entre ellas la voluntad, la percepción, la imaginación. En este contexto expone su concepto de lo que, tradicionalmente, de manera simplista, se reconoce como "imagi-

[19] René Descartes, *Oeuvres et Lettres, Règles pour la direction de l'esprit,* Règle XII, p. 75.

[20] Dados los límites de este ensayo, sólo hago énfasis en los temas centrales de la teoría cartesiana de la imaginación, que he investigado *in extenso* en libro aún inédito.

[21] Descartes, *op. cit.,* Règle XIV.

[22] Descartes, *op. cit, Méditations.*

[23] M.N.Lapoujade, *Filosofía de la imaginación,* 1988, México, Editorial Siglo XXI, cap. 2, II: Una fenomenología de la imaginación; I: Imaginación y percepción, pp. 109-12; II; cfr. la crítica a la teoría de imaginación de Jean-Paul Sartre, pp. 120-31. Todo lo cual se resume en la conclusión: "la imagen exhibe una sobreabundancia esencial respecto del percepto", p. 131.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

nación creadora", término que usaremos por mor de la brevedad.[24] Allí leemos:

> Cuando nuestra alma se pone a imaginar cualquier cosa que no existe, como representarse un palacio encantado o una quimera, o cuando se pone a considerar cualquier cosa que sólo es inteligible pero no imaginable, por ejemplo su propia naturaleza, las percepciones que tiene de dichas cosas dependen principalmente de la voluntad, que hace que las pueda percibir; por ello, se acostumbra considerarlas más como acciones que como pasiones.[25]

Respecto de este pasaje es preciso enfatizar dos notas. Primero, Descartes reconoce la capacidad de la imaginación de darse sus propios objetos, sus imágenes fantásticas, que no caen bajo los sentidos, es decir, de crear sus imágenes. Asimismo, reconoce la imaginación creadora como ligada a la voluntad. Si y cuándo el sujeto "quiere", "decide", entonces puede crear imágenes nuevas. En tal sentido, reconoce que la imaginación en sus facetas creadoras es voluntaria, y por ende, acción y no pasión.

Considero importante ampliar esta reflexión más allá de la propuesta cartesiana para dar cuenta de la complejidad y actualidad de los problemas implícitos en estas líneas del pasaje citado. Es preciso tomar conciencia de la inmensa problemática de los mundos de la imaginación creadora no voluntaria. Efectivamente, sí es posible crear imágenes no miméticas del objeto sensible, las llamadas imágenes nuevas, de manera voluntaria, deliberadamente. Pero no se agota en ello esta posibilidad de la imaginación humana. En particular, respecto del texto cartesiano, es preciso añadir las pasiones despertadas, alimentadas y aún exacerbadas por imágenes sustitutivas del objeto, presentes en su ausencia (siguiendo por comodidad el lenguaje tradicional: reproductoras) o imágenes fantaseadoras, que intensifican las pasiones, que pueden continuar llamándose creadoras, para una rápida comunicación.

[24] *Idem.*
[25] Descartes, *op. cit., Les passions de l'âme,* Art. 20, p. 705.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Pero además, en general, la libertad de la ensoñación, en la lógica onírica y en las diversas patologías de la imaginación; allí la imaginación segrega, en general, imágenes no deliberadas, y en la patología, en un primer sentido, no deseadas. Piénsese entre otras, en las alucinaciones, entre las imágenes "sufridas", imágenes que brotan perturbadoras, que interrumpen la armonía y la serenidad del psiquismo.

Finalmente, en el ámbito de la creación artística, no todos los artistas crean mediante el pensamiento lúcido; sabemos también de la creación como el surgimiento necesario, que se antepone al artista, de una obra o aspectos de la misma en la forma de imágenes mentales anticipatorias del objeto.

Segundo, el pasaje que estamos analizando contiene, además, la respuesta cartesiana a otro problema muy complejo y actual. Se trata de la polémica en torno a las relaciones entre imagen y concepto, entre imaginación y entendimiento.

Imaginación y entendimiento

Este tema es retomado y respondido en múltiples y reiteradas ocasiones a lo largo de toda la obra de nuestro pensador. Considero que el planteamiento del problema y su respuesta adquiere sentido filosófico profundo en el marco de la postura crítica, como un aspecto de ella. La filosofía crítica planteada teóricamente como tal, tiene a Kant como portavoz indiscutible. Sin embargo, como lo he desarrollado en *Los sistemas de Bacon y Descartes* y en *Filosofía de la imaginación,* esta postura encuentra sus claros antecedentes filosóficos en Bacon y Descartes.[26]

Baste aquí solamente su mención, como delimitación del terreno en que se ubica el problema general de la pregunta por la relación de la imagen con el pensamiento y sus funciones secretoras: la imaginación y el entendimiento.

[26] M.N. Lapoujade, *Los sistemas de Bacon y Descartes...,* cap. II: La crítica y el método, pp. 129-70. *Filosofía de la imaginación,* Cap. 1, III: La imaginación y la incipiente actitud crítica, pp.42-55, especialmente pp. 51-5.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Descartes, en la Regla VIII, afirma que el primer problema a plantear es precisamente el de "los límites del espíritu", o "los límites de la inteligencia humana". Una cita, elocuente por sí misma:

> Ahora bien, no hay nada más útil aquí que buscar qué es el conocimiento humano y hasta dónde se extiende.
>
> Por ello ahora reunimos estos problemas en una sola pregunta, y estimamos que ésta debe ser examinada la primera de todas a partir de las reglas enunciadas anteriormente; es lo que debe hacer una vez en la vida cualquiera que ame un poco la verdad […] Al contrario, nada me resulta más absurdo que discutir atrevidamente sobre los misterios de la naturaleza, sobre la influencia del cielo en nuestra tierra y sobre la predicción del futuro y otras cosas semejantes, como hace tanta gente, y de no haber buscado jamás, sin embargo, si la razón humana es capaz de descubrir tales cosas.[27]

En este contexto, voy a partir de un par de nociones obvias, de entendimiento e imaginación. El entendimiento entiende, piensa; es decir, conceptúa, juzga, reflexiona; busca aprehender y comprender reflexivamente (entender). La imaginación imagina, es decir, segrega imágenes, configuraciones, figuras, siluetas mentales de los objetos reales o ficticios, presentes o ausentes, presentes, pasados, futuros o utópicos, etc. A partir de allí, ambos van tejiendo actividades de menor o mayor complejidad, hasta las más complejas actividades del espíritu humano.[28] De estas definiciones básicamente claras surge un problema profundamente complejo:

¿Es posible el pensamiento sin imágenes?

Históricamente el debate ha arrojado diversas perspectivas entre los goznes de dos posturas extremas: las respuestas afirmativas y las negativas. Descartes es claro, terminante y consecuente en su respuesta afirmativa radical. Asume una respuesta afirmativa radical: es posible el pensa-

[27] Descartes, Règle VIII, p. 65.

[28] Remito al lector una vez más a mis libros y artículos, de una filosofía que vengo desarrollando desde los 80'.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

miento sin imágenes. Los pasajes expositivos son claros y reiterados. En *Los principios* afirma:

> La imaginación, el sentimiento y la voluntad dependen a tal grado de una cosa que piensa que no los podemos concebir sin ella. Pero, al contrario, podemos *concebir* el entendimiento sin figura y sin movimiento, y *la cosa que piensa sin imaginación o sin sentimiento*, y así lo demás.[29]

Una argumentación retomada por nuestro filósofo en múltiples ocasiones es la que se basa en la consideración de la "figura" de un *chiliogone,* es decir, la "figura" geométrica de mil lados.

Las comillas, claro está, obedecen a la concepción cartesiana de la imposibilidad de componer imaginariamente una figura de mil lados.[30]

Descartes distingue claramente la función del entendimiento, en cuanto intelección o concepción pura; respecto de la función de la imaginación, en cuanto creadora de "cuadros" mentales, de figuras, o por así decir, es la diseñadora de siluetas. En tal sentido, según Descartes el movimiento del entendimiento es hacia el espíritu, en tanto que el movimiento de la imaginación se engarza al cuerpo:

> Insisto […] en que esta virtud de imaginar que está en mí […] difiere del poder de concebir […] esta manera de pensar difiere solamente de la intelección pura en que el espíritu al concebir, se vuelve de alguna manera hacia sí mismo […] pero, al imaginar, se vuelve hacia el cuerpo, y considera cualquier cosa conforme a la idea que ha formado de sí mismo o que ha recibido de los sentidos.[31]

En suma, el *cogito* irrumpe en el espíritu, en la intuición de un instante, sin imágenes.[32] En su carta a Elisabeth, de 1643, Descartes propone

[29] Descartes, *op. cit., Les principes de la Philosophie,* Première Partie, 53, p. 595. Las itálicas son propias.

[30] En este punto de la reflexión, en torno al argumento del *chiliogone* sigo la *Méditation Sixième.* Cfr. además, *Réponses aux Premières Objection, de Caterus,* p. 353.

[31] Descartes, *op. cit., Méditations,* Méditation Sixième, p. 319.

[32] Cfr. las citas correspondientes a las notas 24 y 28.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

una formulación extremadamente clara y precisa del papel del entendimiento, la imaginación y los sentidos, cuando afirma:

> Primeramente, pues, establezco una gran diferencia entre estas tres especies de nociones en que el alma no concibe más que por medio del entendimiento puro; el cuerpo, es decir la extensión, las figuras y sus movimientos, pueden conocerse sólo por el entendimiento, pero mejor por el entendimiento ayudado por la imaginación; y, en fin, las cosas que pertenecen a la unión del alma y el cuerpo no se conocen más que oscuramente por el entendimiento solo, ni por el entendimiento ayudado por la imaginación; pero se conocen muy claramente por los sentidos.[33]

El pensar puede aprehenderse por el entendimiento puro, puede conocerse por pura intuición, pero de ahí no se infiere que se pueda prescindir de la imaginación, porque ella es necesariamente inherente al espíritu y, por ende, es esencial a la naturaleza humana como tal.

> Aquello que he dicho acerca de la imaginación es muy claro […] son dos cosas enteramente diferentes, pertenecer a mi esencia y pertenecer al conocimiento que tengo de mí mismo.[34]

En síntesis, en Descartes la imaginación es esencial a lo humano.[35] Dos consideraciones para concluir este parágrafo.

Primero, coincido con la concepción cartesiana de la imaginación en cuanto esencial a lo humano. Sin embargo, difiero en cuanto al papel primordial que, considero, debe atribuirse a la imaginación como signo fundamental, como una diferencia específica de lo humano.[36]

[33] Descartes, *op. cit., Lettres,* Lettre à Elisabeth du 28 juin 1643, p. 1158.

[34] Descartes, *op. cit.*, Cinquièmes Réponses, p. 483.

[35] Esta tesis tiene como fundamento la concepción cartesiana del hombre y del animal, el hombre-máquina, las metáforas del mecanismo de relojería (relación con Huygens) en la perfección del funcionamiento del cuerpo, las diferencias con el animal, sus divergencias con la concepción de Montaigne, todo lo cual evidentemente debe quedar fuera de los márgenes de este ensayo.

[36] M.N. Lapoujade, *Filosofía de la Imaginación,* cap. 3, V, La imaginación: definición del hombre, pp. 193-215.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Segundo, respecto de la respuesta a la pregunta: ¿es posible el pensamiento sin imágenes?, apartándome de la concepción cartesiana, asumo que, con base en la experiencia y en largos años de investigación, encuentro extremadamente difícil, si no imposible, recortar el uso puro del entendimiento, sin imágenes, y en general, aislado de recuerdos, perceptos, sentimientos, sensaciones físicas diversas, aunque ellas pasen a un segundo plano, puedan no ser pertinentes, y se tornen un halo de penumbra rodeando un trabajo llamado "puramente" racional. Considero este tipo de trabajo "primordialmente" racional, pero no "puramente" racional. Aun en matemáticas y en geometría, aún el *chiliogone* emerge de un fondo más o menos confuso e indistinto de imágenes en las que se engarza, ilustra, expresa, valora, resume, adorna, y quizás aun, participan en su constitución.

Las operaciones aritméticas, pongamos por caso, se realizan por razonamientos abstractos; sin embargo, apoyados sobre signos escritos, es decir, imágenes; o bien mentalmente realizadas por medio de signos-imágenes, ahora imaginados, es decir, trasladados a nivel mental como imágenes en el espíritu, de tal modo que constituyen imágenes de imágenes.

El pensamiento sin imágenes, absolutamente abstracto, es algo así como pensar el vacío. El vacío, la ausencia de un referente se presenta imaginariamente en alguna *forma.* Incluso en el caso de la imaginación en la espiritualidad de Ignacio de Loyola, cuyo papel es esencial, en sus más altos momentos de vivencia de Dios, se desvanecen las imágenes visuales para dar paso a la sonoridad: sonidos imaginarios son el último momento ante la inminencia de la presencia de Dios.

Por mi parte, no he encontrado ningún proceso psíquico, por alternantes que sean las funciones protagónicas, que actúe sólo, puro, aislado, sin tinte valorativo y aséptico del espíritu todo. En el teatro de la mente hay actores centrales y secundarios, siempre los mismos, alternando sus funciones. Nada de lo que allí ocurre aparece aislado del resto, se manifiesta como un tejido viviente.[37] Las funciones de la imaginación ponen

[37] En tal sentido, en el extremo puede ubicarse la actividad de la meditación budista. En ella, precisamente, se deja el pensar en estado de actividad fluyente, manteniendo en suspenso todo referente mental, o para decirlo con Husserl: todo *cogitatum.*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de manifiesto a la vez su unidad y su diversidad. La unidad de la operación, consiste en que ella es la fuerza cuya "materia" son las imágenes, realiza su trabajo con imágenes que ella segrega. La imaginación produce imágenes, que Descartes, en general, llama "figuras" o "cuadros" (*tableaux*). En Descartes prevalece la noción de imagen como silueta, por así decir, como un diseño mental visible. La diversidad radica en las múltiples y diferentes actividades que la imaginación puede desarrollar con imágenes que o bien recibe, o reproduce o crea, o transmite, o transforma en su configuración, o en ella se transmutan en su naturaleza.

La imaginación y los sentidos

Los sentidos

El papel de los sentidos en la filosofía cartesiana reviste una importancia trascendental, es una voz de alerta ante las lecturas distorsionantes de su pensamiento libre, traducidas a un ciego y dogmático racionalismo.[38] *La Dióptrica* se abre con la siguiente afirmación: "toda la conducta de nuestra vida depende de nuestros sentidos".[39]

En los límites de este ensayo baste con señalar tres aspectos fundamentales. Primero, el impacto de los datos sensoriales en los órganos corporales de los sentidos, constituyen en sentido literal *impresiones*. En este punto, todos quienes nos acercamos al pensamiento cartesiano caemos, seducidos, en el exquisito pasaje sobre el trozo de cera:

> Tomemos por ejemplo un trozo de cera que acaba de ser tomado de la colmena: aún no ha perdido la dulzura de la miel que contiene; todavía retiene algún aroma de las flores de donde fue sacado; su color, su figura, su tamaño son aparentes; es duro, frío; si se toca, si usted lo golpea, se percibe cierto sonido. En fin, todas las cosas que pueden hacernos conocer claramente un cuerpo se reencuentran en éste.

[38] He estudiado especialmente este problema en *Los sistemas de Bacon y Descartes,* cuyo subtítulo, *De la coincidencia de los opuestos,* da una pista de la tesis central.

[39] Descartes, *op. cit., La Dioptrique, Discours premier, De la Lumière*, p. 180.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> Pero he aquí que, mientras hablo, se le acerca al fuego: aquello que quedaba de sabor se exhala, el olor se desvanece, su color cambia, se pierde su figura, su tamaño aumenta; se vuelve líquido, se calienta, apenas se le puede tocar, y si alguien lo golpea, no devolverá sonido alguno.[40]

Ante todo importa percibir que en este pasaje, con un "estilo admirable" como lo subraya Paul Valéry, Descartes se prodiga en un modelo de belleza de la lengua francesa.[41]

Segundo, haciendo a un lado la seca discusión filosófica clásica de las cualidades primarias y secundarias, y todos los comentarios habituales; ubicados en el contexto de la filosofía de la imaginación, enfatizo muy especialmente otras líneas no tan explotadas de este admirable pasaje, las cuales, sin embargo, revisten una importancia fundamental para la comprensión cabal del pensamiento cartesiano.

Sentidos e imaginación

Descartes se pregunta de inmediato:

> ¿La misma cera permanece después de este cambio? […] Pero, *¿qué es, hablando propiamente, lo que imagino*, cuando yo la concibo de esta forma? […] Apartando todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos lo que resta. Ciertamente, no permanece nada, salvo cierta cosa de *extensión*, flexible, mudable.[42]

Este pasaje toca un tema central en Descartes: la relación entre imaginación y extensión. En la Regla XIV, entre otros lugares, reflexiona sobre el tema. Allí precisa que la extensión de los cuerpos se representa a la imaginación por figuras.[43]

> Por extensión entendemos todo aquello que tiene longitud, anchura y profundidad […] No hay necesidad, parece, de mayor explicación de

[40] Descartes, *op. cit., Méditations, Méditation Seconde,* pp. 279-80.
[41] Paul Valéry, *op. cit., Une vue de Descartes, Études philosophiques, Variété,* pp. 826-7.
[42] Descartes, *idem,* p. 280. Las itálicas son propias.
[43] Descartes, *op. cit., Règles pour la direction de l'esprit,* Règle XIV, p. 97.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> esta extensión, porque no hay nada que nuestra imaginación perciba más fácilmente.[44]

Así pues, la imaginación, función del espíritu, tiende el puente entre la sustancia pensante y la sustancia extensa; sus complejas y generalmente presentes actividades fungen como una suerte de vasos comunicantes entre las dos sustancias que componen el mundo cartesiano: pensamiento y extensión.

De ello puede inferirse una consecuencia igualmente crucial. En *Espacios imaginarios,* he señalado que la extensión espacial *real* de los cuerpos, se transmuta en extensión espacial imaginaria, la cual, sostengo, es indudablemente también, aunque de otro modo, *real*.

Es decir, en ese contexto hemos sostenido *la realidad de lo imaginario*.[45] El pensamiento de Descartes en este punto es extremadamente sutil. Ante todo, según nuestro autor, la imaginación hunde su actividad en la realidad de los cuerpos para emplazarla a nivel imaginario, siendo éste el ámbito en que la realidad es rescatada como tal. En este preciso sentido "podemos y debemos servirnos del socorro de la imaginación", la cual debe producir una imagen verdadera de la cosa.[46]

Después, es preciso acompañar a Descartes y dar un paso más. En este segundo momento, su pensamiento se profundiza y se vuelve completamente contemporáneo. Muestra que la diferencia entre real e imaginario es irrelevante en casos decisivos; entre ellos, en *la geometría*. Es preciso recuperar unos pasajes en que este enunciado radicalmente sutil, riguroso y actual es explícito. En la Regla XIV se explica:

> En efecto, es algo real la gravedad del cuerpo, la rapidez del movimiento o la división del siglo en años y días; pero no es algo real la división del día en horas y en minutos, etc. Y, sin embargo, todas estas cosas son equivalentes si se les considera sólo con respecto a la dimensión, como se

[44] *Idem*.

[45] M.N. Lapoujade, *Espacios imaginarios* (Compiladora), Primer coloquio internacional de Estética, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, Prólogo, pp. 7-13; Palabras de apertura, pp. 15-18.

[46] Descartes, *op. cit., Règles,* Règle XIV, p. 100.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> debe hacer aquí en las ciencias matemáticas, pues pertenece más bien a los físicos examinar si el fundamento es real.
>
> Esta consideración aproxima un gran día para la geometría […]
>
> Hace falta enfatizar, de pasada, que las tres dimensiones de un cuerpo, longitud, anchura, y profundidad, no difieren ente ellas más que por el nombre, puesto que nada impide que, en un sólido dado, no se elija la extensión que se quiera como la longitud, otra como anchura, etc. Y aunque estas tres dimensiones tuviesen sólo un fundamento real en toda cosa con extensión, en tanto que simplemente extensión, nosotros no las tomamos en consideración mayor que un infinito de otras cosas, que son imaginadas por el entendimiento o que son fundamento de otras cosas.[47]

Por mi parte, generalizando esta tesis, para asumirla como perspectiva filosófica central, la que he desarrollado larga y cuidadosamente en *La imaginación estética en la mirada de Vermeer,* considero que la geometría en general es un ámbito imaginario. La imaginación rige su construcción.[48]

En lo que respecta a las figuras, Descartes considera que es por ellas que es posible formar las ideas de todas las cosas. Por su parte, en la Regla XV, Descartes muestra con ejemplos de figuras en su texto cómo las imágenes producidas por la imaginación permiten trazar las figuras.[49]

La Regla XVI es un breviario del papel de la imaginación en la geometría cartesiana. El uso de la imaginación permite la simplificación de los trabajos de la geometría sustituyendo la construcción imaginaria de las *figuras* completas por *signos* muy cortos, para así ayudar a la memoria. Se trata de "introducir signos que se pueden imaginar como se quiera". Descartes en su geometría utiliza letras a,b,c para extensiones conocidas y A,B,C para las desconocidas. En síntesis, la geometría entera se despliega ante la imaginación para que ella guíe sus trabajos.[50]

En *La Dióptrica,* la imaginación continúa con su papel rector, ya sea en la concepción cartesiana de la luz, como en los temas centrales inherentes a ella: los procesos de refracción y de reflexión.

[47] Descartes, *idem,* p. 103.

[48] M.N. Lapoujade, *La imaginación estética en la mirada de Vermeer,* México, Editorial Herder, 2006, Segunda Parte, Pintura y Geometría, pp. 91-125.

[49] Descartes, *op. cit., Règles..., Règle V,* p. 106.

[50] *Idem,* Règle XVI, pp. 107-11.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Al respecto, me remito a *La imaginación estética en la mirada de Vermeer,* donde he desarrollado detenidamente el papel de la imaginación en la óptica, así como la concepción cartesiana de la luz, en relación con Huygens, y contemporáneamente, con Einstein.[51]

Tercero, para continuar con el último de los aspectos a considerar en lo que respecta al tema de los sentidos y la imaginación en el pensamiento de Descartes, es preciso subrayar que las impresiones son recibidas por los órganos corporales de los sentidos, es decir, son recibidas en el cuerpo. Así, el tema de las sensaciones y las imágenes que les son inherentes pone de manifiesto otro aspecto medular de la imaginación humana.

La imaginación y el cuerpo

En primer lugar, estamos ante un problema de una extrema complejidad en el pensamiento cartesiano. En segundo, por si esto fuera poco, se trata de un tema que forma parte de una temática que considero *aporética* en el pensamiento cartesiano: las relaciones alma-cuerpo.[52]

Maurice Merleau-Ponty desarrolla el tema en profundidad. En su magistral estudio sobre *El ojo y el espíritu*, las referencias a Descartes son fundamentales porque muestra que la relación entre alma y cuerpo en el pensamiento cartesiano es vivida como una intensa intimidad. De acuerdo con Descartes, para el alma:

> es lugar del cuerpo que llama "suyo", es un lugar que ella habita. El cuerpo que ella anima no es, para ella, un objeto entre objetos […] El cuerpo es para el alma su espacio natal y la matriz de todo espacio existente.[53]

En tercer lugar y última instancia, creo que la expresión "aporética" resulta muy pobre, pues se trata de un asunto mucho más radical, es una cuestión en la cual la especie humana alcanza el límite del misterio.

[51] M.N.Lapoujade, *La imaginación estética en la mirada de Vermeer,* Segunda Parte, La pintura y la luz: en la frontera entre la geometría y la óptica, pp. 129-35.

[52] M.N. Lapoujade, *Filosofía de la imaginación,* cap. 1, Diacronía, pp. 53-4.

[53] Maurice Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit,* 1964, Paris, Gallimard, Folio-Essais, III, pp. 53-4.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Ni la filosofía cartesiana ni ninguna otra antes o después ha encontrado la solución de este enigma. Vivimos envueltos en el misterio y el misterio anida también en el fondo último de la intimidad.[54] Los sentidos, funciones del cuerpo, operan como receptores de los impactos de los objetos exteriores, tal como la cera recibe la figura de un sello. Descartes precisa que no se trata de una analogía, sino que son procesos de la misma índole: el cuerpo que siente es modificado por el objeto. Se trata de un proceso primeramente fisiológico:

> Lo mismo para los otros sentidos: la primera parte opaca del ojo recibe así la figura que imprime en ella la luz coloreada de distinta manera, y la primera membrana de las orejas, nariz y lengua, impenetrable al objeto, recibe también una nueva especie de sonido, de olor y de sabor.[55]

Las impresiones sensoriales son figuras, es decir, imágenes.[56] Las imágenes son transportadas a otra parte del cuerpo llamado "sentido común", función del cerebro, concretamente la glándula pineal (hipófisis). El cerebro, a través de la glándula pineal (la hipófisis) toma el relevo e imprime la imagen en la imaginación corporal, de modo que se produce una transmisión corpórea de la imagen.[57]

En nuestro siglo, Paul Chauchard despliega desde la neurofisiología actual lo que la genialidad de Descartes concibió claramente *avant la lettre.* Chauchard subraya el papel crucial de la relación imaginación-cerebro. Me limito a citar unas líneas de suma pertinencia:

> Lo imaginario, al ser *imagen cerebral,* tiene la existencia activa de un proceso psicoquímico cerebral que transtorna el funcionamiento cerebral y, por los centros de la base, todo el equilibrio visceral.

[54] M.N. Lapoujade, *El misterio construido,* julio 1994, San José, Costa Rica, *Revista de la Universidad de Costa Rica.* vol. XXXII. núm. 77, pp. 103-7, y/o *El misterio construido, Relaciones,* núm. 125, octubre 1994, Montevideo, pp. 9-10.

[55] *Idem,* p. 76.

[56] Obviamente no es posible desarrollar aquí este aspecto del tema.

[57] Para el análisis de las relaciones de la imagen y el cerebro, es imprescindible revisar los aportes de la neurofisiología actual. En particular, señalo la importancia de las investigaciones de Paul Chauchard, entre las que una muestra muy significativa se encuentra en su ensayo "La realización corporal de la persona", incluido en *El zen y el cerebro,* de Taisen Deshimaru y Paul Chauchard, Barcelona, Editorial Kairos, 2001. Cfr. especialmente cap. VI, "La sabia imaginación de lo verdadero".

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> ¿Eliminar lo imaginario? Imposible. Y si tratamos de hacerlo, se crea una incoercible *necesidad de imaginación.*

Después de una explicación precisa, concluye:

> Por lo tanto, *cualquier actividad cerebral es una imaginación,* lo que cambia totalmente nuestra perspectiva sobre esta función. En nuestro cerebro brota sin cesar un torrente de imágenes en la intuición y es la riqueza de esta imaginación la que da valor no solamente al artista, sino también al científico.[58]

Sin embargo, en lo más sutil de este proceso, en algún momento la imagen corporal y cerebral deviene imagen mental, espiritual, transmutación del cuerpo en alma, del cerebro en espíritu, que sigue siendo aún hoy tan aporético como en la época de Descartes y su sistema. De acuerdo, una vez más con Paul Valéry, concluyo:

> El problema permanece, establecido con mucho mayor precisión, pero permanece al fin. En cuanto a las relaciones del organismo con los "hechos de conciencia" o con la sensibilidad subjetiva, nada nuevo desde 1650.[59]

Concluimos la teoría de la imaginación en Descartes, con un pasaje delicioso, en el que nuestro filósofo, cansado de la prudencia, nos muestra su espíritu mordaz y el sarcasmo lúcido de su humor:

> Lo que he dicho acerca de la imaginación es muy claro si se mira y se toma conciencia, pero no es una maravilla si parece confundir a aquellos que no meditan jamás y que no hacen alguna reflexión sobre lo que piensan.[60]

Para su genio, la imaginación no solamente es una teoría inserta en su sistema teórico total, sino que, además, la imaginación vivida es medular al Descartes hombre y se derrama en la intimidad de su filosofía autobiográfica inaudita.

[58] Paul Chauchard, *op. cit.,* pp. 146-7.
[59] Paul Valéry, *op. cit., Une vue de Descartes, Problèmes Philosophiques, Variété,* p. 833.
[60] Descartes, *op. cit., Cinquièmes Réponses,* p. 483.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La imaginación vivida

La imaginación diurna en Descartes

Evocamos un pasaje autobiográfico, extraído de una carta a Elisabeth del 28 de junio de 1643.

> Y puedo decir, con verdad, que la principal regla que he observado siempre en mis estudios, y la que creo que me ha servido más para adquirir algún conocimiento, ha sido que no he empleado jamás más que un par de horas*, por día*, a los pensamientos que ocupan la imaginación, y pocas horas más, *por año*, a aquellos que ocupan sólo al entendimiento, y que he utilizado el resto de mi tiempo al relajamiento de los sentidos y al reposo del espíritu; así mismo, cuento, entre los ejercicios de la imaginación, a todas las conversaciones serias y a todo lo que demanda atención. Es lo que ha hecho que me retire al campo.[61]

Este pasaje contiene datos preciosos. Ante todo, hablar de autobiografía en Descartes son palabras mayores. Obsérvese el papel central de la imaginación en su vida de sabio, en la búsqueda del conocimiento. La importancia del descanso de los sentidos y el reposo del espíritu. Descanso y reposo. El retiro a los campos, eso habla de la necesidad del silencio y de la soledad. Por ahora retengamos estos cuatro datos.

La imaginación nocturna

La determinación completa del ser humano exige observar, además, los trabajos nocturnos de la imaginación y, por desconcertante que pueda parecer, el lado de la imaginación nocturna fue decisiva en el Descartes pensador. En este instante de nuestra reflexión es preciso aguzar el oído porque la revelación súbita de la ciencia universal, la necesidad del método para alcanzar la Verdad, el sí y el no, y en última instancia, el trofeo del *cogito* allí escondido aún, se hace patente a Descartes

[61] Descartes, *op. cit., Lettre à Elisabeth,* Egmond-du-Hoef, 28 juin 1643, p. 1159.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

durante la noche del 10 al 11 de noviembre de 1619 en tres sueños. Los sueños:

> No obstante, debo considerar aquí que soy hombre y, por consecuencia, acostumbro dormir y representarme en mis sueños las mismas cosas, o algunas veces menos verosímiles, que aquellas insensatas, cuando velan.
>
> Me parece bien, en el presente, no mirar este papel con ojos somnolientos; que es con designio y propósito deliberado que extiendo esta mano, y que la siento: lo que llega en el sueño no parece más claro ni distinto que los demás. Pero al pensar cuidadosamente, vuelvo a recordar haberme equivocado de pronto, mientras dormía, por ilusiones semejantes y, deteniéndome en este pensamiento, veo de manera manifiesta que no existen indicios concluyentes, ni marcas lo suficientemente ciertas por donde sea posible distinguir netamente la vigilia del sueño, que estoy por completo atónito.[62]

En la oscuridad de la noche irrumpe la luz diurna del camino de la verdad.

Las imágenes oníricas le sitúan ante su primera evidencia, es decir, esa visión que se impone a su espíritu con absoluta necesidad. De esta manera, puede afirmarse que la imaginación cartesiana de vigilia culmina en la imaginación onírica, es decir, en la inmediatez de las imágenes: inconsciente y dormido recibe la "revelación" de la verdad filosófica central.

La imaginación poética

Descartes, el prudente hombre de mundo, el viajero infatigable, el humanista a quien "nada de lo humano le es ajeno" (Terencio), en su juventud plasma en sus *Cogitationes privatae* esa certidumbre reveladora.

> De la misma manera que la imaginación se sirve de figuras para representarse los cuerpos, así el entendimiento se sirve de cuerpos que caen sobre nuestros sentidos para figurar las cosas espirituales, como el viento y la

[62] Descartes, *Méditations,* Première Méditation, pp. 268, 269.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> luz: de lo que se sigue que, practicando una filosofía más noble, podemos, por el conocimiento, llevar nuestro espíritu hacia las alturas. Podría asombrar que los pensamientos profundos se encuentren en los escritos de los poetas más que en los de los filósofos. La razón es que los poetas escriben por medio del entusiasmo y de la fuerza de la imaginación: hay en nosotros semillas de ciencia, como en el sílex, que los filósofos tiran de día por medio de la razón y que los poetas, por medio de la imaginación, hacen brotar y brillar mejor.[63]

Criterio metafórico de verdad

Visión y evidencia, acto de la mirada indubitable, requieren de lo visto. Y lo visto son formas, configuraciones, lo cual es otra manera de decir *imágenes*. Su criterio visual de verdad, es lo claro y lo distinto, lo cual es una evidencia, es decir, un acto de ver.

La aprehensión se da en una *intuición*, palabra que significa un movimiento inmediato de visión.[64] ¿De ver qué? Visión de la verdad apodíctica de *la luz*, óptica y metáfora capital en el sistema cartesiano, eco de esa metáfora crucial en historia de la humanidad.

Transgresión del *cogito*

Descartes, erguido sobre la roca del *cogito,* alcanza a vislumbrar que el ensimismamiento del *cogito* del hombre de vigilia, despierto, racional, sano, consciente y culto no basta para bañar de luz a la humanidad. Así, en su autobiografía intelectual llamada *Discurso del método* leemos:

> Pero tan pronto hube adquirido nociones generales de física y comenzando a ponerlas a prueba en varias dificultades particulares, noté cuán lejos pueden llevarnos y cuán diferentes son los principios que se han usado

[63] Descartes, *Cogitationes privatae,* citado por Samuel S de Sacy, *op. cit.*, p. 69.

[64] He enfocado este tema en *El ojo y el oído o una historia estética de la filosofía,* agosto 1990, México, Revista *Plural* Excélsior, núm. 227, pp. 27-32. *Id.,* Montevideo, Revista *Graffiti*, año 4, núm. 30, Junio 1993, pp. 16-22.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> hasta ahora; creí que conservarlas ocultas era grandísimo pecado, que infringía la ley que nos obliga a procurar el bien general de todos los hombres, en cuanto esté en nuestro poder. Pues esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida y que, en lugar de la filosofía especulativa, enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo, en todos los usos a los que sean propias y, de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza.[65]

De esta manera, Bacon y Descartes se reencuentran, una vez más, con pasajes exactamente simétricos. Este pasaje es altamente significativo del encuentro de dos espíritus en el punto de partida de sus sistemas, en la subjetividad purificada de errores, prejuicios, etc., y en una generosa finalidad, porque sus miras están puestas en el mejoramiento de la humanidad toda.

Conclusión

Gaston Bachelard afirma sabiamente:

> La filosofía tradicional se ocupa comúnmente del hombre que piensa, como si el hombre encontrara toda su substancia, todo su ser en el pensamiento […] La filosofía olvida muy seguido que, antes del pensamiento, está el sueño, que antes de las ideas claras y estables están las imágenes que brillan y que pasan. Tomado en su integralidad, el hombre es un ser que no solamente piensa, sino que en principio imagina; un ser que, despierto, es asaltado por un mundo de imágenes precisas y que, dormido, sueña dentro de una penumbra donde se mueven formas inacabadas, formas que se desplazan sin leyes, formas que se deforman sin fin.[66]

[65] René Descartes, *Discours de la Méthode,* 1961, Paris, Vrin, Sexta Parte, pp. 121-22.
[66] Gaston Bachelard, *Causeries,* 2005, Genova, Editorial Il melangolo, Edición bilingüe, p. 90.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Y, precisamente, nuestra reflexión nos lleva a concluir que Descartes se sale de la filosofía tradicional para encarnar este modelo del filósofo contemporáneo. La filosofía de Descartes nace del filósofo que ha sabido escuchar su voz interior. Escuchar su voz interior le ha llevado a habitar la escucha del silencio musical de los campos; a vivir el silencio de la soledad atenta; a recoger los frutos de la lentitud del reposo. Allí en la libertad íntima de ese cielo sereno irrumpe con la fuerza del relámpago la experiencia radical, la intuición del *cogito* que se vive con la intensidad inusitada del instante.

Es el acto repentino de ver la luz que brota en un instante.

En ese mismo rincón luminoso del espíritu, Descartes maduro, encuentra que ese minúsculo ser instantáneo de luz transgrede su propio límite, deja su ensimismamiento y sale de sí. En ese mismo rincón luminoso del espíritu el hombre se descubre en su hábitat natural, en el paisaje que lo constituye. Y así, entre los cuatro elementos, fuego, agua, aire, tierra, entre los astros y los cielos, llega a ser el que es: un ser cósmico.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO DE KARL MARX EN AMÉRICA LATINA

*Jaime Massardo**

RESUMEN: El autor ofrece una breve recapitulación de la lectura de los trabajos de Karl Marx en América latina. Marx ha estado presente en la discusión académica, tanto en la Historia como en las Ciencias Sociales, pero también en la orientación de la vida política en su conjunto, inspirando diversas corrientes teóricas y políticas que corresponden a la historia de las formas concretas en que determinadas fuerzas sociales en nuestro continente han hecho su encuentro con Marx. Se trata del estudio de procesos que reclaman la necesidad de establecer una clara distinción entre las condiciones de producción y las circunstancias de la recepción de la obra de Marx; de otra manera, entre un "borrador" y una "traducción".

ABSTRACT: The author gives a brief summary of the interpretation of Karl Marx's works in Latin America. Marx has been present in academic discussions, not only in History and Social Sciences, but also in the orientation of political life, inspiring those theoretical and political trends that can be identified as the way social groups in America have approached Marx. It is the study of processes manifesting the need to establish a clear distinction between conditions of production and the circumstances surrounding Marx's interpretation; that is, between a "draft" and a "translation."

PALABRAS CLAVE: América Latina, cultura política, marxismo, metodología, recepción.
KEYWORDS: Latin America, political culture, Marxism, methodology, reception.

RECEPCIÓN: 15 de julio de 2009.
APROBACIÓN: 19 de noviembre de 2009.

* Universidad de Valparaíso, Chile.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO DE KARL MARX EN AMÉRICA LATINA

Siamo noi marxisti? Esistono marxisti?
Buaggine, tu sola sei immortale.
Antonio Gramsci

En las líneas que siguen nos proponemos anotar, a manera de una breve recapitulación, telegráficamente, algunas observaciones relacionadas con determinados problemas metodológicos que, desde fines del siglo XIX hasta el presente, ofrece la recepción del pensamiento de Karl Marx en nuestro continente. Una recapitulación de esta naturaleza debería comenzar por subrayar el carácter particularmente fragmentario con el que se publica la obra de Marx, producida entre las vicisitudes de la lucha social y del exilio, en circunstancias en las que no se puede contar siempre con una empresa editorial dispuesta a hacerse cargo de trabajos que se consideran "subversivos" o "peligrosos".[1] De Colonia a París; de París a Bruselas; de Bruselas, otra vez a París; de París, nuevamente a Colonia; de Colonia, una vez más a París y de París a Londres, los textos de Marx fueron publicándose conforme las circunstancias lo permitieron y la mayor parte después de su muerte. "Yo mismo carezco de una recopilación de mis trabajos, los que fueron escritos en diferentes idiomas e impresos en diferentes lugares", irá a decir el propio Marx en octubre de 1868, en carta a Nikolái Frántsevich Danielson, traductor al ruso de *Das Kapital*.[2]

[1] Cfr., Franz Mehring, *Carlos Marx*, *historia de su vida*, 1966, La Habana, Edición Revolucionaria, traducción de Wenceslao Roces.

[2] Carta de Marx a Danielson, Londres, 7 de octubre de 1868, en *Karl Marx*, *Nikolâi F. Danielson*, *Friedrich Engels*, *correspondencia 1868-1895*, 1981, México, Siglo XXI editores, compilación y presentación a cargo de José Aricó, p. 3.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

No se trataba de ninguna exageración. *De la crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, es descubierto en 1927; los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y el texto íntegro de la *Ideología alemana*, son exhumados en 1932,[3] mientras los azares de la circulación de los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* los *Grundrisse*, redactados en 1857-1858, "la única obra de economía política verdaderamente completa que Marx escribió",[4] debería todavía esperar a ser publicada por primera vez en 1939-1941, mostrando quizás mejor que ningún otro trabajo de Marx las lagunas en el conocimiento de su obra que ha arrastrado la cultura vinculada al movimiento obrero. Y puede recordarse aquí la pertinencia de la observación que Antonio Labriola desliza en sus cartas a Georges Sorel, en el sentido de que "leer todos los escritos de los fundadores del socialismo científico ha resultado hasta ahora un privilegio de iniciados".[5] Si en la Europa de fines del *ottocento* leer "todos los escritos de los fundadores del socialismo científico" en su lengua –subrayémoslo– podía considerarse un "privilegio de iniciados", no es difícil imaginar que las dificultades que implicaba el acceso a la obra de Marx para los intelectuales vinculados a las organizaciones de los trabajadores en la América latina eran bastante mayores. Este carácter fragmentario de la obra marxiana va a incidir directamente en su circulación y –cuestión que se revelará en definitiva fundamental–, en las claves de lectura con que se organiza su interpretación.

Las primeras referencia de la obra de Marx llegan a la América Latina con los bagajes de los exiliados de la Asociación Internacional de Trabajadores que vienen de Europa tras la ola represiva que suscita la derrota de la *Commune*.[6] Es importante, sin embargo, retener que durante aquellos

[3] Véase al respecto el prólogo de Wenceslao Roces a *Marx*, *escritos de juventud*, 1987, México, Fondo de Cultura Económica, pp. VII-XXVI.

[4] Martín Nicolaus, "El Marx desconocido", estudio introductivo a Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (*borrador*), *1857-1858*, 1972, Buenos Aires, Siglo XXI editores, p. XIV.

[5] Antonio Labriola, "Discorrendo di socialismo e di filosofia", en *Antonio Labriola*, *Scritti filosofici e politici*, 1973, Torino, Einaudi, a cura di Franco Sbarbari, vol. II, p. 668.

[6] "Auguste Monnot, Emilee Faesch y otros, fundaron el 28 de enero de 1872, la primera sección (francesa) de la Internacional en Argentina […] Poco después de la sección francesa se fundaron en Buenos Aires otras dos: una italiana y otra española", en Karl Marx, Friedrich

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

años y hasta pasado el cruce de siglos, Marx no constituía una referencia central del pensamiento crítico, sino que era "uno de tantos dentro de una vasta pléyade de reformadores sociales que las deficientes ediciones españolas traducían mal del francés, mientras que en la publicidad de la época eran mucho más citados Louis Blanc, Elisée Reclus, Enrico Malatesta, Proudhon, Bakunin, Achiles Loria, Enrico Ferri, Louise Michel".[7] Será solamente a partir del cruce de siglos, y más exactamente desde los primeros años del siglo XX, que su figura comienza a aparecer con mayor nitidez entre la literatura crítica, cuando, acuñada por la Internacional socialista, circula incipientemente la noción de "marxismo" –fórmula con la cual el propio Marx nunca se mostró muy de acuerdo ("je ne suis pas marxiste" dijo alguna vez a su yerno, Paul Lafargue)–,[8] propiciando implícitamente una cierta forma de recepción de la obra de Marx, circunstancia que obliga a la investigación a establecer *ab initio* una distinción histórica y conceptual entre Marx y el marxismo.[9]

La lectura de Marx que establece la Internacional socialista tendrá importantes consecuencias para la recepción del pensamiento de Marx en América Latina. Fundada en julio de 1889 y dirigida en la práctica por los socialistas alemanes, los que, en la lucha contra Otto Bismarck habían logrado un importante nivel de legitimación al interior del movimiento obrero europeo,[10] la Internacional socialista va a ir construyendo una lectura de Marx tributaria del clima cultural fuertemente

---

Engels, *Materiales para la historia de América latina*, 1975, México, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 30, pp. 320-1. A todas luces, un estudio pormenorizado de la recepción del marxismo atendiendo a demarcaciones por regiones, países, ciudades u otras delimitaciones geográficas y culturales, es un trabajo que resta todavía por hacer. Puede, con todo mostrarse, a través de diversas fuentes, que a partir de los años 1880 circulan en varias ciudades latinoamericanas el *Manifiesto comunista*, *Miseria de la filosofía* y *La guerra civil en Francia*. La primera traducción castellana de *Das Kapital* pertenece a Juan Bautista Justo y aparece en Madrid, en la Imprenta F. Cao y D. De Val, en 1898.

[7] José Aricó, "Il marxismo latinoamericano negli anni della III Internazionale", en *Storia del marxismo*, 1981, Torino, Giulio Einaudi, vol. III (2), p. 1018.

[8] Cfr., Carta de Engels a Conrad Schmidt, Londres, 5 de agosto de 1890, en *Correspondencia*, 1972, Buenos Aires, Cartago, p. 392.

[9] Cfr., Georges Haupt, "Marx y marxismo", en *Historia del marxismo*, 1980, Barcelona, Bruguera, traducción de Joseph M. Colomer, vol. II, pp. 197-233.

[10] Cfr., Franz Mehring, *Storia della socialdemocrazia tedesca*, 1961, Roma, Editori Reuniti.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

positivista, dominante durante la segunda parte del siglo XIX y hasta la primera guerra mundial; clima optimista que conllevaba una irrestricta confianza en los avances de las ciencias naturales, pensadas como la "ciencia" por excelencia –Charles Darwin publica de *On the Origin of Species* en noviembre de 1859–,[11] dando forma a una suerte de ideología de la ciencia y del progreso, donde el socialismo era pensado como el resultado de una evolución social "natural".[12] Las contradicciones internas del modo de producción capitalista y sus crisis periódicas provocarían su derrumbe inevitable, e inevitable también sería entonces la instauración del socialismo.[13] Para la Internacional socialista, tal como lo será más tarde para la Internacional comunista y para la experiencia de construcción del socialismo de Estado, el socialismo sería, ante todo, *un problema vinculado al desarrollo de las fuerzas productivas*.[14] En esta concepción, el progreso era sinónimo de desarrollo; el desarrollo, de industrialización; y la industrialización, de crecimiento de la clase obrera y de su centralidad al interior del modo de producción capitalista; centralidad evidente si nos ubicamos en el grado de abstracción

[11] Debe retenerse aquí que la noción de ciencia, en el paso de los escritos en alemán a las lenguas latinas, ha generado un importante *quid pro quo*: "las acepciones de *ciencia* son bastante diferentes en francés y en alemán, la *Wissenschaft* es más vasta que la *science* (heredera del *epistéme* griego), pues connota no sólo los sistemas de conocimiento o las disciplinas clasificadas como las matemáticas, la física o la biología o incluso las ciencias humanas; la *Wissenschaft* expresa de la misma manera el sentido del saber, del conocimiento generalmente tomado del método o de la enseñanza (por ejemplo, *Literaturwissenschaftler*)", *Dictionnaire Critique du Marxisme*, 1985, segunda edición, Paris, Puf, p. 1030.

[12] "De la misma manera que Darwin ha descubierto la ley del desarrollo de la naturaleza –dice Engels en el momento del entierro de Marx–, Marx ha descubierto la ley del desarrollo de la historia humana", Karl Marx, Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, Moscú, Progreso, s.f., t. III, p. 171. Marx, sin embargo, presentaba una perspectiva distinta sobre el tema. "El libro de Darwin es muy importante y me sirve de base en ciencias naturales para la lucha de clases en la historia […] no sólo se da aquí por primera vez el golpe de gracia a la teleología en las ciencias naturales, sino que también se explica empíricamente su significado racional", Carta de Marx a Lassalle, Londres, 16 de enero de 1861, en *Correspondencia*, *op. cit.*, p. 113.

[13] Para un examen de la teoría del derrumbe (*Zusammenbruchstheorie*), cfr., Lucio Coletti, *Il futuro del capitalismo*, *crollo o sviluppo*, Roma/Bari, Laterza figli, 1970; traducción castellana: *El marxismo y el derrumbe del capitalismo*, 1978, México, Siglo XXI editores.

[14] Cfr., Georges Haupt, *L'Internazionale socialista della Comuna a Lenin*, 1978, Torino, Einaudi.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de *Das Kapital*, pero que se transforma en una referencia plena de mediaciones cuando trabajamos en la complejidad y en el grado de concreción de la articulación, y a veces de la yuxtaposición, de las formas productivas existentes en América Latina.[15]

De la traducción de escritos socialistas del alemán al francés había surgido el "*guesdisme*" –llamado así por Jules Guesde, su principal dirigente, el cual, si creemos en la apreciación de Franz Mehring, "no se distinguía precisamente por la claridad teórica"–,[16] que bajo la misma orientación de los socialistas alemanes daba vida en aquellos años al *Parti Ouvrier Français*–, que hablará, por ejemplo –y los ejemplos son muchos–, de "materialismo económico" (*matérialisme économique*) y que muestra bien cómo se va acuñando, en la visión del mundo de un segmento del movimiento obrero internacional, una lectura que ve en las condiciones económicas una suerte de "dios oculto" que desencadenaría por su propia fuerza la revolución proletaria.[17] El efecto teórico de esta "superstición economicista",[18] se expresa prácticamente en la proliferación de análisis donde la economía juega un papel absolutizante, por medio de la cual, en forma mecánica, las *élites* obreras "*guesdistes*" leyeron otras esferas de la vida social y se representaron la *praxis* política como una suerte de derivado de las necesidades económicas. Las fuentes "*guesdistes*" serán traducidas luego del francés al castellano por José Mesa, militante del Partido Socialista Obrero Español, exiliado en París y publicadas en Madrid en *El Socialista*, dirigido por Pablo Iglesias. Favorecidas por la lengua, se deslizarán hacia nuestro continente conjuntamente con la literatura que alimentaba a los grupos libertarios a través de los bagajes de la migración.

[15] "No hay, en los textos de Marx –escribe Cardoso–, una verdadera teoría de los modos de producción coloniales", Ciro F. S. Cardoso, "Sobre los modos de producción coloniales en América latina", en V. A., *Modos de producción en América Latina*, 1973, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 40, Buenos Aires, p. 135.

[16] Franz Mehring, *Carlos Marx*, *historia de su vida*, *op. cit.*, p. 506.

[17] Cfr., Paul Lafargue y Jules Guesde, *Programme du Parti ouvrier français, Son histoire, ses considérants, ses articles*, signé a la Prison de Sainte-Pélagie le 22 de octobre de 1883, Publié a Paris, s. d.

[18] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, 1975, Torino, Einaudi, edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, p. 1595.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

En América Latina será el Partido Socialista Argentino el que mantenga vínculos más estrechos con la Internacional socialista, en la cual sus delegados estarán tempranamente presentes a través de algunos intelectuales vinculados a las tradiciones socialistas, como Juan Bautista Justo y Germán Ave Lallemant.[19] Ya desde comienzos de 1896, Justo se abona a la *Die Neue Zeit*, revista teórica central de los socialistas alemanes, de la cual va a tomar y a traducir una serie de artículos que serán publicados en *La Vanguardia* de Buenos Aires, periódico que él mismo había fundado durante ese año, difundiendo el marxismo de la Internacional socialista en los medios obreros argentinos y, por medio de éste, de otros países latinoamericanos.[20] A partir de 1901 y hasta 1914, el Partido Socialista Argentino tendrá un sitio permanente en Bruselas, en el *Bureau Socialiste International*.

Serán estas claves de lectura las que, atravesando el Atlántico, van contribuyendo a formar la visión del mundo de las *élites* de las nacientes organizaciones de trabajadores latinoamericanos, dándole forma a concepciones teóricas y programáticas que, privilegiando el papel de los sectores antagónicos al interior del modo de producción capitalista, van a mostrar grandes insuficiencias para captar la historicidad y, por tanto, las particularidades de la formación económico-social sobre la cual se proponen actuar, marginando de su convocatoria, por ejemplo, a los trabajadores de la tierra, que junto a los mineros, constituían la mayoría de quienes en América Latina generaban excedente. Serán estas claves de lectura las que posibilitarán el "olvido" de un proceso de la importancia y de la dimensión social de la Revolución Mexicana que permaneció ausente del debate de la Internacional socialista, donde tanto en sus congresos como en su literatura, prácticamente no se encuentran referencias a aquel proceso que, sin embargo fue, *bel et bien,* el primer movimiento revolucionario de masas en América Latina. *Lapsus* revelador –anotémoslo– de estructuras más profundas adheridas a una "doctri-

[19] Cfr., Germán Ave Lallemant, *La clase obrera y el nacimiento del marxismo en Argentina*, 1974, Buenos Aires, El Ateneo.

[20] Cfr., Javier Franze, *El concepto de política en Juan Bautista Justo*, 1993, Buenos Aires, Centro de América Latina, 2 vols.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

na" que muestra toda una manera de concebir la revolución. "El análisis socialista –escribe José Aricó– tendía a sobrevalorar la acción de los agentes sociales 'modernos': el proletariado, el pequeño propietario o la burguesía liberal, mientras que lo que caracterizaba a la revolución mexicana era el hecho de ser esencialmente un gran movimiento campesino en el que la estructura 'moderna' se revelaba extraordinariamente frágil y limitada".[21]

Esta lectura de la obra de Marx que realiza la Internacional socialista encuentra sus mejores momentos desde los últimos años del siglo XIX hasta comienzos de la Primera guerra mundial, configurando al interior del movimiento obrero una tradición marxista de raíces fuertemente positivistas y, para ir rápido, evolucionistas, economicistas, teleológicas y cientistas, abonando el camino a otros autores también positivistas y estructuralistas más tarde en boga, de los cuales el representante más augusto durante los años sesenta es seguramente Louis Althusser, cuya presencia en América Latina se debe, en gran parte, a la labor de Marta Harnecker.[22] Pasado este período, el socialismo latinoamericano buscará incorporarse al sistema dominante, transformándose en algunas situaciones en su mejor puntal.

Un nuevo referente desde el punto de vista de la lectura de la obra de Marx en América Latina se establece con la Revolución de octubre. Segmentos importantes de trabajadores latinoamericanos ven en el socialismo ruso y en la Internacional comunista, fundada en abril de 1919, una salida social, política, económica, existencial, a la inmensa crisis de posguerra y a la frustración política por la traición al internacionalismo de los socialistas alemanes que contribuye al estallido de ésta. Entre 1919 y 1921, inspirados por la experiencia soviética y empujados por la crisis del modelo primario-exportador, y en términos

[21] José Aricó, "Il marxismo latinoamericano", en *Storia del marxismo*, *op. cit.*, vol. III (2), p. 1019.

[22] La convicción positivista de Althousser es indiscutible. "Auguste Comte –escribe éste– es el solo espíritu digno de interés que la Francia ha producido después de la revolución de 1789", Louis Althusser, prefacio a *Pour Marx*, Paris, Maspero, p. 16. Para una mirada retrospectiva y una autoevolución de su trabajo, cfr. Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 1994, Paris, Stock/Imec.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

más generales por la del conjunto de la dominación oligárquica, estallan un conjunto de huelgas en todo el continente, mientras grupos de obreros abandonan los partidos socialistas para constituir secciones de la Internacional comunista.[23] En noviembre de ese mismo año, se funda el Partido Comunista de México, y a fines de 1920 diversos grupos del Partido Socialista de Uruguay forman el Partido Comunista. En Argentina, donde en 1918 había surgido el Partido Socialista Internacional, nace en enero de 1921 el Partido Comunista Argentino. En enero de 1922, en Chile, el Partido Obrero Socialista fundado en junio de 1912 por Luis Emilio Recabarren se transforma en Partido Comunista de Chile. Tres meses después, a continuación de un largo proceso, se funda el Partido Comunista de Brasil, a la cabeza del cual se encuentra el ex-libertario Astrojildo Pareira. En 1925, con la participación de Julio Antonio Mella, se funda el Partido Comunista de Cuba. A partir de 1920 en Bolivia, y de 1922 en Colombia, y de 1925 en Ecuador, van a actuar núcleos comunistas. En mayo de 1930, el Partido Socialista del Perú se transforma en Partido Comunista, un mes después de la muerte de José Carlos Mariátegui, su fundador y como escribe Antonio Melis, "tal vez el mayor intelectual latinoamericano de nuestro siglo".[24]

Mientras se formaban estas nuevas organizaciones, el escenario mundial iba mutando de una manera importante. En la concepción del grupo dirigente bolchevique, la revolución rusa sólo era sostenible como un momento de la revolución mundial que debía sumar al Occidente industrializado (en particular Alemania) y la Rusia agrícola, productora, hasta la guerra, de la cuarta parte del grano del planeta. Como recuerda Giuliano Procacci, "Lenin estaba convencido, incluso, de que de no realizarse esta expectativa, los propios bolcheviques no tendrían ninguna posibilidad de mantenerse en el poder".[25] El fracaso de la revolución

[23] Cfr., "Aux ouvriers et paysans de l'Amérique du Sud", en *La Correspondance internationale*, année III, núm. 5, 19 janvier 1923, pp. 18-9.

[24] Antonio Melis, "J.C. Mariátegui, primer marxista de América", ("J.C. Mariátegui, primo marxista d'America", en *Critica marxista*, núm. 2, Roma, marzo-abril, 1967, pp. 132-57), en V. A., *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, 1980, México, Cuadernos de Pasado y Presente, segunda edición, selección y prólogo de José Aricó, núm. 60, p. 201.

[25] Giuliano Procacci, *Historia general del siglo XX* (*Storia del XX secolo*, Roma, 2000), Barcelona, Crítica, 2001, p. 20.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

en Alemania y la recuperación del capitalismo que, reagrupándose bajo la iniciativa norteamericana, parecía alcanzar un nuevo momento de "estabilidad relativa" –como se decía entonces–, va a aislar la lucha que iniciaba el movimiento comunista, frustrando sus expectativas. La revolución mundial parecía alejarse así del horizonte político de los bolcheviques, los que bajo la conducción de Joseph Stalin y Nicolai Bujarin, optarían por el pantanoso camino del llamado "socialismo en un solo país", táctica que se traduce en proponer a los trabajadores de América Latina –y del mundo– objetivos funcionales a las necesidades políticas de construcción del socialismo en la URSS.[26]

Esta propuesta va acompañada de una visión de la revolución que reproduce el modelo ruso –la bolchevización– y de una lectura de Marx como un sistema de referencias metafísicas que, en el encuentro entre marxismo y poder, no hacían sino reproducir el *approche* positivista del marxismo de la Internacional socialista, presentado ahora bajo el nombre de "marxismo-leninismo", el que recubre las nociones de "materialismo dialéctico" y "materialismo histórico"; operación que se traduce, estalinismo mediante, en lo que se conocerá a partir de 1932 como el "Diamat", el que podríamos asimilar a una suerte de método de conocimiento apriorístico, permanente y universal, y el "Hismat", que equivaldría a una cierta idea del acaecer histórico, igualmente construido bajo una óptica positivista,[27] proceso que culmina en el ensayo del propio Stalin, *El materialismo dialéctico y el materialismo histórico*, publicado en 1938[28] y destinado, en lo esencial, a servir a efectos de instrumentación política y del cual derivan, como veremos luego, consecuencias para la lectura de la obra de Marx en la "periferia" del sistema.[29] Empujado por el movimiento comunista a través de la Inter-

[26] Cfr., Boris Koval, *La gran revolución de octubre y América latina*, Moscú, Progreso, 1978.

[27] Cfr., Herbert Marcuse, *El marxismo soviético* (*Soviet Marxism. A critical analisis*, New York, Columbia University Press, 1961), 1967, Madrid, Revista de Occidente.

[28] Cfr., José Stalin, *El materialismo dialéctico y el materialismo histórico*, 1955, Moscú, Progreso.

[29] "El Diamat –anota André Tosel– funcionó como una verdadera policía política […] sirvió para justificar todas las variaciones de línea política como aplicaciones de distintas leyes dialécticas", André Tosel, "Dia-Mat", en Georges Labica y Gérard Bensussan, *Dictionnaire critique du marxisme*, *op. cit.*, p. 323.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

nacional, entremezclado con el positivismo y el cientismo, el marxismo-leninismo llega a América Latina, incrustándose desde los años 1930 en la visión de mundo de buena parte de la *élite* de cuadros que orientaba la actividad del movimiento popular, constituyendo así un elemento importante en la formación de la cultura política de un segmento del movimiento obrero y prolongando su permanencia hasta los años setenta. Puede anotarse aquí que las concepciones de la izquierda revolucionaria y del trotskismo –que en el grado de generalidad que estamos hablando podemos considerar como una forma "culta" del bolchevismo–, no escapan de esta influencia.

Los aspectos más característicos de esta lectura de la obra de Marx se tradujeron, al menos desde el punto de vista que aquí nos interesa, en dos consecuencias de orden metodológico. Primero, se estimuló la creencia de que la historia de la humanidad, después de pasar por fases o propiamente modos de producción bien determinados, siempre los mismos, conduciría, dados los efectos de la crisis del capitalismo, a la necesaria implantación del socialismo, lo que lo transformó en una meta determinada por la economía, en una nueva y reductora teleología de la historia, excluyendo, de paso, el valor metodológico del problema planteado por Rosa Luxemburg en el sentido de que el presente portaba en su seno las opciones excluyentes de "socialismo o barbarie" y que –tal como lo demuestra la barbarie de nuestro propio tiempo presente–, podían realizarse tanto el uno como la otra. Segundo, le dio forma a una concepción mecánica de las relaciones entre la "base económica" y la "sobreestructura" como compartimentos separados formalmente en el objeto –en la sociedad analizada–, acentuando la importancia del factor económico, la "estructura", deduciendo de ella la "sobreestructura" y haciendo *tabula rasa* del criterio de Marx, para quien esta metáfora tiene un valor puramente metodológico, constituyendo momentos que de ninguna manera pueden separarse de la totalidad, donde permanecen unidos en su *modus operandi* por medio de sus determinaciones recíprocas que deben ser examinadas de una manera histórico-concreta, como "bloque histórico",[30] criterio por lo demás anota-

[30] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, *op. cit.*, p. 1569.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

do cuidadosamente por el mismo Marx en el tomo III de *Das Kapital*, donde podemos leer que "la misma base económica, en virtud de incontables diferentes circunstancias empíricas, condiciones naturales, relaciones raciales, influencias históricas operantes desde el exterior, etc., puede presentar infinitas variaciones y matices en sus manifestaciones, las que sólo resultan comprensibles mediante el análisis de estas circunstancias empíricamente dadas".[31]

La reconstrucción filológica del problema, en rigor, el ejercicio de historización del marxismo, muestra fehacientemente que, no obstante su vasta difusión, las nociones de "materialismo histórico" y "materialismo dialéctico" no se encuentran ni en el discurso ni, lo que es definitorio, *en el universo conceptual de Marx*[32] y que ellas representan en el terreno metodológico, y no sin consecuencias políticas, la negación de los aspectos más característicos del análisis que cobra vida en la filosofía de la *praxis*, rompiendo en consecuencia la unidad de su concepción de la historia, al disociarla de una manera, pudiéramos decir "esquizofrénica", entre un método permanente, eterno o universal, y por lo tanto necesariamente fuera de la historia (método que aparece operando como una suerte de fórmula abstracta que garantizaría un conocimiento "científico"), y una teoría histórico-filosófica de carácter general; disociación condenada por el propio Marx en un momento tan precoz como en su *Crítica a la filosofía del Estado y del derecho de Hegel*, donde reivindica la necesidad de "comprender la lógica específica del objeto específico" (*die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes zu fassen*),[33] pero también en las páginas de *Miseria de la filosofía*, texto que, de acuerdo con Gramsci, representa un "momento

[31] Karl Marx, *El Capital*, 1981, México, Siglo veintiuno editores, t. III, p. 1007.

[32] "El jefe de la escuela de la filosofía de la *praxis* –anota Gramsci en los *Quaderni*, refiriéndose a Marx– no llamó nunca "materialista" a su concepción […] Igualmente no adopta nunca la fórmula "dialéctica materialista" sino "racional", en contraposición a "mística", lo que da al término "racional" un significado bien preciso", Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, *op. cit.*, p. 1411.

[33] Karl Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, en *Karl Marx*/*Friedrich Engels Werke*, Dietz Verlag Berlin, 1974, Band 1, p. 296. Karl Marx, *Critique du droit politique hegelien*, 1956, Paris, Éditions sociales, p. 47 (originalmente en MEW, I, 13).

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

esencial en la formación de la filosofía de la *praxis*",[34] que "puede ser considerado como el desarrollo de las *Tesis sobre Feuerbach*".[35] "¿Tiene algo de extraño que –dice Marx en este escrito, criticando el procedimiento metodológico de Proudhon–, al ir dejando a un lado, poco a poco, todo lo que forma la individualidad de una cosa, al prescindir de los materiales de construcción de que está hecha, de la forma que la caracteriza, sólo tengamos ante nosotros, al cabo, un simple cuerpo que, si prescindimos de los perfiles de este cuerpo, sólo nos encontramos al final con un espacio, y que, abstrayéndonos por último de las dimensiones de este espacio, no queda en pie, en fin de cuentas, más que la cantidad en sí, la categoría lógica de la cantidad?"[36] Observación metodológica de Marx que conviene confrontar con su carta a Annenkov de diciembre de 1846, justamente cuando comenzaba a redactar *Miseria de la filosofía*. "Las formas económicas en que los hombres producen, consumen, intercambian, son *transitorias* e *históricas*", escribe allí Marx,[37] *ergo* y dado que "el sujeto es algo que está dado tanto en la realidad como en la mente",[38] los productos del conocimiento de los seres humanos que analizan la sociedad son también transitorios e históricos, lo que hace del proceso de conocimiento mismo un producto histórico. Por ello, como dice Gramsci, "también la ciencia es una categoría histórica […] un movimiento en continuo desarrollo".[39]

[34] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, *op. cit.*, p. 1592.

[35] *Ibidem*.

[36] Karl Marx, "Miseria de la filosofía", (Los grandes fundamentos ii), en *Carlos Marx y Federico Engels*. *Obras fundamentales*, 1988, México, Fondo de Cultura Económica, vol. IV, pp. 84-5.

[37] Carta de Marx a Annenkov, Bruxelles, 28 de diciembre de 1846, (cursivas de Marx), en *Correspondencia*, *op. cit.*, p. 16. La redacción de *Miseria de la filosofía* comienza en diciembre de 1846 y concluye en abril de 1987.

[38] Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (*borrador*) *1857-1858*, *op. cit.*, p. 27.

[39] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, *op. cit.*, p. 1456. "Si la verdad científica fuese definitiva –escribe Gramsci–, la ciencia habría dejado de existir como tal, como investigación […] y la actividad científica se reduciría a lo ya descubierto, a una divulgación de lo ya descubierto. Lo que no es verdad para fortuna de la ciencia. Pero las verdades científicas no son tampoco definitivas y perentorias, también la ciencia es una categoría histórica, es un movimiento en continuo desarrollo".

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Reivindicación, entonces, de lo concreto, de una metodología de lo singular, perspectiva que continuará apareciendo a través de toda la obra de un Marx que, ante todo, es un historiador;[40] de un Marx que treinta años después de *Miseria de la filosofía*, en noviembre de 1877, en carta al director del periódico ruso *Otiechestvennie zapiski*, en respuesta a la crítica que a propósito de la significación de *Das Kapital* le había realizado el teórico ruso N. K. Mijailovsky, mostrará que esta misma convicción sigue orientando sus investigaciones:

> El capítulo sobre la acumulación primitiva –escribe Marx allí– no pretende más que trazar el camino por el cual surgió el orden económico capitalista, en Europa occidental, del seno del régimen económico feudal […] Sin embargo mi crítico […] se ve obligado a metamorfosear mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en el Occidente europeo en una teoría histórico-filosófica de la marcha general que el destino le impone a todo pueblo, cualquiera que sean las circunstancias históricas en que se encuentre, a fin que pueda terminar por llegar a la forma de la economía que le asegure, junto con la mayor expansión de las potencias productivas del trabajo social, el desarrollo más completo del hombre. Pero le pido a mi crítico que me dispense. Me honra y me avergüenza a la vez demasiado […] Sucesos notablemente análogos que tienen lugar en medios históricos diferentes conducen a resultados totalmente distintos. Estudiándolos por separado y comparándolos luego, se puede encontrar la clave de este fenómeno, pero *nunca se llegará a ello mediante el pasaporte universal de una teoría histórico filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica*.[41]

Como escribe Aricó, la lectura de este texto es "de trascendental importancia teórica".[42] Marx no trabaja con ningún "pasaporte uni-

[40] Cfr., Antonio Gramsci, "Il nostro Marx", in *Scritti giovanili 1914-1918*, 1975, quarta edizione, Torino, Einaudi.

[41] Karl Marx, Carta al director del *Otiechestvennie zapiski*, en *C. Marx, F. Engels*, *Correspondencia*, 1972, Buenos Aires, Cartago, pp. 300-1 (cursivas mías); también se publica en *Marx, Engels: Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rural rusa*, 1980, México, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 90, pp. 62-5.

[42] José Aricó, *Marx y América latina*, *op. cit.*, p. 68.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

versal" que pueda ser asimilado al así llamado "materialismo dialéctico" ni, por lo demás, a ninguna otra metodología de orden general o universal de cualquier origen que sea… Y finalmente, si ese método de orden general o universal hubiese existido, ¿habría dejado Marx al azar su lectura? ¿No habría expuesto sus líneas centrales? ¿No habría señalado en qué consistiría?

Serán estos paradigmas metodológicos elaborados por la Internacional socialista y luego por la comunista los que irán constituyendo, desde fines del siglo XIX, el marxismo en América Latina y también el marxismo *tout court*. De ellos derivan, por una parte, *los énfasis de los criterios de selección* de las publicaciones de las obras de Marx que han circulado por el mundo –a las obras escogidas subyace siempre el problema de la orientación de quienes las escogieron–, pero además, desde el punto de vista que aquí nos interesa, *los criterios con los que fueron apareciendo las versiones castellanas o portuguesas* de una buena parte de los escritos de Marx, únicas lenguas en las que las *élites* de los trabajadores, los "intelectuales obreros" –como acostumbraba a llamarse a sí mismo un dirigente de la talla de Luis Emilio Recabarren–,[43] los trabajadores de América Latina que sabían leer –lo que además no era siempre el caso– hubieran podido acceder a sus contenidos. Los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* los *Grundrisse*, que recordábamos más arriba, no conocen una versión castellana completa hasta 1972, es decir, 114 años después de su redacción.[44] Si los textos que hubiesen permitido acceder al pensamiento de Marx fueron traducidos tan tardíamente, ¿cómo no ver en ellos *a priori* una "teoría" muchas veces inaccesible, o al menos, llena de dificultades?[45]

[43] Luis Emilio Recabarren, "Carta contestación", en *Tierra y Libertad*, Casablanca, agosto de 1904.

[44] Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (*borrador*), *1857-1858*, *op. cit.*

[45] Cfr., Jaime Massardo, *Investigaciones sobre la historia del marxismo en América latina*, 2001, Santiago de Chile, Bravo y Allende editores.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Directamente relacionado con este problema se nos presenta la categoría de *modo de producción asiático* o *tributario*,[46] categoría que utilizó Marx para el análisis de China, India, Egipto o Persia.[47] La discusión en torno al modo de producción asiático, que había animado los debates de la Internacional comunista desde fines de 1926 durante la discusión sobre la cuestión china,[48] van a clausurarse en 1938 con la publicación del ensayo de Stalin, *El materialismo dialéctico y el materialismo histórico*, más arriba citado, el que enuncia "oficialmente" la existencia de una historia universal compuesta, desde el punto de vista del marxismo estalinizado, por cinco modos de producción y su "orden lógico" (comunidad primitiva, esclavismo, feudalismo, capitalismo, socialismo, comunismo). "Desde entonces y hasta los años cincuenta –señala Roger Bartra en un texto pionero –, la historiografía marxista se debatió angustiosamente en el problema de adaptar la realidad histórica de Asia, África y América Latina al esquema cerrado",[49] excluyendo así una referencia de gran utilidad para reconstruir la historia de la formación social de nuestro continente, en la manera misma de abordar el mundo de lo que, hasta los años 1970-80, era entendido como "periferia", encerrando el problema de la revolución en un estrecho camino pensado a través de la reproducción lineal del derrotero de la *Révolution française*.[50]

[46] "A grandes rasgos podemos designar como otras tantas épocas progresivas en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués", Karl Marx, *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política*, en Karl Marx, Friedrich Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, s./f., p. 183.

[47] Cfr., Karl Marx, *El Capital*, cit, *passim*; Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (*borrador*), 1857-1858, cit, *passim*; véase también Karl Marx, Friedrich Engels, *Sobre el colonialismo*, segunda edición corregida y aumentada, 1979, México, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 37, *passim*; igualmente, Karl Marx, Friedrich Engels, *Correspondencia*, *op. cit.*, *passim*.

[48] Cfr., Rudolf Schlesinger, *La internacional comunista y el problema colonial*, 1974, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 52.

[49] Roger Bartra, *El modo de producción asiático. Problemas de la historia de los países coloniales*, 1981, sexta edición, México, Era, p. 41.

[50] Fuera de nuestra preocupación por América Latina, puede consignarse aquí que en un texto reciente, particularmente agudo, Olga Ulianova utiliza la noción de modo de producción asiático para el examen de la URSS. Cfr., Olga Ulianova, "Experiencia de la Urss: ¿'socialismo real' o modo asiático de producción?", in Vv. Aa., *El fin de la URSS. Crisis*, *transformación y perspectivas de los pueblos pos-soviéticos*, 2005, Máximo Lira (editor), Santiago de Chile, Ediciones B Chile, pp. 46-69.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La condición subalterna de este marxismo con respecto a la propuesta cognoscitiva y política de la filosofía de la *praxis* elaborada originalmente por Marx iba a terminar por poner en evidencia los límites a su capacidad interpretativa y, en consecuencia, de su función de "guía para la acción", colocando sobre el tapete, desde la última década del siglo XX, la urgencia de un esfuerzo capaz de producir una nueva síntesis, de un nuevo momento de elaboración de la dialéctica entre necesidad y *praxis*, entre historia y filosofía.

Esta nueva síntesis estaba, sin embargo, esbozada ya en las tradiciones y en las proyecciones de la lectura de la obra de Marx como filosofía de la *praxis*. Mientras el marxismo comenzaba a tomar forma y a llegar hasta América Latina por medio de las tradiciones que iba instalando la Internacional socialista, un conjunto de circunstancias generaba en la península itálica una nueva lectura de Marx empujada por Antonio Labriola, el que había recibido de Engels un ejemplar de su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, publicado en 1888 en Stuttgart por J. H. Dietz, y que contenía como apéndice las *Tesis sobre Feuerbach*, redactadas por Marx en 1845,[51] tesis que, según su propia opinión, representaban "el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo".[52] Labriola irá a leer la *Tesis sobre Feuerbach* desde la riqueza de la larga tradición del propio debate historiográfico italiano[53] y, por esta misma circunstancia, desde un canon interpretativo diverso de aquel que conformaba el marxismo de la Internacional socialista.

El pensamiento y la concepción de la historia de Labriola se apoyarán en este canon interpretativo para ir trazando desde allí los elementos

[51] Friedrich Engels, "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", en Karl Marx, Friedrich Engels, *Obras escogidas*, *op. cit.*, p. 615.

[52] *Ibidem*.

[53] "La tradición del trabajo histórico que en Alemania apenas si va más allá del siglo XVIII –escribe Collingwood–, en Italia llega hasta Maquiavelo y hasta el mismo Petrarca. Desde el siglo XIX, los directores del pensamiento italiano han estado construyendo una tradición de investigación histórica seria y sostenida, y la longitud, variedad y riqueza de esta tradición da un peso especial a los juicios que los italianos modernos pronuncian acerca de una materia que se ha incrustado en los huesos mismos de su civilización", R. G. Collingwood, *Idea de la historia* (*The idea of history*, Oxford, 1946), 1965, segunda edición, México, Fondo de Cultura Económica, p. 188.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de una dialéctica en la que se encuentran, *in ovo,* los elementos fundantes de una nueva cultura política, que surge del encuentro entre esta misma tradición del debate historiográfico italiano –del que Giambattista Vico representa, digámoslo de paso, un hito central–[54] y el Marx radicalmente historicista, ese Marx –insistamos– *historiador*. Cultura política que coloca la filosofía de la *praxis* –"la médula (*il midollo*) del materialismo histórico"–[55] en el centro de una nueva representación del mundo. Un marxismo tributario del *verum ipsum factum*, de Giambattista Vico,[56] en el que el conocimiento comienza por la *praxis*[57] y que descarta toda posibilidad de transformarse en teoría porque se niega a transformarse en una *fórmula*, se abre paso así, por sobre las lecturas positivistas de Marx propias del universo de las Internacionales. Premunido de esta concepción, Labriola coloca la filosofía de la *praxis*, la "actividad humana sensible" (*sinnliche Thätigkeit*),[58] en el centro de una operación cognoscitiva que implica, al mismo tiempo, como correlato político, la posibilidad de transformar la sociedad, léase de construir la "sociedad regulada" desde el proyecto cultural de las fuerzas democráticas.[59] En esta forma de concebir el conocimiento se

[54] Cfr., Alain Pons, "De Vico a Labriola", en *Labriola d'un siècle á l'autre*, sous la direction de Georges Labica et Jacques Texier, Paris, Méridiens Kliencksieck, 1988, pp. 35-48. Cfr., también B. A. Haddock, "Vico y la crisis del marxismo", en *Vico y Marx*, *afinidades y contrastes*, Giorgio Tagliacozzo (compilador), (*Vico and Marx*, *Affinities and Contrast*, 1983, Nueva Jersey, Humanities Press Inc.), 1990, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 320-32.

[55] Antonio Labriola. "Discorrendo di socialismo e di filosofia", en *Antonio Labriola*, *Scritti filosofici e politici*, *op. cit.*, vol. II, p. 702.

[56] "En la noche de densa oscuridad que envuelve a la más remota antigüedad tan distante de nosotros, brilla la luz eterna, infalible, de una verdad más allá de toda duda: *el mundo de la sociedad civil ciertamente ha sido hecho por los hombres, por lo que se puede y se debe encontrar sus principios dentro de las modificaciones de nuestra propia mente humana*". Giambattista Vico, *Principios de Ciencia Nueva*, 1985, Barcelona, Folio, traducción de J. M. Bermudo y Assumpta Camps, p. 141 (cursivas mías).

[57] "El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico –había escrito Marx– sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica es un problema puramente *escolástico*", Karl Marx, "Tesis sobre Feuerbach", en Karl Marx, Friedrich Engels, *Obras escogidas*, *op. cit.*, p. 20 (cursivas de Marx).

[58] *Ibidem.*

[59] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, *op. cit.*, p. 734.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

recuperan, a nuestro entender, los elementos de base del análisis de Marx, las que abren un nuevo horizonte a la posibilidad de seguir desarrollando el marxismo pensado como una concepción crítica de la historia que es, además, capaz de historizarse a sí misma.

La reflexión que recoge por primera vez en nuestro continente las tradiciones del historicismo y de la filosofía de la *praxis* es la que impulsa Mariátegui, que vivió en la Italia de los intensos años de los *Consigli de fabbrica*, de *l'Ordine nuovo*, del *Congresso de Livorno*, de la fundación del *Partito comunista.*[60] Una Italia rica en la fuerza de su historia y en la vitalidad de sus procesos sociales, los que a comienzos de los años veinte, en el compulsivo marco del ascenso del fascismo, ofrecían un clima fuertemente antipositivista. Una Italia donde iba a "desposar a una mujer y a algunas ideas"[61] y que iba a transformarle en el primer exponente latinoamericano que, desplazando "los falsos y simplistas conceptos, en circulación todavía en Latino-América, sobre el materialismo histórico",[62] y reivindicando "los trabajos de Antonio Labriola, menos divulgado entre nuestros estudiosos de sociología y economía",[63] afirmará, citando a Piero Gobetti, que "nuestra filosofía santifica los valores de la práctica"[64] y que –y aquí puede mostrarse su identidad con Vico,[65] *primum mobile* de esta tradición–, "la facultad

[60] Cfr., Estuardo Núñez, *La experiencia europea de Mariátegui*, Lima, Amauta, 1978.

[61] José Carlos Mariátegui, Carta a Samuel Glusberg, Lima, 10 de enero de 1927 (1928), en *Correspondencia* (*1915-1930*), 1984, Lima, Amauta, Introducción, compilación y notas de Antonio Melis, t. II, p. 331.

[62] José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, 1987, décima edición, Lima, Amauta, p. 155.

[63] *Ibidem*.

[64] José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, 1934, Santiago de Chile, Cultura, p. 64.

[65] Aunque en nuestro conocimiento no existen referencias taxativas de Vico en la obra de Mariátegui, nos parece posible que éste lo haya conocido a través, por ejemplo, de Georges Sorel, que ejerce una influencia importante sobre su formación y que había publicado en París, en 1896, su "Etude sur Vico", en la revista *Le devenir social*, vol. II, pp. 785-817; 906-41: 1013-46; o de Benedetto Croce, que también ejerce una importante influencia en Mariátegui y que había hecho aparecer *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1911. Cuando Mariátegui vive en Italia, ambos textos ya existían. Por otra parte, Robert Paris recuerda que "Croce recomendaba a sus lectores en el prefacio a la primera edición de *Materialismo storico ed economia marxistica*, *La filosofia di Marx*, de Giovanni Gentile (Robert Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, 1981, México, Cuadernos de Pasado y Presente,

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla, se identifican";[66] protocolo que establece la conexión orgánica, el paso filológico y *político* entre el debate italiano y la formación de una filosofía de la *praxis* en América Latina, la que cobra forma en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*,[67] para Robert Paris, "la obra mayor del marxismo latinoamericano".[68]

Dentro de esta tradición historicista, el paso fundamental que va a constituir la piedra miliar de una lectura de Marx, despojada de sus incrustaciones positivistas y articulada en torno a la filosofía de la *praxis*, lo encontramos en Antonio Gramsci, cuya presencia, como señala Carlos Nelson Coutinho "se hace sentir en muchos de los más lúcidos análisis de los propios latinoamericanos acerca de las realidades de *nuestra América*",[69] porque "Gramsci es el marxista que mejor ha resistido entre nosotros a la actual ofensiva del neoliberalismo y del postmodernismo".[70] Desde la cárcel, Gramsci había planteado la necesidad de "restablecer el planteamiento del problema tal como fue intentado por Antonio Labriola",[71] porque "la filosofía de la *praxis* ha sufrido realmente una doble revisión […] por una parte, algunos de sus elementos han sido absorbidos e incorporado desde ciertas corrientes idealistas (basta citar Croce, Gentile, Sorel, el propio Bergson "el

núm. 92, p. 126). Mariátegui leyó este texto de Croce, el cual cita en *Defensa del marxismo*, (ed. *op. cit.*, p. 33); difícilmente pudo entonces haber omitido la lectura del texto de Gentile en el cual las referencias a Vico son numerosas y van en la misma dirección de la construcción mariateguiana. El examen de este vínculo es mayor y pleno de consecuencias filológicas que no examinaremos aquí por razones de espacio.

[66] José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos el Perú*, décima primera edición, Lima, Amauta, 1988, p. 164 Originalmente en la revista *Mundial*, Lima, noviembre de 1927. Vico decía que para "Dios el conocer y el hacer son una misma cosa", Giambattista Vico, *Principios de Ciencia Nueva*, *op. cit.*, p. 149.

[67] Cfr., José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 2005, 71ra. edición, Lima, Amauta.

[68] Robert Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, *op. cit.*, p. 8.

[69] Carlos Nelson Coutinho, "Gramsci y el 'Sur' del mundo: entre Oriente y Occidente", en *Poder y hegemonía hoy*, *Gramsci en la era global*, 2004, coordinación a cargo de Dora Kanoussi, México, International Gramsci Society, Fondazione Istituto Gramsci, Universidad Autónoma de Puebla, Plaza y Valdés editores, p. 202 (cursivas de Coutinho).

[70] *Ibidem.*

[71] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, *op. cit.*, p. 1854.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

pragmatismo"); por otra, los así llamados ortodoxos, preocupados de encontrar una filosofía que fuese, según su punto de vista muy restringido (*molto ristretto*) más comprensible que una "simple" interpretación de la historia, han creído ser ortodoxos, identificándose fundamentalmente con el materialismo tradicional".[72] Para Gramsci, se trata entonces de sustraer la filosofía de la *praxis* de ese estado "inadecuado" y *reconstruirla*, *refundarla* a partir de los nuevos problemas que plantea la lucha política.

En esta perspectiva *el marxismo deja de ser una doctrina que se* "*aplica*" y deviene *una reconstrucción histórica permanente de las relaciones entre necesidades y praxis;* y es, justamente por ello, que *la mirada de Gramsci abre una lectura de un Marx capaz de recoger las particularidades propias de nuestras tierras*. Posibilidad que requiere un "trabajo de investigación […] complejo y delicado (que) exige mucha delicadeza en el análisis y mucha sobriedad intelectual",[73] porque significa "ni más ni menos que *hacer la historia de la cultura moderna después de la actividad de los fundadores de la filosofía de la praxis*",[74] hacer esa historia en lo que concierne a América latina.[75] Como escribimos hace poco con Pierina Ferretti:

> Las tareas de transformación de las sociedades de nuestro continente requieren de un trabajo historiográfico capaz de elaborar un diagnóstico circunscrito al acaecer local, de la constitución de esta historiografía capaz de ofrecer una interpretación cabal de América Latina; demandan una reconstrucción, por decirlo así, "interna", capaz de devolverle su especificidad; de un esfuerzo de reconstrucción genética del comportamiento de los distintos aspectos de nuestras formaciones sociales y de su *modus operandi* en la totalidad articulada por el capital.[76]

[72] *Ibidem,* pp. 1854-5.

[73] *Ibidem*, p. 1856.

[74] *Ibidem* (cursivas nuestras).

[75] El mejor trabajo sobre la relación de Gramsci con América Latina sigue siendo, a nuestro parecer, el de José Aricó, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, 1988, Caracas, Nueva visión.

[76] Pierina Ferretti y Jaime Massardo, presentación a Vv. Aa., *Releyendo a Antonio Labriola*, 2006, Santiago de Chile, Ariadna ediciones, selección de textos y presentación a cargo de Pierina Ferretti y Jaime Massardo, pp. 11-2.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Es solamente a la luz de las posibilidades que nos brinda la filosofía de la *praxis* que podemos plantearnos quizás de una manera crítica la cuestión *del lugar que ocupa América Latina en la obra de Marx*, en rigor, de la *historización del pensamiento de Marx en relación con este objeto*. Las referencias a nuestro continente en sus trabajos, sabemos, son más bien escasas y tributarias de la función prioritaria que Marx le asigna hasta avanzados los años 1860 y posiblemente hasta la derrota de la *Commune de Paris*, a la revolución en Europa.[77] Para una comprensión de esta cuestión, sin embargo, resulta fundamental escrutar la nueva problemática que venía instalándose en el pensamiento de Marx desde fines de los años 1850[78] y que encontramos en los escritos sobre Irlanda,[79] Polonia[80] y Turquía[81] y Rusia,[82] los que incorporarán nuevas perspectivas metodológicas, planteando el tema de la cuestión nacional, constituyendo entonces, como dice Aricó, la base de "un verdadero 'viraje' en el pensamiento de Marx".[83]

Estos nuevos problemas teóricos se profundizarán luego de la publicación, en 1872, del primer tomo de *Das Kapital* en ruso –su primera traducción–, que lleva a algunos militantes populistas rusos a establecer correspondencia con Marx y a plantearle una serie de

[77] Cfr., Karl Marx, "Bolívar y Ponte", escrito en enero de 1858, en Karl Marx, Friedrich Engels, *Materiales para la historia de América latina*, *op. cit.*, pp. 76-93.

[78] Cfr., Carta de Marx a Engels, Londres, 13 de diciembre de 1859, en *Correspondencia*, *op. cit.*, p. 112.

[79] Carta de Marx a Engels, Londres, 30 de noviembre de 1867, en *Correspondencia*, *op. cit.*, pp. 199-201. Para un estudio del tema, véase, Karl Marx, Friedrich Engels, *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*, 1979, México, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 72.

[80] Cfr., Karl Marx, *Manuscritti sulla questione polacca* (*1863-1864*), 1981, edizione a cura di B. Bongiovanni e E. B. Grillo, Firenze, La nuova Italia.

[81] Cfr., Karl Marx, Friedrich Engels, *Sobre el colonialismo*, 1979, segunda edición corregida y aumentada, México, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 37.

[82] "En mi opinión –escribe Marx en enero de 1860–, los hechos más importantes que están ocurriendo en el mundo son, por una parte el movimiento de los esclavos en Norteamérica […] y por otra el movimiento de los siervos en Rusia", Carta de Marx a Engels, Londres, 11 de enero de 1860, en *Correspondencia*, *op. cit.*, p. 113. Sobre la cuestión rusa, véase Karl Marx, Friedrich Engels, *Escritos sobre Rusia. II.- El porvenir de la comuna rusa*, *op. cit.* Véase también, Karl Marx, Friedrich Engels, *Escritos sobre Rusia. I- Revelaciones sobre la diplomacia secreta del siglo XVIII*, 1980, México, Cuadernos de Pasado y Presente núm. 87.

[83] José Aricó, *Marx y América latina*, *op. cit.*, p. 65.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

interrogantes que no estaban contenidos en las tendencias analizadas en el marco de este mismo primer tomo. *Das Kapital* se transforma así, como escribe Enrique Dussel, "en una correa de trasmisión problematizante" –de hecho, para Dussel el "viraje" se produce a partir de esta traducción rusa de *Das Kapital*–,[84] planteando tácitamente las implicaciones que para la circulación de la obra de Marx conlleva la identidad entre filosofía e historia; vale decir, el problema metodológico esencial de todo fenómeno de "traducción", *ergo*, de recepción.

El interés de Marx por los temas rusos, que queda demostrado cuando aprende la lengua rusa, entre 1869 y 1870, para leer directamente los textos rusos, va a conducirle a profundizar su estudio sobre el papel de la comuna rural, la *obschina*, estimulando una nueva representación de las potencialidades revolucionarias del campesinado, potencialidades que habían comenzado a ser esbozadas en el posfacio a la edición francesa de *Das Kapital*, que publica en 1875, dándole efectivamente forma en su pensamiento a un "viraje", a una *svolta* de mayores proporciones teóricas, *svolta* que va, lentamente, incorporando a su reflexión un conjunto de áreas subalternas al desarrollo del capital y que conlleva "efectos imprevisibles sobre la propia teoría marxista, por lo menos para aquella época".[85] En este sentido, las modificaciones que introduce Marx en la edición francesa de *Das Kapital*, deben ser entendidas *como un replanteamiento del objeto de éste*.[86] "En el decenio de 1870, Marx efectuó estudios especiales enteramente nuevos para esta sección dedicada a la renta de la tierra –señala Engels en el prólogo al tomo tercero del mismo texto–, (en la cual) Rusia estaba destinada a desempeñar el mismo papel que había desempeñado Inglaterra en el primer tomo, al tratarse el trabajo industrial asalariado".[87]

[84] Cfr., Enrique Dussel, *El último Marx* (*1863-1882*) *y la liberación latinoamericana*, 1990, México, Uam Ixtapalapa / Siglo XXI editores, p. 245; véase en particular el capítulo 7: Del último Marx a América Latina.

[85] José Aricó, *Marx y América latina*, *op. cit.*, p. 161.

[86] El propio Marx hace alusión a este posfacio en función de esta misma temática, cfr., Karl Marx, Carta al director del *Otiechestvennie zapiski*, en *C. Marx, F. Engels*, *op. cit.*, p. 300, y en su Carta a Vera Zasúlich, Karl Marx, Friedrich Engels, *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rural rusa*, 1980, México, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 90, pp. 60-1.

[87] Friedrich Engels, Prólogo a *El Capital*, *op. cit.*, t. III, vol. VI, pp. 9-10.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Paralelamente, es posible advertir un distanciamiento importante por parte de Marx en relación con la clase obrera europea (inglesa y alemana) que no puede sino haberlo acercado a valorar la lucha social en la "periferia".[88] "Esta vez la revolución empezará en Oriente", escribirá Marx a Friedrich Albert Sorge, en septiembre de 1877, a propósito de la guerra entre Rusia y Turquía.[89] Un punto nodal de estas nuevas preocupaciones marxianas se encuentra en su intercambio epistolar con Vera Zasúlich, donde Marx, después de haber logrado avances en la exploración del mundo de la comuna rural rusa, establece su punto de vista.

> Analizando la génesis de la producción capitalista, digo –le escribe Marx en marzo de 1881–, (que) en el fondo del sistema capitalista está, pues, la separación radical entre productor y medios de producción […] la base de toda esta evolución es la *expropiación de los campesinos*. Todavía (ésta) no se ha realizado de una manera radical más que en Inglaterra […] pero *todos los países de Europa occidental* van por el mismo camino […]. La "fatalidad histórica" de este movimiento está pues, *expresamente* restringida a los *países de Europa occidental* […] El análisis presentado en *Das Kapital* no da razones en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que de ella he hecho me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social de Rusia".[90]

En Rusia "más de la mitad de la tierra es propiedad común de los campesinos", escriben al año siguiente Marx y Engels en el prólogo a

[88] "En nuestro partido en Alemania se está manifestando un espíritu podrido, no tanto en la masa como en los dirigentes", Carta de Marx a Sorge, Londres, 19 de octubre de 1877, en *Correspondencia*, *op. cit.*, p. 297. "La clase obrera inglesa había sido cada vez más corrompida desde 1848 y había terminado por no ser otra cosa que la cola del gran Partido Liberal, es decir lacayos de los capitalistas. Su dirección había pasado completamente a manos de los corrompidos dirigentes sindicales y agitadores profesionales […] ¡Miserables!", Carta de Marx a W. Liebknecht, Londres, 11 de febrero de 1878, en *Correspondencia*, *op. cit.*, p. 302.

[89] Carta de Marx a Sorge, s/l., 27 de septiembre de 1877, en *Correspondencia*, *op. cit.*, p. 296.

[90] *Das Kapital*, edición francesa, p. 316. Karl Marx, Friedrich Engels, *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rural rusa*, *op. cit.*, pp. 60-1 (cursivas de Marx). El conjunto de la correspondencia entre Marx y Vera Zasúlich pueden encontrarse en este volumen.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

la edición rusa del *Manifiesto comunista*, "y (entonces) cabe preguntarse: ¿podrá la *obschina* rusa, esta forma de primitiva posesión común de la tierra, ciertamente ya muy socavada, evolucionar directamente hacia la forma superior de colectividad comunista? ¿O tendrá, por el contrario, que pasar antes por el mismo proceso de disolución que forma el desarrollo histórico de Occidente?".[91] Los escritos sobre Rusia, como observa Mariátegui, contienen por analogía una mayor importancia para el análisis de las luchas sociales de nuestro continente;[92] representan pasos metodológicos y políticos que desplazan la atención de Marx hacia la "periferia" del sistema, y en esa medida, pueden iluminar con una nueva luz las investigaciones sobre la naturaleza de las sociedades de América Latina así como de la "subjetividad histórica"[93] de sus actores y de las clases que la constituyen.[94]

La telegráfica recapitulación que hemos esbozado en estas líneas muestra la necesidad de establecer una clara distinción entre las condiciones de producción y las circunstancias de la recepción de la obra de Marx en América Latina, en una relación en la que es necesario distinguir un "borrador" y una "traducción".[95] El trabajo de investigación, por tanto, si se propone cumplir su cometido, debe orientarse a dar cuenta de las formas concretas en que se representaron y se representan las obras de Marx en nuestro suelo todos aquellos grupos socia-

[91] Karl Marx, Friedrich Engels, prólogo a la edición rusa de 1882 del "Manifiesto del Partido comunista", (Los grandes fundamentos, ii), en *Carlos Marx y Federico Engels*. *Obras fundamentales*, *op. cit.*, vol. IV, p. 310.

[92] Es siempre interesante hacer el paralelo con Rusia, escribe Mariátegui, "porque su proceso histórico se aproxima al de países agrícolas y semifeudales más que al de los países capitalistas de Occidente", José Carlos Mariátegui, *Sept essais d'intérpretation de la réalité péruvienne*, préface de Robert Paris, Paris, Maspero, 1969, p. 68; para la traducción castellana, véase, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, *op. cit.*

[93] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, *op. cit.*, p. 1226.

[94] Véase con provecho, José Aricó, *Marx y América Latina*, *op. cit.*, apéndice, nota IV: "El desplazamiento del campo de interés de Marx hacia las comunidades agrarias", pp. 160-8.

[95] La distinción entre "borrador" y "traducción" busca mostrar aquí las implicanciones del problema de la separación entre filosofía e historia. "Sigue siendo útil y fecundo el pensamiento expresado por Rosa Luxemburgo –escribe Gramsci– sobre la imposibilidad de afrontar ciertas cuestiones de la filosofía de la *praxis* en cuanto que éstas todavía no se han vuelto *actuales* para el curso de la historia general o de un determinado agrupamiento social", Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, *op. cit.*, p. 1493.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

les, corrientes o personas que, vinculándose a su canon, con mayor o menor conciencia de ello, lo "traducen". Al cumplir esta función, el marxismo se constituye en un concepto que no puede existir fuera de circunstancias aleatorias que lo han venido conformando; que no es una esencia, una *cosa en sí* (categoría de aquellas que, como decía Antonio Labriola, "no se conocerán jamás"),[96] que no es tampoco una premisa especulativa puesta en circulación por alguna tradición filosófica, ni menos aún un conjunto de preceptos que debieran confrontarse o "medirse" de manera positiva con la realidad social, sino la historia de las formas concretas en que determinadas fuerzas sociales han hecho su encuentro con Marx y de las lecturas y prácticas que este mismo encuentro ha generado en ellas; una corriente de pensamiento, entonces, que se va formando en los avatares de su propia historia y encontrando su determinación en las circunstancias de su acaecer.

Marx trabajaba en una deconstrucción crítica permanente de la sociedad capitalista y es justamente en este sentido que "Marx es un creador de *Weltanschauung*".[97] La investigación, incluida por supuesto aquella que tiene la obra de Marx por objeto, debe apropiarse entonces de la circunstancia de que dicha obra no es un cuerpo teórico que se presenta como un *resultado*, sino, al contrario, opera como una visión del mundo "signada (*contrassegnata*) originariamente y de un modo esencial por una marcada historización de sí misma",[98] donde "la teoría nunca puede ser "aplicada", puesto que siempre es "recreada" por el proceso social del que quiere dar cuenta o contribuir a crear";[99]

[96] "Aquella tal *cosa* (así llamada *en sí*) –escribe Antonio Labriola–, que no se conoce, ni hoy, ni mañana, que no se conocerá jamás, y que además se sabe de no poder conocerse, no puede pertenecer al campo de conocimiento porque no se conoce lo inconocible", Antonio Labriola, "Discorrendo di socialismo e di filosofia", en *Antonio Labriola*, *Scritti filosofici e politici*, *op. cit.*, vol. II, pp. 723-4 (cursivas de Labriola).

[97] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, *op. cit.*, p. 881.

[98] Cesare Luporini, "Realtà e storicità: economia e dialettica nel marxismo", en *Critica marxista*, anno iv, núm. 1, Roma, gennaio / febbraio 1966, p. 56; para la traducción castellana, véase *Dialéctica marxista e historicismo*, 1969, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 11, Córdoba.

[99] José Aricó, "Mariátegui y la formación del partido socialista del Perú", en *Socialismo y participación*, núm. 11, Lima, septiembre de 1980, p. 139.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

que se trata de una obra que cobra sentido, únicamente en su permanente *refundación*; esto es, en su confrontación práctica con un mundo aún inexplorado, concretamente en la filosofía de la *praxis*, que, en ese proceso, se construye como "organización crítica del saber y proyecto de transformación radical".[100] Distinción entonces, como señalábamos al comienzo, entre Marx y marxismo; distinción particularmente necesaria en un continente como el nuestro, en el cual, en relación al conocimiento de Marx, el marxismo actúa como una *mediación*; más exactamente, como una mediación que se yergue entre los elementos de la propuesta teórica y política, que van instalando los diversos momentos de la ruta intelectual de Marx y las circunstancias que anudan su lectura al acaecer de la vida social y política de quienes, en nuestro continente, extraen de ella su comprensión de la sociedad.[101]

Bajo estas formas, el marxismo que ha venido llegando hasta nuestras tierras podría pensarse quizás como "una ejemplificación histórica del "mito soreleano" en el sentido que Gramsci le atribuye a *Il Principe*, de Machiavelli;[102] marxismo que ha contribuido sin ningún lugar a dudas a la orientación del movimiento popular, en particular a la clase obrera, colocando piedras angulares de su organización y de sus heróicas luchas políticas como clase, pero que al mismo tiempo –con excepciones notables como la de Mariátegui– fue portador de fórmulas teóricas que fueron recibidas como cuerpos de ideas, como "doctrinas" –se acostumbraba a decir–, presentándose como un "resultado", como fórmula a "aplicar" a contrapelo de una realidad social "compleja y rebelde". La obra de Marx presentada como "sistema", prolongó así su silueta hacia América Latina. La investigación muestra, en cambio, que Marx,

[100] José Aricó, *Marx y América latina*, *op. cit.*, p. 208.

[101] Sobre la noción de *mediación*, cfr., Jean-Paul Sartre, "Cuestiones de método", en *Crítica de la razón dialéctica* (*Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960), 1963, segunda edición, Buenos Aires, Losada.

[102] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, *op. cit.*, p. 1555. La idea del marxismo pensado como mito ha sido anotada por José Aricó en función del socialismo de Estado: "Convertido en religión de Estado –escribe– el marxismo parece reducirse a aquella ideología autoritaria y represiva predominante en casi un tercio de nuestro planeta, o en términos genéricos, pobre de teoría pero formidable como mito político", José Aricó, *Marx y América latina*, *op. cit.*, p. 205.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

con toda la potencia de su pensamiento fue, ante todo, simple y concretamente, un historiador; *un historiador crítico* que –acudamos nuevamente a Mariátegui– "no se preocupó nunca de la elaboración de un sistema filosófico".[103] Como escribe ese gran pensador y ser humano que fue José Aricó: "aceptando el paradigma marxiano de que los hombres hacen su historia bajo circunstancias determinadas, muchos marxistas acabaron por no comprender que estas circunstancias son, a su vez, vistas por los hombres de una manera 'particular', y que lo que realmente importa en la teoría y en la práctica social, es indagar esa particularidad".[104] El trabajo de repensar esta "particularidad" de América Latina desde una historiografía crítica resta, en nuestra modesta opinión, todavía en gran parte por hacer.

[103] José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, *op. cit.*, p. 23.

[104] José Aricó, *Marx y América latina*, *op. cit.*, p. 179. "Para Marx –nos recuerda el mismo Aricó–, la clave de los fenómenos sociales debe ser buscada a través de un estudio particularizado de cada uno de ellos", *ibidem*, p. 69.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

EL VATICANO Y LA IDENTIDAD RELIGIOSA EN EL MÉXICO POSREVOLUCIONARIO, 1920-1940

*Stephen J. C. Andes**

RESUMEN: Mediante la investigación en los archivos vaticanos, el autor ensaya la tesis de que el conflicto denominado Guerra Cristera no fue apoyado por Roma debido a la preferencia por una solución diplomática enmarcada en la política pragmática vaticana transnacional de las primeras décadas del siglo XX.

ABSTRACT: Through the research of Vatican files, the author tests the theory that the Cristero War was not supported by Rome due to the Vatican's preference for a diplomatic solution within the confines of their transnational pragmatic policy in the first decades of the twentieth century.

PALABRAS CLAVE: Vaticano, México, Guerra Cristera, política pragmática, catolicismo.
KEYWORDS: Vatican, Mexico, Cristero War, pragmatic policy, Catholicism.

RECEPCIÓN: 23 de octubre de 2008.
APROBACIÓN: 27 de mayo de 2010.

* St. Antony's College, Oxford.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

EL VATICANO Y LA IDENTIDAD RELIGIOSA EN EL MÉXICO POSREVOLUCIONARIO, 1920-1940*

Introducción

La historia comienza con la belleza, o más bien, con Rosa María Ojeda, Miss México sinaloense del 2006, cuyo traje típico exaltó los ánimos del pueblo mexicano por algunos momentos el año pasado. Éste mostraba escenas de la historia mexicana, acontecimientos que comúnmente no deberían encender pasiones. Sin embargo, el vestido que la representante mexicana usaría en el concurso de Miss Universo 2007, fue seleccionado entre treinta diseños más y mostraba escenas de una época conflictiva de la historia nacional de la República: la rebelión cristera. El periódico *La Jornada,* narró de la siguiente manera las imágenes que el traje típico desplegaba sobre los cristeros y su guerra para la libertad religiosa:

> El vestido ganador está confeccionado en manta y muestra imágenes pintadas a mano: batallas; cristeros colgados de postes telegráficos; fusilados, como el padre Pablo García; mujeres en misas clandestinas; un templo donde varios cristeros fueron fusilados, y, por supuesto, la Virgen de Guadalupe […] También incluye carrilleras, rosarios, escapularios y milagritos.[1]

* Mi especial agradecimiento para el Dr. Raúl Figueroa Esquer y Claudia Carreta, quienes leyeron y revisaron otras versiones de este artículo. Con su ayuda ha crecido en entendimiento, vocabulario, y claridad. A Sarilyn, que me ha apoyado durante tantos meses de investigación.

[1] Tania Molina Ramírez, "México lleva la Cristiada a la pasarela de Miss Universo", 1 de abril de 2007, *La Jornada*, http://www.jornada.unam.mx, acceso 2 de agosto de 2008.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La belleza de Miss México no podía cubrir el hecho de que la sociedad mexicana realmente pasó por años difíciles en la primera mitad del siglo XX. Las consecuencias todavía se sienten y esta historia aún tiene el poder de atizar el conflicto cultural. Un signo evidente se dio cuando los sectores clericales y laicos de la sociedad mexicana denunciaron el traje. Por ejemplo, Monseñor Felipe Arizmendi Esquivel, en entrevista a *La Jornada*, apuntó:

> No es conveniente para México que en un evento internacional de la envergadura de Miss Universo se recuerden hechos tristes y lamentables de nuestra historia, pues el traje típico alude a hechos que nos abrieron graves heridas como pueblo. Al otro lado, comentó Raquel Tibol, la prestigiada crítica del arte, "si los fundamentalistas católicos, apostólicos y romanos suponen que ganarán adeptos reverdeciendo tragedias históricas en un marco de frivolidad, espero que estén profundamente equivocados.[2]

Así pues, en el 2007, el día de la competencia oficial de Miss Universo, Miss México en lugar de mostrar el traje típico con escenas de ahorcados colgando de postes telegráficos, usó un traje con diseños florales y colores brillantes. Sin embargo, la diseñadora del vestido, María del Rayo Macías, hizo un comentario que concentró lo poderoso de este evento: "Tenemos que aceptarnos. Somos descendientes de cristeros. Nos guste o no, es parte de lo que somos".[3]

Aunque es cierto que en los últimos cuarenta años la historia de la guerra cristera ha sido rescatada del olvido, del desprecio y de la negligencia de la memoria cultural gracias a buenas investigaciones y publicaciones sobre el tema, es evidente que el *mainstream* en México no siempre conoce y acepta el tema cristero. Aunque la reacción de diferentes sectores de la sociedad fue un tanto exagerada ante el despliegue de la guerra cristera en un traje típico para un concurso de belleza, en la dinámica social del México actual se pueden encontrar indicios claros de las

[2] F. Camacho, *et al.,* "El traje cristero, revanchismo de la derecha, afirma Lorenzo Meyer", *La Jornada*, 15 de abril de 2007," por, http://www.jornada.unam.mx, acceso 6 de agosto de 2008.

[3] Tania Molina Ramírez, *loc. cit*.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

raíces del conflicto que demuestran que todavía están presentes, y que se manifiestan en asuntos como la despenalización del aborto y las sociedades de convivencia en el Distrito Federal, o aun en el traje típico que Miss México usara para su participación en proyección internacional.

Hace poco tiempo, en una visita a una librería de la casa editorial Porrúa en la ciudad de México, me sorprendió encontrar que hay muchos libros publicados sobre el tema del conflicto religioso y además son muy vendidos. Por ejemplo, dos libros que tratan de asuntos delicados han sido publicado recientemente: el primero son las *Memorias* del importante general cristero Jesús Maciel Degollado y el otro es un estudio crítico sobre el martirio en México durante la guerra cristera por Luis Alfonso Orozco. Éstas son dos simples muestras de que la historia de los cristeros se va incorporando en la historia nacional general de una manera más contundente en los últimos años. Como aparece en la descripción que viene al reverso del libro de Maciel Degollado, "México no puede darse el lujo de pasar por alto sucesos tan relevantes, porque forman parte de nuestro legado cultural y son base de la transformación de México dentro del concierto de las naciones modernas".[4]

Otra muestra de la incorporación cristera en la memoria cultural es lo que afirmó Jean Meyer en una entrevista reciente, publicada por el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC):

> [En 1978,] no se podía hablar en México de cristeros. Trataré de hacerlo entender [mediante] un recuerdo personal. Me encontraba en una plaza de la ciudad de México, la plaza Garibaldi para ser exactos, y en ella había también un grupo de mariachis que tocaban canciones del folklore nacional. En determinado momento me acerqué y –como es costumbre– les pedí que cantaran algo de Valentín de la Sierra, un conocido cristero que compuso una canción, una de cuyas estrofas dice: 'Madre mía de Guadalupe, por tu religión me van a matar', referido, obviamente a la Virgen. Los mariachis se miraron entre ellos, cohibidos, y me respondieron que no

[4] José Maciel Degollado, *Guerra cristera en Cotija y reminiscencias*, 2007, México, El Arca Editores; Luis Alfonso Orozco, *El martirio en México durante la persecución religiosa,* 2006, México, Editorial Porrúa.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> conocían ninguna canción de él. Algún tiempo después, en uno de tantos viajes a Guadalajara –la capital de los cristeros– hice la misma petición y me respondieron que la conocían y que habrían podido cantarla, pero no en público, me dijeron, sino sólo en una casa privada. Hoy en día, Valentín de la Sierra está [a la] cabeza de las listas del folklore nacional.[5]

Por un lado, se puede observar que el conflicto religioso ha entrado más en el discurso público; aunque, al mismo tiempo, la memoria cultural del conflicto todavía pueda ser usada como base de nuevas conflagraciones.

Antes de seguir adelante, definiré el conflicto que se conoce como "La Cristiada." Fue una sublevación popular, una lucha que tuvo lugar entre los años 1926 a 1929, localizada en el área occidental de México y presente en más de trece estados de la República. Había aproximadamente 35,000 católicos armados en marzo de 1928 y, para el verano de 1929, ya eran alrededor de 50,000. En pocas palabras (aunque el conflicto no fue nada sencillo), los católicos se sublevaron como reacción a un Estado anticlerical, dirigido por hombres revolucionarios listos para aplicar las leyes antirreligiosas de la Constitución de 1917. La verdad fue mucho más complicada y las razones de la rebelión fueron múltiples: religiosas, socio-económicas, culturales, o incluso una combinación de las tres.[6]

Las consecuencias del conflicto fueron terribles. En lo económico, la rebelión agotó del 25% al 45% del presupuesto nacional. En cuanto al costo humano, Jean Meyer ha escrito sobre los caídos: "En tres años murieron 90,000 combatientes, 12 generales, 70 coroneles, 1,800 funcionarios, 40,000 soldados y agraristas," sólo del lado del ejército de Calles.[7]

[5] Jean Meyer, *La cristiada de México*, 2008, México, IMDOSOC, pp. 11-2.

[6] Estudios recientes sobre el tema son: Matthew Butler, *Popular Piety and Political Identity in Mexico's Cristero Rebellion: Michoacán, 1927-29,* New York, Oxford University Press, 2004; Jennie Purnell, *Popular Movements and State Formation in Revolutionary Mexico: The Agraristas and Cristeros of Michoacan*, Durham, N.C., Duke University Press, 1999.

[7] Sobre el porcentaje del presupuesto nacional usado por la guerra, ver José de Jesús Nieto López, *Diccionario histórico de México, 1800-2000*, 2004, México, Ediciones Quinto Sol, p. 310.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

El mismo autor dice que, quizás, alrededor de 250,000 mexicanos murieron, tanto civiles como militares.[8]

En junio de 1929, antes de que el gobierno o los rebeldes pudieran salir victoriosos, el embajador estadounidense, Dwight Morrow, propugnó algunos "arreglos" entre la Iglesia y el Estado. Éstos fueron impulsados, tanto por el gobierno de los Estados Unidos, movidos por intereses financieros y populares para traer la paz interna a México, como por el Vaticano y sus principales representantes en la jerarquía mexicana y religiosos estadounidenses (por el arzobispo Leopoldo Ruiz y Flores y por Pascual Díaz, el futuro arzobispo de México; el paulista John J. Burke y el jesuita Edmund Walsh). Todos temían que la lucha no llegaría a la victoria deseada. El gobierno mexicano también tenía sus razones para poner fin a la guerra cristera. El presidente Emilio Portes Gil, junto con el ex presidente Calles, estaban preocupado por el fracaso de la economía, al tiempo que fueron presionados con la rebelión escobarista en la primavera de 1929.[9]

Desde la generación pasada, muchas investigaciones empezaron a traer a la conciencia pública la historia del conflicto entre la Iglesia y el Estado. Entre los años 1930 a 1960, el dualismo en la historiografía de la guerra cristera realmente existía en los trabajos académicos. México, según este dualismo, tenía un Estado revolucionario, progresista y anticlerical que veía a la Iglesia como una fuerza reaccionaria, ligada a la propiedad latifundista y a los intereses imperialistas estadounidenses. La lucha, según escritores anteriores a 1960, fue algo más bien

[8] Jean Meyer, *La revolución mexicana*, 2004, México, Tusquets Editores, pp. 194, 197-8, 200-1. Las estadísticas sobre los números de levantados en armas son del mismo autor.

[9] Para la historia diplomática del *modus vivendi* ver, por ejemplo, Jean Meyer, *La Cristiada: El conflicto entre la Iglesia y el estado*, 2007, México, Siglo Veintiuno Editores, vol. 2, pp. 303-77; Meyer, *La cruzada por México: Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*, 2008, México, Tusquets Editores, pp. 127-206; ver también los trabajos recientes de Manuel Olimón Nolasco, *Diplomacia insólita: El conflicto religioso en México y las negociaciones cupulares (1926-1929)*, 2007, México, IMDOSOC; *Paz a medias: El "modus vivendi" entre la Iglesia y el Estado y su crisis (1929-1931)*, 2008, México, IMDOSOC; *Confrontación extrema: El quebranto del "modus vivendi" (1931-1933)*, 2008, México, IMDOSOC.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ideológico, entre el pensamiento de la Ilustración y la manifestación de una teología obscurantista de la Edad Media.[10]

Pero en la década de 1960 se puede observar un cambio creciente en la historiografía del conflicto religioso. La historia de la rebelión cristera, y también la época del catolicismo social en México, dio pie a que poco a poco se fuera elaborando una narrativa revolucionaria y posrevolucionaria. En principio, con el trabajo de la historiadora mexicana Alicia Olivera de Bonfil, y después con los trabajos de norteamericanos como Quirk, Bailey y Wilkie.[11] Por supuesto, no se puede olvidar la contribución de Jean Meyer, el francés que llegó a México a los 23 años de edad y fue realmente la primera persona en estudiar a los cristeros como actores muy aparte del Estado o aun de la institución de la Iglesia representada por el episcopado, el clero, o los laicos católicos capitalinos.[12]

Volviendo al *affaire* de Miss México y el furor que causó con aquella propuesta de traje típico cristero, se podría pensar que el conflicto cristero fue únicamente entre el Estado y la Iglesia mexicana. Pero, tanto el trabajo de Meyer como de otros historiadores, han destacado que hubo un conflicto entre varias facciones del Estado –entre Calles y Obregón–, por ejemplo. Los historiadores de la época cristera han demostrado que hubo diferentes grupos en la Iglesia misma: entre el episcopado pragmático-conciliatorio y algunos obispos militantes a favor de los cristeros; los indiferentes, y el caso aislado del obispo de Sonora, Juan Navarrete

[10] Para esta perspectiva ver, por ejemplo, Frank Tannenbaum, *Peace by Revolution: An Interpretation of Mexico*, 1933, New York, Columbia University Press, especialmente el capítulo seis, "The Defeat of the Church."; también Ernest Gruening, *Mexico and Its Heritage*, 1942, New York, D. Appleton-Century Company, pp. 273-86.

[11] Sobre la democracia cristiana y su visión alternativa al Estado post-revolucionario ver Manuel Ceballos Ramírez, *La democracia cristiana en el México liberal: un proyecto alternativo (1867-1929)*, 1987, México, IMDOSOC, pp. 23-5.

[12] Alicia Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929: sus antecedentes y consecuencias*, 1966, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia; Jean Meyer, *La Cristiada*, 2007, México, Siglo Veintiuno Editores, 21ª ed., 3 vols.; Robert E. Quirk, *The Mexican Revolution and the Catholic Church, 1910-1929*, 1973, Bloomington, Indiana University Press; David C. Bailey, *¡Viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico*, 1974, Austin, University of Texas Press; James W. Wilkie, "The Meaning of the Cristero Religious War Against the Mexican Revolution", *Journal of Church and State*, 8, no. 2, 1966, pp. 214-33.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

y Guerrero, quien condenó toda lucha violenta optando por la resistencia pacífica; entre los laicos católicos; entre los grupos dirigentes capitalinos representados por la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR) y los cristeros del campo, o las organizaciones locales en Jalisco, como la Unión Popular dirigida por Anacleto González Flores.[13]

La investigación sobre el conflicto religioso ha conducido a la historiografía de nuestros días a incorporar dos niveles de análisis; por un lado, entiende que fue una lucha entre el Estado y la Iglesia, al tiempo que concibe que también fue una lucha al interior de la propia Iglesia. Esta perspectiva argumenta que no hubo una sola línea cristera, sino una red de creencias, opciones y discursos en la Iglesia que contribuyeron al conflicto, así como diferentes métodos de resistencia. También jugaron un papel importante las culturas locales y regionales; según Puente Lutteroth, "el grado desigual de penetración del catolicismo en las diferentes zonas de la República [...] nos permite entender los diferentes tipos y grados de resistencia cultural a las imposiciones civilizadoras o modernizadoras de autoridades civiles y religiosas".[14] Por lo tanto, se puede decir que habían *movimientos* cristeros (en lo plural) y *movimientos* anticristeros, tanto del Estado mexicano posrevolucionario, por supuesto, como también de la Iglesia.

Por eso, la investigación sobre el conflicto entre la Iglesia y el Estado ha resucitado un poco la memoria cultural de los cristeros, aunque todavía este asunto tiene la capacidad de encender las pasiones nacionales. En realidad, el conflicto entre la Iglesia y el Estado solamente fue una parte de un conflicto más grande al interior la Iglesia misma –entre el catolicismo urbano y el rural; entre la intransigencia y la conciliación; entre lo nacional y lo regional. ¿Qué más hay de decir sobre este

[13] Para el conflicto entre el episcopado mexicano y la LNDLR ver Andrea Mutolo, "Pascual Díaz, S.J. e 'La Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa'", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 73, 145, enero-junio 2004, pp. 53-87; para la LNDLR y la Unión Popular ver el trabajo de Jean Meyer, *La Cristiada: La guerra de los cristeros,* vol. 1, pp. 50-92, 126-35; y Meyer, (comp.), *Anacleto González Flores (1887-1927): El hombre que quiso ser el Gandhi mexicano*, 2004, México, IMDOSOC, 2ª ed. Agradezco al Dr. Raúl Figueroa Esquer por darme el ejemplo del obispo de Sonora.

[14] María Alicia Puente Lutteroth, *Movimiento Cristero: una pluralidad desconocida*, 2002, México, Editorial Progreso, p. 187.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

conflicto? Falta por entender el papel que jugaron la Santa Sede y sus representantes en la curia romana, el episcopado mexicano y la clerecía estadounidense. Hasta ahora, la Cristiada solamente ha sido discutida en un contexto nacional y en términos de si era eclesiástico o laico. Pero hay otro aspecto a tomar en cuenta: el catolicismo internacional representado por la Santa Sede, la curia romana o el Vaticano, cualquiera de los términos que describa a la administración central y a la autoridad máxima de la Iglesia Católica Romana.

En esta dirección se centra el presente trabajo, ya que realmente no hay investigaciones sobre las repercusiones que tuvo en Roma el conflicto religioso mexicano en los años veinte y treinta del siglo XX. La causa principal de esto quizás es que los archivos del Vaticano para la época del pontificado de Pío XI (1922-1939) no habían sido abiertos hasta hace algunos años. Por fortuna, los investigadores tienen acceso a estos archivos; este trabajo está basado en la información contenida en los fondos vaticanos.[15]

Hay muchos caminos para relacionar el catolicismo, como institución internacional, con el conflicto religioso en México (por ejemplo, la teología moral romana y el uso de la violencia para derrocar a un Estado tiránico y las distintas perspectivas sobre este asunto). Sin embargo, la perspectiva desde donde entiendo el conflicto religioso en los años veinte y treinta del siglo XX, es desde dos planos que aparentemente son de índole similar:

- El conflicto religioso secular-eclesiástico: entre la Iglesia nacional y el Estado mexicano.
- El conflicto religioso eclesiástico nacional-internacional: el forcejo entre la Iglesia nacional y el catolicismo trasnacional vaticano.

El punto central que desarrollo en este trabajo es que, aunque estos dos planos son similares, el conflicto religioso eclesiástico nacional-trasnacional fue más importante, en varios sentidos, para el desarrollo del

[15] El 18 de septiembre de 2006, el Papa Benedicto XVI abrió, para la consulta de los investigadores, los documentos relacionados con el pontificado de Pío XI (1922-1939) del Archivo Secreto del Vaticano.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

catolicismo mexicano en el siglo XX, que el conflicto religioso entre la Iglesia y el Estado. Los temas que se desarrollan en este trabajo ilustran la similitud entre ambos conflictos y el efecto que tuvieron en el desarrollo de la identidad religiosa:

1. La esfera política fue un sitio de enfrentamiento para ambos conflictos. Esto quiere decir que la evolución de un catolicismo con rasgos propios de la democracia cristiana chocaba con un Estado posrevolucionario mexicano y con una política pragmático-diplomática negativamente dispuesta a la actuación política de los católicos mexicanos.

2. Los grupos subalternos, fueran católicos laicos, cristeros, agraristas, etc., tenían que enfrentarse con modelos corporativistas civiles y también eclesiásticos.[16] Esto significaba que dichos grupos tenían que negociar sus propias identidades culturales con discursos e instituciones hegemónicas. Esto fue importante, en el caso de los católicos y su lucha contra el Estado, para la construcción y fortalecimiento de identidades públicas en protesta contra asuntos como la educación socialista y sexual. En el caso de la lucha entre los católicos mexicanos y el catolicismo romano, la apolitización de la institución llamada Acción Católica Mexicana ayudó a debilitar la identidad pública, política y aun social de la Iglesia después de la rebelión cristera.

3. La continuidad de la lucha: aunque los modelos corporativistas seculares y eclesiásticos prohibían la actuación de la identidad política católica, los laicos católicos mexicanos continuaban en esa acción, pero por medio de vías alternativas.

En este artículo discuto principalmente el primer punto, describiendo el desarrollo de la democracia cristiana mexicana y la política pragmática del Vaticano y el enfrentamiento preliminar entre las dos estrategias para oponerse al Estado mexicano posrevolucionario. En la parte final, recupero los últimos dos puntos, tratando de trazar una explicación del impacto que el enfrentamiento católico nacional-trasnacional tuvo en la creación de la identidad católica moderna en México.

[16] Esto refería a las instituciones del Estado post-revolucionario, ver por ejemplo, Luis González, *Historia de la Revolución Mexicana, VI. Periodo 1934-1940, 14, Los artífices del cardenismo*, 1979, México, El Colegio de México; y por el lado de la Iglesia, la Acción Católica Mexicana, con sus cuatro ramos fundamentales, separados por edad y género.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La esfera política cómo lugar del enfrentamiento

Antes de empezar con esta sección, se debe definir qué se entiende por "católicos". Por supuesto, hay diferentes niveles en el clero: 1) Miembros de la curia romana, cardenales, funcionarios que trabajan en Roma; 2) el clero nacional, el episcopado, o sea, el alto clero, y el bajo clero, los sacerdotes, curas, etc.; 3) las órdenes de religiosos y de religiosas, como los jesuitas que tenían usualmente su liderazgo en Roma y sus miembros comunes en varias países del mundo. Los católicos también tienen distintos rangos de importancia: 1) los católicos culturales-nominales, quizás no practicantes o que sólo asistían a festividades especiales; 2) los católicos sacramentales, que realmente participaban en el culto, los sacramentos, etc.; y 3) los católicos políticos, de organizaciones. Este ensayo se centra en los católicos comprometidos políticamente.[17]

Dos factores impulsaron el desarrollo histórico del movimiento católico mexicano en la esfera política nacional. El primer factor era exógeno, es decir, las influencias desde fuera de México, lo trasnacional, muy ligado a la historia y experiencia europea del siglo XIX. El segundo, de tipo endógeno, hace referencia a las influencias que crecían desde adentro de México para impulsar la acción política.

Lo exógeno:

1. La intransigencia: desde el exterior, empezando con las ideologías de la Ilustración y en términos concretos con la Revolución francesa, la creciente secularización presentaba un problema para la Iglesia católica del siglo XIX. Esto generaba una reacción firme en el Papado en contra del modernismo, del capitalismo liberal y del socialismo. Por ejemplo, *El Syllabus* de los errores modernos, publicado por Pío IX en 1864, fue un compendio de las corrientes que la Santa Sede rechazó: la mayoría de los "ismos," racionalismo, naturalismo, ateísmo, y también toda autoridad política derivada sin Dios y su representante en la Iglesia, el Papa. Según Èmile Poulat, y aplicado para la situación en México por

[17] Para estas agrupaciones, ver Michael Fleet y Brian H. Smith, *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru*, 1997, Notre Dame, University of Notre Dame Press, p. 16.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Roberto Blancarte, esto se tradujo en una actitud intransigente ante el nuevo Estado laico mexicano. Poulat identifica así esta actitud: "intransigente, es decir dos cosas: primero que nada antiliberal, la negación y la antítesis de ese liberalismo que constituía la ideología oficial de la sociedad moderna; pero también inquebrantable en los principios que le dicta esta oposición".[18] Además de la intolerancia, hay otro asunto en un simbiosis virtual con ésta.

2. El integralismo. Esto se refiere a lo completo, a la acción del individuo que ve lo religioso, lo social, y lo político como parte de la misma cosa.[19] En este caso Poulat nos explica: "integral, en otras palabras, que se niega a dejarse reducir a prácticas de culto y a convicciones religiosas, pero preocupado de edificar una sociedad cristiana según la enseñanza y bajo la conducta de la Iglesia".[20] Como Jean Meyer afirma, el integralismo "significa que el rosario es inseparable de la militancia sindical y el triduo del congreso".[21]

[18] Poulat, citado en Blancarte, *Iglesia y Estado en México; seis décadas de acomodo y de conciliación imposible*, 1990, México, IMDOSOC, p. 11.

[19] El sociólogo de la religión francés, Émile Poulat, desarrollaba los conceptos del integralismo y la intransigencia como descripciones del pensamiento pre-conciliar, o sea, antes del Concilio Vaticano II; los términos, sin embargo, eran comunes en el vocabulario del los católicos, aún en el siglo XIX; ver María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos*: *La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*, 2008, México, Universidad Iberoamericana-IMDOSOC, pp. 24-5, 93. El trabajo de Poulat es empleado también para la investigación sobre la democracia cristiana de Europa, ver Jean-Marie Mayeur, *Los partidos católicos y demócratas-cristianos, un intento de definición*, 1987, México, IMDOSOC; para América Latina en general, ver Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, 1989, México, Editorial Vuelta, pp. 101-2; para México, ver Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, 1992, México, El Colegio Mexiquense-Fondo de Cultura Económica, pp. 11-27; véase también su libro del que es compilador y el capítulo de Bernardo Barranco V., "Posiciones políticas en la historia de la acción católica mexicana," en Blancarte (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, 1996, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 39-70.

[20] Poulat citado en Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, p. 11; siguiendo a Blancarte, es importante anotar que el "integralismo" y el "integrismo" son términos distintos. Los dos surgieron de la misma intransigencia, pero el "integralismo" quiere decir una participación marcada en la sociedad, aun desde la democracia cristiana; al otro lado, el "integrismo" significaba un rechazo completo de la modernidad y el encierro de la Iglesia en sí misma, ver *op. cit.*, pp. 11-27.

[21] Jean Meyer, *El catolicismo social en México hasta 1913*, 1992, México, IMDOSOC, p. 11.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Como ha demostrado Blancarte, la intransigencia-integral fue trasladada a México por medio de tres instancias. Por un lado, los prelados que estudiaron en Roma en el Colegio Pío Latino Americano, instituto papal para la enseñaza del alto clero de América Latina. Dicha educación era de corte ultramontano, un tipo de tradicionalismo católico con fines de apoyar la autoridad suprema del papado. Por otro, las encíclicas papales como, *Aeterni patris* (1879), *Immortale Dei* (1885), y *Rerum novarum* (1891), de las cuales se tratará más adelante en este trabajo. Y las órdenes de religiosos y religiosas, especialmente los jesuitas y la educación de los jóvenes católicos. La profesora Aspe Armella recientemente escribió sobre ese asunto, dando el ejemplo importante de los acejotemeros y los universitarios en la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC).[22] Después haber mencionado brevemente la intransigencia-integral, serán discutidas las influencias propias del catolicismo mexicano en la década de 1920.

Lo endógeno:

1. El nacionalismo católico: los católicos mexicanos, en la primera mitad del siglo XX, retomaron símbolos religiosos como la devoción a la Virgen de Guadalupe, para definir su identidad nacional. Autores como David Brading han investigado cómo, desde la época colonial, los criollos veían a la Virgen como un factor aglutinador de los mexicanos, independientemente de que el trasfondo fuese indígena o europeo.[23] En palabras del Padre Bernardo Bergöend, un importante jesuita en los años del conflicto religioso y fundador de una organización militante, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), "la Virgen de Guadalupe es la Madre de nuestra nacionalidad y el sostén principalísimo de su independencia".[24] En los años del conflicto religioso, cuando el Estado posrevolucionario obregonista y callista quería implantar una nacionalidad sin el sentido religioso, el nacionalismo

[22] Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos*, pp. 283-337.

[23] D.A. Brading, *The Origins of Mexican Nationalism*, 1985, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 100-1.

[24] Bernardo Bergöend, *La nacionalidad mexicana y la Virgen de Guadalupe*, 1931, México, [s.e.], p. 14.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

católico proyectaba un imaginario de la nación con sentido tradicional y religioso.[25]

2. La "mexicanización" de las encíclicas papales: se deben destacar aquí dos encíclicas. Primero en 1885, León XIII publicó *Immortale Dei*. Ésta apoyó la intransigencia-integral porque señaló que los católicos tenían el derecho y el deber, lo que es muy importante, para enfrentarse a un Estado secular cuando éste trata de interferir en los asuntos que, tradicionalmente, estaban bajo de la autoridad eclesiástica. Podemos ver ejemplos como el nacimiento, el matrimonio civil, la propiedad eclesiástica y la enseñanza religiosa. Segundo, la muy famosa encíclica del trabajo, publicada en 1891, *Rerum novarum*, la cual trató sobre la así llamada "cuestión social," o sea, problemas engendrados por la industrialización, la urbanización, y el trabajo moderno en general.[26]

Entre los problemas que los católicos mexicanos veían en su sociedad estaba el liberalismo porfiriano y los males que traía el desarrollo capitalista. En pocas palabras, la intransigencia-integral, el nacionalismo católico y la mexicanización de las enseñanzas pontificias fueron los fundamentos del catolicismo social en México. Después de la revolución democrática maderista de 1911, los católicos mexicanos ya habían creado una presencia pública, con una visión política de implantar el cato-

[25] Aunque no habla del nacionalismo católico, tomó la idea de los "imaginarios" de la obra clásica de Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised Edition, 1991, London-New York,Verso; para la influencia del nacionalismo católico en América latina, ver Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina,* p. 208; para el nacionalismo católico en México en los años veinte en Michoacán, ver Christopher R. Boyer, *Becoming Campesinos: Politics, Identity, and Agrarian Struggle in Postrevolutionary Michoacán, 1920-1935*, 2003, Stanford, Stanford University Press, especialmente el capítulo cinco, "Refusing the Revolution: Catholic Nationalism and the Cristero Rebellion."

[26] Para la "mexicanización" de las encíclicas papales y la movilización del catolicismo social en respuesta de la cuestión social en México, ver Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social, un tercero en discordia, Rerum novarum, la cuestión social, y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, 1991, México, El Colegio de México; también ver los tomos compilado por el mismo autor, Ceballos Ramírez y Alejandro Garza Rangel (comps.), *Catolicismo social en México: Teoría, fuentes e historiografía*, 2000, Monterrey, Academia de Investigación Humanística, A.C., tomo I, y Ceballos Ramírez, (comp.), *Catolicismo social en México: Las instituciones*, 2005, México, IMDOSOC-Academia de Investigación Humanística, A.C., tomo II.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

licismo social y el orden social cristiano; esto conformó lo que se puede denominar una incipiente democracia cristiana.[27]

Una mirada al pensamiento de Pedro Velásquez, sacerdote dirigente de la acción social, puede ayudar a aclarar estas cuestiones. Para él, el orden social cristiano era "aquel conjunto de leyes, de costumbres, de instituciones de toda especie, flexibles y variables como la vida misma, que estén conformes tanto con el Derecho Natural, como con los principios cristianos que tienen como intérprete infalible a la Iglesia Católica".[28] En pocas palabras, lo que Velásquez planteaba era la meta del catolicismo social de la Iglesia; esto era lo que los católicos estaban preparando para una sociedad mexicana reorganizada.

El catolicismo social y el orden social cristiano eran parte de un proyecto alternativo que los católicos en Europa, y después en América Latina, estaban desarrollando.[29] El católico militante por excelencia de la primera mitad del siglo XX, Miguel Palomar y Vizcarra, dio una definición de la democracia cristiana tomada de los escritos de un italiano: "aquella que busca dar a la sociedad civil una organización tal que todas las fuerzas sociales, jurídicas, económicas, en la plenitud de su desarrollo, cooperen proporcionalmente al bien común y que en última instancia su acción beneficie a las clases inferiores".[30]

Por un lado, la democracia cristiana fue un proyecto político-social que se empezó a desarrollar desde los fines del siglo XIX, pero floreció después del proceso de apertura que significó la revolución maderista. Proyectaba el bien común y el mejoramiento de las clases bajas en términos del catolicismo social. Por otro lado, también fue un proyecto alternativo que trataba de enfrentar, primero, la secularización liberal porfiriana, y luego la revolucionaria. En fin, para 1920, esto desembocó

[27] Ver los trabajos recientes de Robert E. Curley, "Slouching Towards Bethlehem: Catholics and the Political Sphere in Revolutionary Mexico", Ph.D., diss., 2001, University of Chicago, y su *Political Catholicism in Revolutionary Mexico, 1900-1926*, May, 2008, Kellogg Institute for International Studies, Working Paper #349; Ceballos Ramírez, "La democracia cristiana en el México liberal," pp. 10-26.

[28] Pedro Velásquez Hernández, *Comunismo y Catolicismo Social*, 1955, México, [s.e.], p. 5.

[29] Ceballos Ramírez, "La democracia cristiana en el México liberal," pp. 19-26.

[30] Meyer, "El catolicismo social en México hasta 1913," p. 7.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

en un catolicismo con una cultura de lucha, bélica y radicalizado por la misma revolución mexicana.[31]

En los años posrevolucionarios, este proyecto cristiano alternativo tuvo conflictos con el Estado mexicano. El ejemplo más obvio fue el artículo 130 de la Constitución de Querétaro, que prohibió los partidos políticos confesionales. La investigación del historiador Manuel Ceballos Ramírez ha demostrado que la acción social, representada por el esfuerzo de hombres católicos como los jesuitas Alfredo Méndez Medina, Arnulfo Castro y también por los laicos católicos Palomar y Vizcarra y Maximiano Reyes, realmente fue un reto complicado para el gobierno obregonista y luego el callista. Es desde las bases discutidas aquí que varios historiadores han entendido el conflicto entre el catolicismo social y el gobierno posrevolucionario mexicano.[32]

La cultura trasnacional vaticana

Es importante indicar que también hubo una reacción por parte del Vaticano a este desarrollo político de los católicos mexicanos, tal como

[31] Curley, "Slouching Towards Bethlehem: Catholics and the Political Sphere in Revolutionary Mexico," p. 2.

[32] Ceballos Ramírez, "El sindicalismo católico en México, 1919-1931," *Historia Mexicana*, 35:4, 1986, pp. 644-653; el proyecto social de la Iglesia chocaba con el proyecto social del Estado post-revolucionario. El padre Alfredo Méndez Medina veía la organización del Secretariado Social Mexicano, institución cuyo trabajo era apoyar y unificar los elementos católicos sociales, como una herramienta empleada contra el socialismo incipiente en el país. Así afirmó: "Su objeto [del Secretariado Social Mexicano] es prestar de una manera eficaz, sistemática y ordenada los servicios que necesitan las obras sociales […] que puedan contrarrestar la corriente del socialismo," *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI). Nuova Compagnia (1814-), Provincia Mexicana, Epistolae, 1920-1921, 1005-IX, 6, ann. I, Alfredo Méndez Medina a R.P. General Wlodomiro Ledochowski, S.J., 26 de agosto de 1921. Es también importante no olvidarse de que en una manera cotidiana, los católicos mexicanos encontraron oportunidades para conciliación con el estado mexicano, especialmente en la educación primaria, ver Patience Schell, *Church and State Education in Revolutionary Mexico City*, 2001, Tucson, University of Arizona Press, pp. XIX-XX. Sobre este punto en general, ver Kristina A. Boylan, "Mexican Catholic Women's Activism, 1929-1940", 2000, D.Phil., thesis, University of Oxford, p. 23; Alan Knight, "Revolutionary Project, Recalcitrant People: Mexico, 1910-1940," en Jaime E. Rodriguez O. (coord.), *The Revolutionary Process in Mexico: Essays on Political and Social Change, 1880-1940*, 1990, Los Angeles, UCLA Latin American Center Publications, p. 195.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

la hubo con el Estado mexicano posrevolucionario. Lo importante a apuntar aquí, es que la cultura institucional del Vaticano en sus fundamentos fue muy similar a los que fundaron la acción política de los católicos mexicanos. Se destaca la intransigencia-integral que ya se señaló, que estaba muy ligada al catolicismo europeo y, por supuesto, formaba parte de la cultura del Vaticano, especialmente después de la pérdida de los Estados Pontificios durante el proceso de unificación del nuevo Reino de Italia y la toma de Roma en 1870, aunque el tema central, la intransigencia-integral del Secretariado de Estado del Vaticano, no fue empleado para establecer la acción política hacia los católicos mexicanos. La intransigencia-integral del Vaticano formó un fundamento trasnacional, diplomático, unilateral y pragmático.

¿Qué se debe entender por "trasnacional"? Siguiendo a Ralph Della Cava, se entiende por catolicismo "trasnacional" a "las estructuras y la capacidad de las organizaciones religiosas para mover y circular ideas, recursos humanos y finanzas a través del sistema de los diversos Estados y la economía capitalista mundial".[33] Iván Vallier ha estudiado el catolicismo trasnacional como la competencia entre tres entidades: "1) los Estados-nación; 2) los movimientos políticos trasnacionales, especialmente el comunismo soviético; y 3) otras confesiones cristianas".[34]

A esta lista habría que añadir "las visones alternativas nacionales de catolicismo romano" como el que acabo de discutir en la forma de democracia cristiana. En otras palabras, sostengo que el catolicismo trasnacional debatía con la democracia cristiana nacional mexicana para definir el tipo de acción que debía seguir la Iglesia para enfrentar al Estado posrevolucionario: ¿Lo político en su lucha para ganar el orden social cristiano como los católicos sociales-demócratas, o lo diplomático-pragmático, conciliatorio, pero también con cierta dosis combatiente a través de la actuación de los cardenales, nuncios y funcionarios en el Secretariado de Estado?

[33] Ralph Della Cava, "Transnational Religions: The Roman Catholic Church in Brazil & the Orthodox Church in Russia," *Sociology of Religion*, 62:4, 2001, p. 536.

[34] Ivan Vallier, "The Roman Catholic Church: A Transnational Actor," *International Organization*, 25:3, Summer, 1971, p. 479.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Antes de mirar un ejemplo de este enfrentamiento entre el catolicismo trasnacional y el nacional se debe describir un poco el desarrollo de la cultura institucional vaticana. Para esta explicación, es importante desarrollar tres puntos: Primero, la reforma del cuerpo diplomático vaticano desde el pontificado de León XIII. Segundo, el desarrollo de la desconfianza papal en el sistema democrático liberal y la postura de una política concordataria. Tercero, la implantación de la Acción Católica como modelo corporativista.

1. La reforma de la diplomacia vaticana. Desde el pontificado del León XIII (1878 1904), el Secretariado de Estado empezó a reformar y profesionalizar la institución diplomática de los representantes del papado.[35] Esto se llevó a cabo en dos niveles. Primeramente, en reformar la estructura del cuerpo diplomático en conformidad con los otros países de Europa. El Secretario de Estado, cardenal Mariano Rampolla della Tindaro, publicó una serie de reglas para diversos grados diplomáticos que tendrían los representantes: 1) Nuncios Apostólicos de Primer Clase; 2) Nuncios Apostólicos de Segunda Clase; 3) Internuncios Apostólicos; 4) Delegados Apostólicos; y 5) Encargados de negocios. Los nuncios e internuncios tendrían la personalidad oficial ante los Estados, mientras que los delegados apostólicos y los encargados de negocios no lo tendrían.[36]

La segunda acción consistió en el esfuerzo para reformar la educación y la preparación del cuerpo diplomático. En el año 1900, el cardenal Rampolla publicó otra regla que declaró un programa educacional para el Instituto de Roma llamado "Academia Eclesiástica Pontifical de Nobles". La regla mandaba que los estudiantes eclesiásticos tuviesen que tomar clases de diplomacia, de historia eclesiástica y de relaciones Iglesia-Estado. Necesitaban dominar el francés y por lo menos otra idioma. Los aspirantes también tendrían que poseer los doctorados en derecho civil y canónico. Desde 1850 a 1950, aproximadamente 374 estudiantes se

[35] Para la reforma del cuerpo diplomático aplicado en América Latin, ver Stephen J. C. Andes, "Ambassadors of the Holy See: Apostolic Nuncios, the Vatican, and Catholic Policy in Latin America, 1878-1922", 2006, M. A. thesis, Portland State University.

[36] Archivio Segreto Vaticano (ASV), La Sacra Congregazione d'Affari Ecclesiastici Straordinari (AES), Stati Ecclesiastici. 1888-1890, pos. 1114-1120, fasc. 366.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

graduaron de la institución, produciendo veintitrés representantes papales, veintiún cardenales, por lo menos cinco funcionarios inferiores de la curia romana, dos secretarios de Estado y tres papas. Entre 1874 y 1925, más de la mitad de los representantes papales sirvieron en América Latina, al menos una parte de sus carreras.[37] ¿Pero qué significaba la reforma del cuerpo diplomático?

2. El desarrollo de la desconfianza papal en el sistema democrático liberal y la opción, una política concordataria. La reforma estructural y educacional del cuerpo diplomático, después de León XIII, solamente tiene significado en el contexto del papado en Italia. Desde 1870, la Santa Sede tenía una relación contradictoria con la esfera política. Por un lado, Pío IX prohibió totalmente a los católicos en Italia ejercer el derecho a votar, mientras que su sucesor, León XIII, publicó la encíclica *Immortale Dei*, que sostenía que el católico tenía el deber y el derecho de mezclarse en asuntos políticos-sociales para defender los derechos tradicionales de la Iglesia. Aquí está el punto contradictorio, aunque en 1904, el papa Pío X levantó la prohibición sobre los católicos para votar, eso fue solamente una medida pragmática, para no dejar a los socialistas una victoria. Con la evolución de la democracia cristiana en Italia, el Partido Popular de Luigi Sturzo, esa contradicción fue concretada con Benedicto XV, cuando separó las fuerzas de la Acción Católica entre lo religioso-social y lo cívico-político. Siendo la Acción Católica el apostolado propio para la Iglesia, y el clero, y los laicos encuadrados en las filas del ejército espiritual de Cristo, la acción política quedaba afuera.[38]

En conclusión, la política del Vaticano ante la participación de los católicos en la política fue afectada por una ideología pragmática que

[37] ASV, AES, Stati Ecclesiastici. 1905-1906, pos. 1277-1282, fasc. 435, ff. 11rv-12rv; ASV, AES, Stati Ecclesiastici, 1900, pos. 1229-1237, fasc. 391, ff. 29rv; *La Pontificia Accademia Ecclesiastica*, 1951, Ciudad del Vaticano, Tipi della Poliglotta Vaticana, pp. 136-71; 56 representantes sirvieron en América Latina de 96 en total. Este número es aproximado, basado en la información del trabajo por Giuseppe de Marchi, *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, 1957; Roma, Edizioni di Storia e Letteratura; sobre los nuncios, ver también Thomas J. Reese, *Inside the Vatican: The Politics and Organization of the Catholic Church*, 1996, Cambridge, Harvard University Press, pp. 152-3.

[38] Gianfranco Poggi, *Catholic Action in Italy: The Sociology of a Sponsored Organization*, 1967, Stanford, Stanford University Press, pp. 18-21.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

veía que la acción política tendría más que perder que ganar. Según el pensamiento de los papas, no había una manera de controlar el sistema democrático; un día gana la Iglesia, otro no, y desde luego, ¿qué pasaría con los derechos de la Iglesia cuando sus enemigos anticlericales, liberales o socialistas ganaran?[39]

En lugar de apoyar la acción política, para la Santa Sede fue preferible la diplomacia directa, unilateral y negociada. En otras palabras, la política que desarrollaba el Vaticano fue el concordato, un tratado oficial entre la Iglesia y el Estado, que tendría el poder de proteger los derechos del matrimonio, de suprimir el poder del Estado en la administración interna de la Iglesia y de cuidar los bienes eclesiásticos nacionales.[40]

En el Vaticano, la administración encargada de desarrollar la política concordataria fue la Congregación de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, dirigida por el Secretario de Estado y otra decena de cardenales.[41] Los hombres responsables para el desarrollo de la política concordataria en esa congregación fueron, primero, el cardenal Pietro Gasparri, quien fue el Secretario de Estado desde 1914 a 1930, y después su sucesor en este cargo, el cardenal Eugenio Pacelli, que fue el Secretario de Estado desde 1930 hasta 1939, cuando fue elegido Papa con el nombre de Pío XII (1939-1958).

Bajo el cargo de Gasparri, se puede ver la fusión de lo jurídico con lo pragmático.[42] En 1914, cuando Gasparri ya era el Secretario de Estado, en una reunión de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos que trataba temas de la política concordataria para Chile, el prelado pronunció que un concordato siempre debería ser la meta entre el Vaticano y los Estados, lo jurídico. Él entendía que la Santa Sede y los nuncios apostólicos tendrían

[39] Jean-Marie Mayeur, "Los partidos católicos y demócratas-cristianos, un intento de definición," pp. 13-4.

[40] John Pollard, *The Vatican and Italian Fascism, 1929-32: A Study in Conflict*, 1985, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 4-5.

[41] Vicente Cárcel Ortíz, "La Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios y España (1814-1913)", *Archivum Historiae Pontificiae*, 33, 1995, pp. 351-65.

[42] Para el entrenamiento de Gasparri, ver Carlo Fantappiè, "La formazione teologica e giuridica di Pietro Gasparri a Roma nel seminario dell'Apollinare", *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, 116:1, 2004, pp. 115-40.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

que negociar para alcanzar esa meta y, en ocasiones, eso significaría que Roma tendría que aceptar pequeños tratados, o sea, los arreglos o el *modus vivendi*, lo pragmático.[43] Esto sería muy significativo dentro del contexto de México, como veremos un poco más adelante.

En síntesis, muchos de los que sirvieron en la Congregación de los Asuntos Eclesiásticos eran formados como representantes pontificios. Añadido a esto, había una falta de confianza en la esfera política de ganar y defender los derechos de la Iglesia ante el Estado secular, especialmente en el pontificado de Pío XI. La combinación de los dos puntos anteriores creó una cultura institucional en la Curia romana más cómoda con la diplomacia que la acción política directa.

El conjunto de los aspectos que son discutidos a continuación son importantes para entender el desarrollo de la política del Vaticano. Primero, muchos de los que sirvieron en la Congregación de los Asuntos Eclesiásticos fueron formados como representantes pontificios, con todas las herramientas jurídicas que esto implica. Segundo, la falta de confianza en la esfera política de ganar y defender los derechos de la Iglesia ante el Estado secular, especialmente en el pontificado de Pío XI. Tercero, la combinación de los líderes en el Vaticano, formados para enfrentar al Estado por medio de la diplomacia, el concordato y el derecho canónico, para no perturbar a los enemigos de la Iglesia y para no crear antagonismos con la acción política misma.

El desarrollo institucional, trasnacional, de una política vaticana diplomática, concordataria y pragmática resultaba en una cultura institucional opuesta en la práctica a la democracia cristiana dentro del contexto mexicano posrevolucionario. ¿Pero, para qué fue creada esa diplomacia? Tuvo el mismo propósito que la democracia cristiana, o sea, la implantación del orden social cristiano, pero por medio de la Acción Católica y no de la acción política. A continuación presento el último punto que es un breve ejemplo del enfrentamiento entre el catolicismo trasnacional y el nacional; posteriormente señalaré las consecuencias que tuvo para la identidad de los católicos mexicanos.

[43] ASV, AES, Rapporti, Sessioni, S. Congregazioni, 1914, 69, Cile, sessione 1191, stampa 1029, sin números de página.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

3. La implantación de la Acción Católica. El incremento del conflicto entre la Iglesia y el Estado causaba el roce entre las distintas identidades culturales religiosas ya institucionalizadas: la estrategia nacional y trasnacional de la Iglesia.

De 1913 y hasta 1925, el catolicismo social en México creció muy rápido hacía una acción integral, incluyendo la acción religiosa, social, cívica y política. La democracia cristiana estaba ya formada y, en especial, algunos grupos importantes de los católicos mexicanos estaban proyectando sus planes para reconstruir el México posrevolucionario: los Caballeros de Colón, la Asociación de Damas Católicas, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, la Confederación Nacional Católica del Trabajo. Nuevos grupos políticos se estaban formando, como el Partido Republicano Nacional, bajo el cargo de Rafael Ceniceros y Villarreal y Palomar y Vizcarra. Para una historia de estos grupos y su relación con el gobierno del Presidente Obregón en esa época, debemos señalar la reciente e importante publicación de Gabriela Aguirre Cristiani.[44]

Entre estos grupos de católicos hubo uno muy radical y secreto: la Unión de los Católicos Mexicanos o llamado simplemente la "U", para guardar el secreto.[45] El grupo empezó a funcionar en Morelia, Michoacán, en el año 1915, dirigido por el canónigo Luis María Martínez, quien luego llegó a ser arzobispo de México en 1937. En un nivel, la "U" era una asociación pía llamada la Asociación del Espíritu Santo. En otro nivel, el grupo era clandestino y sus miembros usaban su influencia para infiltrar profesionales en sindicatos y el gobierno, por medio de individuos en distintos cargos políticos; esto les ayudaba a garantizar la preservación de la identidad católica en la esfera laboral y proteger las escuelas religiosas de clausuras por parte del Estado. Instrumentaron estas acciones para superar la prohibición del Artículo 130 de la Constitución, referente a la acción política confesional. Los miembros tuvieron que tomar juramento y no divulgar los planes, metas y métodos de la "U". También

[44] María Gabriela Aguirre Cristiani, *¿Una historia compartida? Revolución mexicana y catolicismo social, 1913-1924*, 2008, México, IMDOSOC.

[45] Cuando el presente artículo ya había entregado para publicar, salió otro trabajo sobre la "U", ver Yves Solís, "El origen de la ultraderecha en México: la 'U'", *El Cotidiano*, 149, 2008, pp. 25-38.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

había cuatro grados de organización, escuadrones de células con miembros selectos y claves cifradas para guardar el secreto. Uno de sus miembros escribió: "como las órdenes militares de la Edad Media, la U.C.M. forma un ejército valeroso y compacto que en los combates modernos lucha con denuedo por la Iglesia y por la Patria; debe, por consiguiente, como todo ejército, poseer una disciplina perfecta".[46]

Entre 1918 a 1925, el grupo se extendió en toda la República: las arquidiócesis de México (un centro con más de cien miembros), Michoacán (veinte centros), Guadalajara (dieciséis centros), Puebla (doce centros), Linares y Yucatán; las diócesis de Aguascalientes (dos centros), Zamora (diez centros), Tampico (dos centros), Saltillo (tres centros), León, Querétaro, Tamaulipas, Zacatecas, Colima, Tepic y Tacámbaro.[47] El grupo tuvo éxito ganando puestos políticos locales en Michoacán, apoyando esfuerzos de propaganda, oponiéndose a la clausura de colegios católicos en Morelia y Durango y conduciendo secretamente la dirección de otras asociaciones católicas como la Unión de Padres de Familia.[48]

Su principal agente secular fue Adalberto Abascal, quien trabajaba para los Caballeros de Colón, pero también fomentaba nuevos centros de la "U".[49] El episcopado, bajo la dirección de arzobispo José Mora y del Río, dio su bendición a la "U" y a Luis María Martínez, líder principal dentro del clero, así como a otros clérigos como José María Troncoso en la ciudad de México. El episcopado y los párrocos tendrían autoridad en la "U" moralmente y en asuntos religiosos, pero los estatutos otorgaron los cargos principales a los católicos laicos.[50] La acción

[46] La información sobre la "U" fue extraída de ASV, AES, Messico, IV per., 1921-1924, pos. 484, fasc. 5, 29r-37r, "Estatutos de la Unión de los Católicos Mejicanos," Morelia, 7 de enero de 1922, anónimo. Nota: aunque los estatutos de la "U" no vienen con nombre adjunto, parece que el autor pudiera ser el mismo Luis María Martínez.

[47] La cantidad de los centros no fue dada para los arquidiócesis de Linares y Yucatán y las diócesis de León, Querétaro, Tamaulipas, Zacatecas, Colima, Tepic y Tacámbaro.

[48] *Ibidem*, "Estatutos de la Unión de los Católicos Mejicanos," 29r-37r.

[49] Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), Base Luis María Martínez, Carpeta 47, Correspondencia 1924-1932, Letra "A," Caja 33, exp. 10, Abascal a Luis María Martínez, Puebla, 11 de junio de 1925; Abascal a Luis María Martínez, México, D.F., 25 de febrero de 1925; Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos*, p. 79.

[50] Mons. Filippi, el delegado apostólico, envió los estatutos al Vaticano y también otras cartas de algunos obispos sobre la "U". Todo fue redactado y la información fue publicada en

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

política clandestina fue importante sobre todo para el proyecto de la "U", como quedó asentado en sus *Estatutos*:

> Es preciso que tarde o temprano cambien nuestras leyes y nuestros gobiernos y esto será imposible si los católicos no entran en el terreno político, ni podrán entrar con probabilidades de éxito si no forman una organización política suficientemente poderosa y suficientemente oculta. Por eso la U.C.M. entra resueltamente en política, no para enlazar su suerte con ningún partido ni para hacer política menuda, sino para lograr que se respeten si posible es, por todos, los principios católicos y los derechos de la Iglesia.[51]

Ésta, como hemos visto, era una visión de la democracia cristiana, pero por supuesto radicalizada y abierta a usar métodos directos para obtener la implantación inmediata del orden social cristiano.

Mientras tanto, el Vaticano envió un nuevo delegado apostólico a México, Monseñor Ernesto Filippi. La misión de Filippi consistía en mejorar las relaciones entre el gobierno de Obregón, quien había tomado una línea más o menos conciliatoria con la Iglesia hasta cierto punto. Miguel Palomar y Vizcarra apuntó lo siguiente sobre el ministerio de Filippi:

> La labor del Sr. Delegado fue en extremo dañosa para las libertades que los católicos debemos conquistar en México […] Creyó seguramente el señor [Filippi] que la diplomacia mexicana era igual a la [europea] y que estos individuos que ahora mandan en México, [que son] casi unos primitivos, podrían ser vencidos por la cortesanía del Viejo Mundo. […] Desautorizaba todo aquello que pudiese significar la organización de una defensa legal de las libertades católicas y entiendo que estimó que con su habilidad iba a lograr hasta un concordato".[52]

---

un expediente interno para los cardenales de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, ver ASV, AES, Rapporti sessioni, S. Congregazioni, 1922, 75, Messico, sessione 1252, stampa 1094, sin números de página; ASV, AES, "Estatutos de la Unión de los Católicos Mejicanos", 29r-37r.

[51] ASV, AES, "Estatutos de la Unión de los Católicos Mejicanos", 30r.

[52] ASV, AES, Messico, IV per., pos. 496, fasc. 19, 37rv-38rv, Miguel Palomar y Vizcarra a David Ramírez, México, D.F., 9 de marzo de 1924.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

No fue una sorpresa, que cuando Monseñor Filippi se dio cuenta de la acción clandestina de la "U," escribiera varias cartas al cardenal Gasparri, lamentándose que todo se echaría a perder si el gobierno llegara a tener conocimiento de aquel grupo.[53] Para Gasparri y el Vaticano, el asunto fue importante porque el clero y el episcopado tomaban parte de esa acción política. ¿Qué consecuencias traería esto para la Iglesia y especialmente para las relaciones entre México y el Vaticano si la "U" fuera descubierta?

En el verano de 1922, los cardenales de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos se reunieron para decidir una política hacia el grupo. Varias posturas fueron discutidas. Por un lado, la representada por el cardenal Vincenzo Vannutelli, quien recomendó que la "U" fuese declarada "lícita" y "justa en principal," mientras que el cardenal Gaetano de Lai sugería que se debía de contar con más información antes de tomar una decisión. Los cardenales Antonio Vico y Basilio Pompili opinaban que realmente la Santa Sede no podía tomar una decisión firme en el asunto porque los obispos mexicanos formaban parte de la "U" y la situación era muy delicada. Por último, el cardenal Rafael Merry del Val, anterior Secretario de Estado, definía el problema con más claridad, separando la cuestión en dos, argumentando que el grupo era lícito, pero también afirmando que en la práctica el grupo podría ser mucho más dañino para la Iglesia que una ayuda.[54]

Finalmente, el Secretario de Estado, Pietro Gasparri tuvo la última palabra. El pragmatismo ganó. La política del asunto quedó organizada de la siguiente manera: el episcopado no debería formar parte del grupo; aquellas asociaciones católicas que participasen de la acción política debían dejar de llamarse "católicas", dejando a los católicos libres de participar en la política, pero no ligado a la Iglesia misma.[55] La decisión del Vaticano fue turnada a Filippi, pero debido a que el asunto era sumamente delicado en el contexto mexicano anticlerical,

[53] ASV, AES, Messico, IV per., pos. 484, fasc. 5, 4rv-5r, Filippi a [Gasparri], México, D.F., 27 de diciembre de 1921.

[54] ASV, AES, Rapporti sessioni, S. Congregazioni, 1922, 75, Messico, sessione 1252, stampa 1094, sin números de página.

[55] *Ibidem.*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Filippi fue instruido por Gasparri para hablar secretamente con los obispos.[56] En realidad eso significaba que la "U" continuaría porque los cardenales creyeron que una prohibición que llegara a ser conocida por el gobierno sería peor que dejar el *status quo* así. Por otra parte, en 1923 Filippi fue expulsado después de participar en la consagración de un monumento a Cristo Rey en Guanajuato. Esto significaba que el delegado apostólico no tuvo mucho tiempo de actualizar la política del Vaticano sobre el asunto.[57]

No es lugar para desarrollar la historia de la acción diplomática de la Santa Sede, pero es importante señalar que entre la expulsión de Monseñor Filippi (1923) hasta que se dio el cese del culto católico en 1926, la Congregación de Asuntos Eclesiásticos se reunió en cuatro ocasiones más para tratar el caso de México. En tres de las cuatro reuniones discutieron sobre la diplomacia, o cómo enviar un nuevo delegado apostólico a México; solamente en una ocasión trataron el asunto de

[56] ASV, AES, IV per., 1921-1924, pos. 484, fasc. 5, ff. 42rv, Gasparri a Filippi, Vaticano, 4 de octubre de 1922. Gasparri escribió a Filippi: "Ella mi far rilevare al riguarda come in vantaggi che tale associazione puó apportare agli interessi religiosi nel Messico non sembrano compensare i gravissimi danni ai quali la Chiesa si trova esposta in Costesa Repubblica, anche in vista del pericolo non remoto che il Governo venga in conoscenza di detta associazione Segreta e politica dei Cattolici. Questa Sacra Congregazione degli AA.EE.SS. […] ha decisa che dato la sviluppa dell'Associazione in parola e il parere dei Vescovi sulle medesima non sembra opportune che la S. Sede e quindi la V.S. intervengono con un atto positive in proposito. Perció V.S. si limiterá in conversazioni Confidenziali con qualche vescovo dei puó influenti e presentandogli occasione opportune de far notare de l'Episcopato non dovrebbe far parte di una societá segreta che ha scopi senza dubbio politici, e ció in conformitá alle istruzioni piú volte impartite in material dalla Santa Sede."

[57] El fin de la "U" queda un poco obscuro. Durante la guerra cristera, la "U" formó parte del conflicto, aunque la LNDLR, especialmente sus líderes como Miguel Palomar y Vizcarra por ejemplo, trató de suprimir el grupo porque los de la Liga opinaban que la "U" era un obstáculo a la unidad del movimiento cristero; ver Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos*, p. 80, y las cartas de Palomar y Vizcarra sobre su deseo de que la "U" fuese suprimida por el Vaticano, UNAM. Archivo Histórico, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Fondo Miguel Palomar y Vizcarra, Sección Organizaciones Católicas, Serie Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, fs. 9439rv-9340, Palomar y Vizcarra a José Serrano Orozco, sin lugar, 16 de marzo de 1928. En correspondencia particular de Luis María Martínez, el prelado escribía que la "U" cesó sus actividades sólo hasta el año 1929, por "graves razones," y no le daba más información, ver Pedro Fernández Rodríguez, *Biografía de un hombre providencial: Mons. Luis María Martínez (1881-1956)*, 2003, México, Seminario Conciliar de México, pp. 78-84.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

qué política tomar hacia el artículo 130 de la Constitución que reglamentaba el registro de los sacerdotes.[58] La diplomacia negociada por el delegado apostólico hacía un entendimiento más amplio era lo más importante para el Secretariado de Estado.

Durante el conflicto religioso entre 1926 a 1929, el Vaticano tomó una línea similar a la ya escogida en 1922 con la "U". Jean Meyer ha argumentado que el Vaticano se mostraba intransigente en principio porque: permitió al episcopado cerrar los templos en protesta de la Ley Calles, que penalizaba como delitos infracciones al artículo 130; apoyó a la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa en su proyecto preliminar de boicot y luego la licitud de católicos como ciudadanos en la defensa armada; y, finalmente, rechazó algunos arreglos a los que se trató de llegar en septiembre de 1926.[59] Sin embargo, también se encuentra la carta apostólica de febrero 1926, donde el concepto pragmático de Gasparri y el Secretariado de Estado es evidente:

> Decimos Acción Católica porque, en la situación presente y calamitosa de los asuntos, es sobremanera necesario, venerables hermanos, que vosotros, con todo el clero, y todas las organizaciones católicas, os abstengáis escrupulosamente de cualquier especie de partido político, a fin de no dar a los enemigos de la fe católica el pretexto para decir que vuestra religión está vinculada a un partido político o a una facción. Por eso, se prohíbe a todos los católicos de la República Mexicana establecer cualquier partido político que sea, bajo el nombre de católico.[60]

A través de éste texto vemos que el episcopado no podía tomar parte en la acción política ni en las asociaciones católicas; lo mismo se hizo en 1922 con el asunto de la "U". Lo diferente esta vez fue el hecho de que el conflicto entre la Iglesia y el Estado significaría una parada

[58] ASV, Sala di Indice, Indice delle Sessioni della S. Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, Anni 1814-1939. Las reuniones sobre cómo enviar un nuevo delegado apostólico tuvieron lugar el 12 de marzo y el 15 de julio de 1923 y el 15 de junio de 1924. Sobre el conflicto religioso, la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios se reunió el 2 de julio de 1926.

[59] Meyer, *La Cristiada*, vol. II, pp. 303-77.

[60] Citado en Meyer, *La Cristiada,* vol. II, p. 254.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

más enérgica a la acción política porque la situación, en la práctica, era necesaria.

Durante los tres años de Guerra Cristera (1926-1929), la acción cívico-política de la Liga no contó con el apoyo del Vaticano por varias razones. Primero, la desconfianza ya concretada hacia la democracia cristiana como método de ganar las libertades de la Iglesia era decisivo a este respecto. Segundo, la creencia romana de que sin el apoyo del gobierno de los Estados Unidos, los movimientos armados no tendrían éxito; prueba de esto fue que la Liga no podía colectar fondos para su ejército, ni de católicos ni del gobierno en América del Norte. Además, el proyecto político más importante, el Partido de Unión Nacional, nunca recibió el apoyo norteamericano y también estaba muy dividido entre sus dirigentes. En fin, la coyuntura de una unión de influyentes religiosos estadounidenses, el gobierno norteamericano y prelados mexicanos dispuestos a tomar la vía trasnacional pragmática de la diplomacia fue decisivo. Los resultados fueron los llamados "arreglos" de junio 1929 y luego la implantación de la Acción Católica Mexicana como el único modelo aceptable de acción laica.[61]

Los modelos corporativistas seculares-eclesiásticos: la continuidad y la identidad

¿Qué significado tuvo la política del Vaticano en la identidad religiosa después de los arreglos de 1929? Para hablar de ese asunto, primero hay que explicar los modelos corporativistas seculares-eclesiásticos después de 1929. Puente Lutteroth los describe como:

> La diferencia de discurso, pero la semejanza de prácticas en el caso de las autoridades eclesiásticas y políticas, ya que en ambas existía la

[61] Cito aquí solamente un ejemplo de la desconfianza del Vaticano en cuanto a la imposibilidad de una victoria revolucionaria católica si no contaba con el apoyo de los Estados Unidos. En 1925, un memorándum anónimo escrito por un funcionario vaticano anotó que "un movimento armato che non conti con l'appogio Americano fracassaria di sicuro", en ASV, AES, Messico, IV per., 1925-1946, pos. 499, fasc. 21, 25rv-32r, "Appunti sulla situazione religiosa di Messico," sin autor, Roma, 12 de junio de 1925.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> tendencia a la corporativización de los grupos subalternos –sutil mecanismo de dominación– cuyo efecto más importante era la disminución de su capacidad de autonomía. Esto repercutió en aminorar, más aún, en excluir, a estos grupos de toda posibilidad de gestión de sus condiciones de vida.[62]

En esencia, Puente Lutteroth tiene razón, pero también se debe señalar que los modelos corporativistas causaban diferentes efectos en la experiencia y formación de la identidad católica. En el modelo corporativista del Estado, asuntos como la educación sexual y socialista en los años treinta, junto con el programa de desfanatización, o sea, el programa de quitarle al pueblo sus creencias y prácticas religiosas y reemplazarlas con otras seculares-cívicas, realmente apoyaba la identidad católica de lucha que hemos discutido. Los grupos por supuesto continuaron cambiando, pero muchos católicos se resistían a la secularización de la educación, por ejemplo, con escuelas clandestinas, boicots, etc.[63]

Por otro lado, el efecto de la corporativización de la Iglesia no tuvo éxito en quitarle todo sesgo a la Iglesia, pero sí causó disminución de la identidad política entre muchos católicos mexicanos después de 1929. Los ejemplos son numerosos y Aspe Armella ha discutido muchos de ellos: la reorganización de los grupos anteriores de la democracia cristiana en grupos fundamentalistas o federados en la Acción Católica, como el ACJM, quitando todo lo cívico-político de sus estatutos; el esfuerzo de arzobispo Pascual Díaz y el Delegado Apostólico Ruiz y Flores de cambiar el nombre de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, quitando el término "Religiosa" de su nombre. El esfuerzo monumental de la catequesis religiosa de los niños y niñas, usando grupos femeninos como la Unión Femenina Católica Mexicana, la Juventud Femenina Católica Mexicana, así como las Brigadas de Santa Juana de Arco.[64] Después de 1929, autores como Ceballos Ramírez y Bernardo

[62] Puente Lutteroth, *Movimiento Cristero*, p. 188.

[63] Para el fracaso de la política anticlerical ver, por ejemplo, Adrian A. Bantjes, "Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The De Christianization Campaigns, 1929-1940", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 13, no. 1, Winter 1997, pp. 87-120.

[64] Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos*, pp. 74-8, 211-82; para el caso del esfuerzo de quitar la palabra "Religiosa" del nombre de la LNDLR, ver

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Barranco han afirmado correctamente que la acción de los católicos mexicanos fue encuadrada más bien en lo religioso y a veces en lo social.[65]

Esto no quiere decir que la lucha en la esfera política para ganar los derechos de la Iglesia e implantar el orden social cristiano no continuara. La lucha prosiguió, pero usando vías alternativas. Ejemplos de la continuidad de la lucha son las asociaciones radicales como los Legionarios (no los Legionarios de Cristo, el grupo religioso fundado por Marcial Maciel en 1941) y el sinarquismo.[66] Se sabe que el hijo del agente especial de la "U" fue Salvador Abascal, el líder principal del sinarquismo en las décadas de 1930 y 1940. También, el desarrollo de la acción cívica por grupos como la Liga Nacional Defensora de la Libertad y los Padres de Familia era parte del continuismo con años anteriores. La Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC) y el Secretariado Social Mexicano, dirigido por Pedro Velásquez Hernández, grupos progresistas interesados en reavivar la acción de la Iglesia en la esfera cívico-político y social en los años cuarenta y cincuenta, son otros ejemplos de la actividad católica pública.[67]

---

la documentación en ASV, AES, IV per., 1929-1947, pos. 538, fasc. 257; para la campaña de educación religiosa, ver el *Acervo Histórico de la Universidad Iberoamericana*, Archivo Acción Católica Mexicana, Sección: Junta Central, Comisión Central de Instrucción Religiosa (1932-1934), Luis Beltrán y Mendoza, "Memorándum para el señor presidente de la Junta Central de la Acción Católica Mexicana sobre las actividades emprendidas por la comisión central de instrucción religiosa," México, 2 de enero de 1933.

[65] Ceballos Ramírez, "*Rerum Novarum* en México: cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931)" *Revista Mexicana de Sociología*, 49:3, 1987, pp. 169-70; Barranco, "Posiciones políticas en la historia de la acción católica mexicana", p. 57.

[66] Para estudios sobre el sinarquismo, ver Meyer, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia (1937-1947)*, 2003, México, Tusquets Editores; Héctor Hernández García de León, *Historia política del sinarquismo, 1934-1944*, 2004, México, Universidad Iberoamericana.

[67] Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos*, pp. 405-7; Entrevista que sostuvo el autor con el Padre Manuel Velásquez Hernández, director del Secretariado Social Mexicano (SSM), México, 9 de julio de 2008; para un ejemplo de la acción del SSM en la esfera pública, podemos citar la carta de protesta firmada por Padre Manuel Velásquez y otros tantos sacerdotes en contra la actitud del gobierno hacia el movimiento estudiantil de 1968, Archivo Histórico de la Provincia de México de la Sociedad de Jesús, *Pulgas '68*, Núm. 16, octubre de 1968, "Carta de un número de sacerdotes sobre el movimiento: al pueblo mexicano," 10 de septiembre de 1968, pp. 44-6, y también ver el *Archivo Histórico del Secretariado Social Mexicano*, misc., sin carpeta, "Al pueblo mexicano," México, D.F., 10 de septiembre de 1968.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

A partir de lo anterior, se puede argumentar que, a pesar de la continuidad de la lucha por parte de una minoría de los católicos mexicanos para lograr un lugar estable en la esfera política, realmente después de 1929 no tenían los recursos necesarios para mantenerse presentes en la acción política. Esto no se debe tanto al Estado mexicano anticlerical, como a la política de la Iglesia de no apoyar a los católicos en la acción política.

Pero un catolicismo trasnacional, implantado y sostenido por el episcopado nacional que no les permitía a los católicos la acción política es elemento central. La identidad oficial de la Iglesia era más bien apolítica; en consecuencia, la salida de la esfera política de los católicos se debió al hecho de que no tenían apoyos morales, sociales o prácticos para mantenerse firmes en la acción política. Por lo anterior, la lucha por la identidad católica moderna que se debatía entre política o solamente social y religiosa, fue algo negociado entre la Iglesia misma durante la época del conflicto religioso.

En conclusión, las relaciones entre el catolicismo trasnacional centrado en el Vaticano –luego implantado en el episcopado mexicano después de 1929– y la democracia cristiana eran fundamentales para la identidad apolítica de los católicos mexicanos en la sociedad posrevolucionaria, especialmente entre los Arreglos y el Concilio Vaticano II. Por supuesto que el enfrentamiento con el Estado mexicano durante tres años de guerra no pudo disminuir la lucha de las enardecidas almas de los militantes. Por eso, después de un tiempo en reclusión, la Iglesia comenzó a mezclarse de nuevo en la esfera política; el conflicto religioso apoyaba –y apoya– la identidad de la lucha, una identidad que aún está presente y se ve expresada en sucesos contemporáneos como desfiles de belleza y de Miss Universo.[68]

[68] Los puntos de vista sobre la continuidad de la lucha entre la Iglesia y el Estado son diversos: Roberto Blancarte solamente ve que un *modus vivendi* fue establecido con el Estado entre 1938 a 1950, pero según él, el enfrentamiento seguía debido a la intransigencia en la Iglesia, ver Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, p. 21; Aspe Armella, por el otro lado, sostiene que realmente habían distintos grupos en la Iglesia, unos actuaban siempre en la esfera política, como la UNEC, y otros no, como la JCFM, ver Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos*, pp. 399-407; Peter Lester Reich piensa que el Estado y la Iglesia siempre

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Reflexión final

He tratado de probar que en realidad hay posibilidades para las dos situaciones entre la Iglesia y el Estado, es decir, para el conflicto y para la conciliación. Ambos han continuado al mismo tiempo, pero en grupos distintos de la Iglesia. En la cultura contemporánea mexicana hay asuntos como el "traje típico" de la Miss México que causan conflicto, pero, por otro lado, existen esfuerzos para implantar la apolitización de la Iglesia, como la política pragmática del Vaticano y la Acción Católica Mexicana. Estas políticas realmente tienen un efecto en la identidad religiosa de los católicos mexicanos. Por lo tanto, quizás es importante que los historiadores investiguen más en lo concerniente a las relaciones internas para ver qué tipo de relaciones podrían ser posibles entre la Iglesia y el Estado en el futuro.

estaban buscando la conciliación de acuerdo con los intereses mutuos de ambas instituciones, ver Lester Reich, *Mexico's Hidden Revolution: The Catholic Church in Law and Politics since 1929*, 1995, Notre Dame, University of Notre Dame Press, especialmente la introducción.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

EL SENTIDO COMÚN CRÍTICO ANTE EL DEBATE ENTRE UNIVERSALISMO Y PARTICULARISMO

*H. C. F. Mansilla**

RESUMEN: El debate entre universalismo y particularismo ha sido importante y sigue siendo vigente en cuanto incide sobre los conceptos de identidad colectiva y nacionalismo, entre otros, cuyo impacto se traduce en posturas irracionastas y posmodernistas. El sentido común crítico, forjado en la tolerancia y la compresión del otro, se perfila como una solución posible.

ABSTRACT: The debate between universalism and particularism has been and remains important, since it influences concepts such as collective identity and nationalism, among others, and impacts on irrational and postmodern attitudes. The critical common sense, based on tolerance and understanding of others, appears as a feasible solution.

PALABRAS CLAVE: Universalismo, particularismo, crítica, síntesis, tolerancia, posmodernismo.
KEYWORDS: Universalism, Particularism, criticism, summary, tolerance, Postmodernism.

RECEPCIÓN: 18 denoviembre de 2008.
APROBACIÓN: 11 de junio de 2009.

*Academia de Ciencias de Bolivia.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

EL SENTIDO COMÚN CRÍTICO ANTE EL DEBATE ENTRE UNIVERSALISMO Y PARTICULARISMO

La controversia entre particularismo y universalismo es un buen ejercicio para ver el funcionamiento de un sentido común guiado críticamente. Este debate, que ya tiene algunas décadas de duración, ha sido importante para comprender: (a) los dilemas centrales de las identidades colectivas; (b) el trasfondo del resurgimiento nacionalista en dilatadas regiones del planeta; y, (c) la propagación de un marcado sesgo antirracionalista y postmodernista entre los intelectuales de Asia, África y América Latina.

Crítica de las concepciones universalistas

La declinación actual del marxismo y de las grandes teorías de carácter universalista, así como la devaluación de la filosofía unitaria de la historia y, en general, de toda forma del racionalismo clásico, han fomentado el surgimiento de concepciones particularistas, el renacimiento de doctrinas nacionalistas y la reaparición de creencias religiosas fundamentalistas. Las últimas décadas del siglo XX y el comienzo del XXI desmintieron aquella profunda convicción de marxistas y liberales que predecía la desaparición de la religión y del nacionalismo como resultado natural del progreso material y moral. Todo esto coincide, además, con algunos factores propios de la evolución contemporánea en Asia, África y Amé-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

rica Latina. La irrupción del proceso modernizador, en pocas décadas, ha generado un verdadero derrumbe de arraigadas ideologías y la conmoción del orden tradicional, por efecto de la exitosa cultura occidental del consumismo masivo. Estos factores y el descalabro general (pero no definitivo) del socialismo han suscitado en el Tercer Mundo –y no sólo allí– un vacío de valores de orientación. Esta constelación favorece iniciativas violentas y caóticas y la expansión de una *anomia* muy expandida.[1] Se acrecienta, por un lado, la tentación del encierro en sí mismo, pero igualmente la inclinación a combatir lo Otro, presunta encarnación del mal y de las propias dificultades. El hallar a los chivos expiatorios no es, entonces, tarea difícil. Se trata, por otra parte, de un fenómeno repetido a lo largo de todo el curso de la historia humana.

Lo novedoso de la situación en el Tercer Mundo parece residir en una curiosa amalgama entre una defensa de la propia tradición cultural (percibida en estado de máximo peligro) y una apropiación acrítica de los elementos técnico-económicos de la civilización industrial de Occidente. No pocos socialistas y revolucionarios, que se quedaron sin trabajo y sin ideas, se dedican ahora a fomentar inclinaciones particularistas de toda laya y designios reivindicatorios de minorías étnicas, junto con los nacionalismos más delirantes, como ha ocurrido en los Balcanes, el Cáucaso, el África central y en el área andina de América Latina.

Ahora bien: desde un sentido común guiado críticamente, se puede decir que lo complejo de la problemática actual consiste en que a las minorías de todo tipo les asiste un cierto derecho. La doctrina del progreso perpetuo devalúa, por ejemplo, la calidad y los logros intrínsecos de etapas históricas anteriores, que son consideradas como meros eslabones de una evolución regida aparentemente por leyes inquebrantables, evolución que conduce necesariamente a una meta común a todas las culturas. Esto presupone un solo criterio para juzgar toda actividad

[1] Sobre la *anomia* como signo del tiempo actual, cfr. dos interesantes investigaciones: Carlos S. Nino, *Un país al margen de la ley. Estudio de la anomia como componente del subdesarrollo argentino,* 1992, Buenos Aires, *passim*; Peter Waldmann, *El Estado anómico. Derecho, seguridad pública y vida cotidiana en América Latina,* 2006, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, pp. 13-20.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

humana. Aunque los elementos racionales y razonables de esta concepción universalista están por encima de toda duda, la misma no favorece una perspectiva flexible que permita reconocer lo valioso del arte, la literatura, la religión y las costumbres de sistemas socioculturales que hoy nos parecen anacrónicos, insólitos o chocantes.

En una época de fronteras permeables, de un sistema global integrado de comunicaciones y de pautas normativas universales, nace la voluntad de oponerse a las corrientes de uniformamiento y despersonalización. Minorías étnico-culturales significan, a veces, un dique contra la homogeneización del mundo moderno, si combaten igualmente la dilución de tradiciones que han dado sentido a comunidades estables, donde la anonimidad y la alienación no son aún las características decisivas. Pero hay que señalar que también las minorías perseguidas pretenden alcanzar, después de todo, objetivos muy humanos, entre los cuales se hallan cálculos egoístas de expansión y dominación, incremento de sus beneficios tangibles y la explotación de otros segmentos poblacionales que entonces devienen minorías. La etnias originales del bosque amazonico van a ser seguramente exterminadas por otros aborígenes (por ejemplo, por los campesinos indígenas sin tierra, que emigran desde las empobrecidas y sobrepobladas regiones montañosas andinas), que tienen como objetivos la extensión de la frontera agrícola, la incorporación de esos territorios al progreso material, el aprovechamiento de nuevos recursos y la mera supervivencia individual.

La legítima aspiración de afirmar la propia identidad sociocultural puede, sin embargo, transformarse rápidamente en una tendencia xenófoba, racista, agresiva, demagógica y claramente irracional, que a la postre pretende la aniquilación del Otro y de los otros. "Esta actitud entraña una negación de los valores universales, un menosprecio de los derechos y libertades de la persona, un repudio a todo diálogo y a todo esfuerzo de educación para la tolerancia".[2] Aquí lo razonable parece

[2] Federico Mayor, "Editorial", en *El correo de la UNESCO*, junio de 1993, París, vol. XLVI, p. 9 (número monográfico dedicado a las minorías). Cfr. también las visiones diferentes: Elizabeth Picard, "El despertar de la comunidad", en *El correo de la UNESCO*, junio de 1993, vol. XLVI, pp. 22; el brillante ensayo de Mauro Peressini, "Las dos caras de la identidad", en *ibidem*, pp. 14-8; Joseph Ki-Zerbo, "Lo universal y lo particular", en *El correo de la UNESCO*, diciembre de 1993, vol. XLVI, pp. 1-20; Régis Debray, "¿De qué progreso hablamos? Un mito occidental", en *ibidem*, pp. 9-12.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ser una posición equidistante entre el universalismo doctrinario y los particularismos irracionales, aunque esta posición deba ser modificada y calibrada según cada caso, para lo que no existe una regla general, sino el principio de la prudencia y la plausibilidad *(phronesis)*.

Para no repetir los rasgos principales de este debate, ya muy conocido, parece conveniente referirse a algunos aspectos concretos del mismo. En el Tercer Mundo se extiende ahora la opinión de que los derechos humanos, la filosofía racionalista, la ética del respeto liminar al individuo y las instituciones de la democracia representativa pluralista conformarían parte integrante de una inaceptable doctrina universalista, la que, a su vez, sería una forma encubierta de eurocentrismo y, por consiguiente, un instrumento de dominación cultural. No hay duda de que porciones centrales de esta magna concepción se han originado en el Occidente europeo y que a menudo han sido utilizados para justificar y consolidar un predominio imperial. Las facultades –o, si se quiere, las pretensiones– universalistas del racionalismo europeo no han sido, empero, los factores causales de procesos como la trata de esclavos, el saqueo de los recursos naturales y el exterminio de lo aborígenes, los que han tenido una historia más antigua y un alcance geográfico más dilatado que la moderna civilización europea occidental. Es claro que toda teoría con aspiraciones de generalidad y obligatoriedad concita reacciones hostiles. Por ello, la ética del derecho universal, como la contenida en la concepción contemporánea de los derechos humanos, es considerada como una máscara del imperialismo eurocentrista y, simultáneamente, como un solapado y peligroso ataque a las propias tradiciones autóctonas, las que a menudo exhiben prácticas consuetudinarias que no son congruentes con los derechos humanos y las libertades individuales. Las tendencias postmodernistas han impugnado igualmente la validez de una ética universal en nombre de la pluralidad e inconmensurabilidad de las otras culturas;[3] ya que toda moral se fundaría sobre una base contingente y aleatoria, todo consenso ético reinante en una sociedad y época dadas es tan valioso o tan execrable como cualquier

[3] Cfr. el interesante teorema de David E. Apter, *Rethinking Development. Modernization, Dependency and Postmodern Politics,* 1988, Newbury Park, Sage.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

otro. Una moral universal, que trascienda los particularismos, sería imposible y hasta indeseable, pues refrenaría el libre despliegue de individuos y comunidades.

Crítica de posiciones unilaterales

Una visión realista y sobria de la historia de las naciones nos permite detectar las falacias y los peligros de aquellas corrientes que se consagran unilateralmente al universalismo o al particularismo. El rechazo del universalismo a causa de su presunto carácter eurocéntrico o su talante imperialista se combina con la búsqueda de una identidad cultural o nacional primigenia, que estaría en peligro de desaparecer ante el avasallamiento de la moderna cultura occidental de cuño globalizador. Esta indagación, a veces dramática y a menudo dolorosa para las comunidades afectadas, intenta desvelar y reconstruir una esencia étnica, cultural, lingüística o histórica que confiera características indelebles y, al mismo tiempo, originales a la nación o al grupo social que se siente amenazado por la exitosa civilización moderna. Este esfuerzo puede ser calificado de inútil en casi todos los casos: los ingredientes aparentemente más sólidos y los factores más sagrados del acervo cultural e histórico de un pueblo resultan ser una mixtura deleznable y contingente de elementos que provienen que otras tradiciones nacionales o que tienen una procedencia común con los más diversos procesos civilizatorios. La quintaesencia identificatoria nacional o grupal, reputada como algo primordial, básico e inalterable, sólo puede ser definida y comprendida con respecto a lo complejo, múltiple y cambiante que está encarnado en lo Otro, es decir, en los elementos determinantes de las culturas ajenas y hasta hostiles. La alteridad es consubstancial a casi todo grupo social, y más aún, en el mundo actual. Este ejercicio de la búsqueda por lo auténtico y propio tiene efectos traumáticos porque pone de relieve aquella porción ínfima que tal vez puede ser considerada efectivamente como perteneciente al núcleo de la identidad incontaminada. Pero es simultáneamente una ocupación que goza del favor popular porque en las capas más profundas de la consciencia individual y colectiva se halla

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

el propósito perseverante de aprehender y consolidar algo estable que dé sentido a las otras actividades humanas y que pueda ser percibido como el alma inmutable y positiva de la comunidad donde se vive y se sufre.

Es muy difícil encontrar un pueblo que haya pervivido hasta hoy conservando exclusivamente sus características originales de identidad, como las étnicas y lingüísticas, sin haber aceptado y adoptado, como propios, importantes elementos culturales de las naciones vecinas… y de las enemigas. Los aspectos más íntimos de las tradiciones civilizatorias pueden ser de data reciente o simplemente tomados "de afuera" y legimitizados como propios por la perseverante labor de todos aquellos dedicados profesionalmente a estas labores: magos y taumaturgos, intelectuales y políticos. La repetición constante de ciertas doctrinas puede crear, en poco tiempo, una tradición tenida como auténtica, lo que revela la índole precaria y contingente de numerosas identidades étnico-culturales.[4] La concepción de un conjunto social cerrado, homogéneo y singular es, a menudo, un acto arbitrario de intelectuales descontentos que inventan un medio de simplificar y, por consiguiente, de comprender una realidad demasiado compleja. Lengua, raza y religión –consideradas habitualmente como esencias inmutables de la identidad colectiva e impermeables al transcurso del tiempo– constituyen los factores más usuales de esta ideología fundadora, consagrada a menudo a reinventar un pasado mítico, no contaminado por las influencias de "los otros".[5] La llamada identidad nacional puede comenzar por ser un instrumento de un grupo minoritario para hacer frente a la opresión y la explotación, pero puede transformarse con el correr del tiempo en una ideología hermética, replegada sobre sí misma, proclive a la violencia xenófoba.

[4] Cfr., los estudios que no han perdido vigencia de Honorio M. Velasco, "Identidad cultural y política", en *Revista de Estudios Políticos*, octubre/diciembre de 1992, Madrid, núm. 78, p. 257, 268 sq. (con ejemplos de la investigación antropológica actual); Rainer Tetzlaff, "La etnicidad politizada. Una realidad del África postcolonial", en *Nueva Sociedad*, enero/febrero de 1994, Caracas, núm. 129, p. 47, 49.

[5] Cfr. el estudio clásico de Eric J. Hobsbawm/Terence Ranger (comps.), *La invención de la tradición,* 2002, Barcelona, Crítica.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La historia universal puede ser vista como una serie interminable de fenómenos de mestizaje y aculturación; además de las innumerables mezclas étnicas, se ha dado igual cantidad de procesos, mediante los cuales, una sociedad recibe la influencia de una cultura que le es militar, técnica y organizativamente superior, siendo la consecuencia una simbiosis entre los elementos tradicionales y los tomados de la civilización triunfante. Cultura significa también cambio, contacto con lo foráneo, comprensión de lo extraño (como ya lo postuló Michel de Montaigne). El mestizaje puede ser obviamente traumático, pero también enriquecedor.[6] Se podría aseverar que las sociedades más exitosas, como las de Europa Occidental, han sido aquellas que han experimentado un número relativamente elevado de procesos de aculturación, y que los individuos más aptos son los que tienen una multiplicidad de roles. El tratar de volver a una identidad previa a toda transculturación es, por lo tanto, un esfuerzo vano, anacrónico y hasta irracional: se puede pasar rápidamente de las reivindicaciones anti-imperialistas a las obsesiones nacionalistas y a los monstruosos ensayos de limpieza étnica por la fuerza de las armas.

En este ejercicio de sentido común se percibe que tanto los partidarios de doctrinas universalistas como los afines al particularismo tienen parcialmente la razón. Aquí, lo más conveniente parece ser una posición equidistante entre ambos extremos, algo que ha tratado de establecer Sir Isaiah Berlin precisamente en torno a esta temática. En su recapitulación de la historia de las ideas, se nota rápidamente que las críticas y contracríticas de esta discusión se deben a las falencias teóricas de posiciones claramente alineadas con el particularismo o el universalismo, sobre todo cuando éstas son confrontadas con la realidad histórica y la praxis política cotidiana.[7]

[6] Sobre el proceso de mestizaje, cfr. las obras aun hoy interesantes de Roger Bastide, *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones,* 1973, Buenos Aires, Amorrortu; Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'Autre,* París, Seuil, 1982; Nathan Wachtel, *Los indios del Perú frente a la conquista española,* 1976, Madrid, Alianza.

[7] Sobre la vida y la obra de este autor, cfr. Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin, una vida,* 1999, Madrid, Taurus/Santillana; Claude J. Galipeau, *Isaiah Berlin's Liberalism,* 1994, Oxford/New York, Oxford U. P.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Los críticos del universalismo afirman, por ejemplo, que la comprensión de los decursos evolutivos en el Tercer Mundo y de sus identidades colectivas exige un punto de vista que supere las limitaciones y las falsas generalizaciones de la filosofía de la historia basada en el progreso perenne y de las teorías simplistas de la modernización. No es superfluo señalar aquí que la doctrina afín a una historia unitaria del género humano (con su correlato de una evolución histórica linear y ascendente) es favorable a un despotismo ilustrado, ejercido desde un centro omnímodo y omnisciente, que tiene la obligación moral e histórica de imponer su certeza y su proyecto al resto de la sociedad. Concordante con esta visión tecnocrática, un gran ilustrado, como fue el *Marqués de Condorcet,* combatió los llamados poderes intermedios que preconizó Montesquieu, el contrapeso mutuo de los poderes del Estado que patronizaban los liberales, toda forma de federalismo y hasta toda diferencia substancial entre ciencias naturales y sociales. El peligro inherente a esta concepción radica, como hoy se sabe, en la posibilidad de que el progreso continuo, las normas uniformantes y las grandes estructuras supranacionales se transformen en verdades irrefutables y en estrategias infalibles, es decir en abstracciones e idolatrías, ante cuyo altar se sacrifican los valores particulares y se aplastan las diferencias nacionales, para no mencionar a los millones de víctimas de carne y hueso que en el siglo XX fueron inmolados en nombre de esas doctrinas universalistas.

La complementariedad de universalismo y particularismo

La ética universalista y el derecho a la diferencia no son, sin embargo, nociones antagónicas, sino complementarias. La primera puede ser vista como la garantía del segundo: el derecho a la vida de personas y minorías puede ser protegido eficazmente cuando las mayorías no las ven como criaturas tan distintas de ellas mismas, que resultan proclives a ser confundidas con meras bestias o con esclavos.[8] La ética del consenso

[8] Karl-Otto Apel, "Un imperativo moral", en *El correo de la UNESCO*, vol. XLV, julio/agosto de 1992, p. 16 sq.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

general, que no está basada en la intimidación o la manipulación, puede, mediante una comunicación más o menos libre en ambos sentidos, conciliar las normas universalistas y las demandas de una autorrealización individualizante, influida por tradiciones que se consideran estrictamente propias (es decir, auténticas). Criterios intersubjetivos universalmente válidos pueden coexistir con una pluralidad de postulados de índole particularista: una de las grandes metas del pensamiento humanista ha consistido, después de todo, en la creación de nociones, instrumentos y mecanismos para asegurar la paz general, respetando las peculiaridades de los diferentes pueblos e individuos. Todos procedemos de una tradición específica y estamos marcados por una cultura nacional. Tal hecho debe ser reconocido, pero no necesita ser idolatrado. El procedimiento que analiza y reconoce nuestros prejuicios y nuestras disparidades nos conduce también a la tolerancia y al respeto de los otros –lo que constituye el primer consenso universalista. De esta manera, uno se abre a la razón de los demás, en lugar de abrir a los demás por la fuerza a la razón de uno. Este principio general está alimentado por la tolerancia y el anhelo de comprender lo Otro.[9] En el curso de la historia universal, lo más nefasto ha resultado ser la pretensión de poseer de modo exclusivo una razón obligatoria y superior (o sea, una presunción de índole universalista) partiendo de presupuestos particulares y hasta provincianos (esto es, sin percatarse del carácter limitado y limitante de los propios prejuicios).

El pensamiento "salvaje" y el erudito, la magia[10] y la ciencia moderna son formas de un mismo *logos* humano. De acuerdo al relativismo axiológico, es un acto de soberbia establecer una jerarquía de calidades

[9] Alain Finkielkraut, *La derrota del pensamiento,* 1988, Barcelona, Anagrama, p. 41 sq., 61, 68 (con argumentos basados en Goethe y Lévi-Strauss). Una corriente en ciencias sociales considera que estos principios humanistas eran también parte fundamental del pensamiento clásico de la antigua China. Cfr. Joseph Needham, *Dentro de los cuatro mares. Diálogo entre Oriente y Occidente,* 1975, Madrid, Siglo XXI.

[10] Peter Winch, *"Was heisst 'eine primitive Gesellschaft verstehen'?"* ("¿Qué significa 'comprender una sociedad primitiva'?"), en Hans G. Kippenberg / Brigitte Luchesi (comps.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens* (*Magia. La controversia en ciencias sociales en torno a la comprensión del pensamiento foráneo*), 1987, Frankfurt, Suhrkamp, p. 75 sq.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

entre ellas. Pero sería, por otra parte, un acto de simple necedad el no querer percibir las consecuencias tan diferentes de la magia (y prácticas afines) y la ciencia moderna, sobre todo en los campos de la política, la educación y la convivencia entre los mortales, pues los sistemas sociales basados o alimentados por creencias mágicas no se han distinguido justamente por una gran tolerancia cultural o por haber fomentado la vigencia de un pluralismo de ideas y predilecciones. La magia y la ciencia son ambas dependientes de un contexto cultural, social e histórico y, por ende, relativas. Pero reconocer esta relatividad ya trasciende el estrecho marco de un particularismo *dogmático* y avanza hacia un consenso universalista de tolerancia. El obscurantismo, que ha sido y es uno de los mayores males en nuestra sociedad interdependiente y globalizada, empieza y se define, como lo señaló *Claude Lévi-Strauss,* por "el rechazo ciego a lo que no es nuestro".[11]

En no pocas sociedades se ha visto que la diversidad étnico-cultural se transforma en un verdadero odio entre las comunidades en cuestión, que termina por destruir el tejido social que las envolvía y disolver el Estado correspondiente. Pero existen otras experiencias, también numerosas, que parecen sugerir la posibilidad de una sociedad estable en el tiempo, conformada precisamente por una pluralidad étnico-cultural dentro de un marco aceptado de instituciones y procedimientos políticos, el cual, además, irradia normas universalistas que permiten la convivencia de la comunidades y su florecimiento. Los Estados Unidos, a pesar de sus enormes problemas internos, configuran una estructura de ese tipo, cuya unicidad permite el despliegue de un mosaico multicolor que no cesa de acrecentarse. Los sucesos europeos en los Balcanes a partir de 1989 (y los del período entre las dos guerras mundiales) nos muestran que los conflictos étnico-culturales de carácter violento no son una reliquia incómoda del pasado premoderno, sino probablemente fenómenos de carácter universal.

Por todo esto, es conveniente echar un vistazo a enfoques que establecen un claro contraste entre ciencias naturales y sociales. Una de las primeras concepciones de este tipo fue la elaborada en el siglo XVIII por

[11] Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques,* 1955, Paris, Plon, p. 461.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Giambattista Vico (1668-1744). Según este pensador, entender un proceso histórico requiere de un impulso intuitivo, identificatorio y creativo de parte del sujeto cognoscente; este esfuerzo *empático* representa una certidumbre comparable a la ganada por métodos empíricos y constituye un procedimiento tan respetable y seguro como el de las ciencias naturales y exactas, aunque no represente, como éstas, una actividad absolutamente objetiva. Ya que el Hombre "produce" la historia –en contraposición a los fenómenos naturales creados por Dios, cuya aprehensión es más problemática–, su intelecto la puede comprender adecuadamente si se adentra en ella y la reconstruye teóricamente. Según Vico, el método cartesiano de la duda sistemática no es aplicable a fenómenos que dependen del contexto de la comunicación intersubjetiva, del marco lingüístico, de testimonios históricos aceptados como ciertos por una comunidad ni del sentido común que una sociedad se otorga a sí misma.[12]

Por otra parte, los enfoques universalistas y armonicistas, que subordinan todo esfuerzo a una meta única o a una única concepción de verdad y justicia, son poco propensos a permitir visiones y actitudes pluralistas por el valor intrínseco de ellas mismas. Para Vico, cada período histórico se hallaba, en cambio, en igual distancia con respecto a Dios: es decir, que poseía una dignidad propia equivalente a cualquier otra época histórica y podía ser comprendida únicamente si reconstruimos con empatía sus formas sociales y sus creaciones artísticas. Esto significa que cada etapa elabora sus propios conceptos de justicia y libertad, dependientes, al menos parcialmente, del imaginario colectivo de la época. Estos ideales no son mejores o peores que los de otras culturas o de tiempos posteriores, sino diferentes, pero en cuanto creaciones humanas pueden ser reconstruidas por aquellos que pertenecen a otros ámbitos civilizatorios, ya que no poseen la impenetrabilidad de la naturaleza extra-humana.[13]

[12] Giambattista Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* (*La nueva ciencia sobre el origen común de los pueblos*) [1725/1744], 1966, Reinbek, Rowohlt, p. 51 sq., 234 sq., 241.

[13] Isaiah Berlin, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, 1980, Londres, Hogarth, pp. 101-3.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

No hay duda de que Vico es uno de los padres del pluralismo cultural moderno, como lo ha calificado Isaiah Berlin en brillantes ensayos.[14] Según esta concepción, cada cultura auténtica posee sistemas inconfundibles de valores, que, pese a estar encubiertos por otros factores en el transcurso de la historia, nunca llegan a desaparecer del todo, lo que permite precisamente que generaciones posteriores los puedan reconstruir y comprender. La teoría de Vico tiene la ventaja de no caer en un relativismo extremo, ya que la facultad de entender y apreciar una cultura pretérita o ajena presupone una cierta unidad de las facultades cognoscitivas y valorativas de toda la humanidad. Este entendimiento imaginativo (empatía) nos permite una estimación más adecuada de los ritos, las cosmologías, las metáforas, la literatura y los mitos de sociedades muy alejadas de la nuestra: adentrándose en estas creaciones humanas, no sólo podemos describir exteriormente cómo funcionan éstas –lo que hacen habitualmente las ciencias naturales–, sino que podemos penetrar en las motivaciones primeras o últimas de sus autores y percatarnos que no se trata de productos de la barbarie "primitiva", del infantilismo histórico o de perturbaciones insignificantes debidas a artistas excéntricos, sino de elaboraciones humanas que bien pueden ser las nuestras. Vico propuso, basado en una idea aristotélica, una concepción del saber en cuanto la consciencia acumulativa de la experiencia humana: el Hombre llega a comprender su propio mundo y su presente si intuye adecuadamente las esperanzas, los temores y los anhelos que subyacen a las obras del pasado y de otros pueblos. Ya que sus motivaciones actuales están entretejidas inseparablemente con las de sus antecesores y las de los otros, sólo podrá conformar una sociedad digna de este nombre si logra entender y apreciar lo pretérito y lo Otro. Esta *comprensión,* que tiene fuertes rasgos hermenéuticos y que es usual en las ciencias histórico-sociales, es, sin duda, diferente de la *explicación*

[14] Isaiah Berlin, "The Divorce between the Sciences and the Humanitites", en Berlin, *Against…, op. cit.*, pp. 80-110; Berlin, "Vico's Concept of Knowledge", en *ibidem*, pp. 111-9; Berlin, "Vico and the Enlightenment", en *ibidem*, pp. 120-9; Berlin, "Giambattista Vico und die Kulturgeschichte" ("Vico y la historia de la cultura"), en Berlin, *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte* (*La madera torcida de la humanidad. Capítulos de la historia de las ideas*), 1992, Frankfurt, Fischer, pp. 72-96.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

analítica de causas y efectos que prevalece en las ciencias naturales. Al penetrar en las culturas "ajenas", nos percatamos de sus diferencias fundamentales y del pluralismo axiológico, que es una de las características del mundo del Hombre; pero esta misma operación presupone la ya mencionada unidad de aptitudes cognoscitivas entre todos los seres humanos. Los principios normativos de los "otros" son de igual manera auténticos, aunque muchas veces se manifiesten como contrarios y excluyentes. Pero aun cuando no exista una concordancia última entre ellos, podemos darnos cuenta de sus fundamentos y su razón de ser y podemos, por lo tanto, comprender su función específica en el interior de su sociedad respectiva.[15]

La crítica de los extremos

En este contexto es útil examinar una posición que puede generar extremos insostenibles. Los pensadores postmodernistas defienden a ultranza los particularismos y relativismos socio-culturales porque éstos serían los resultados únicos e irreproducibles de un contexto histórico también insubstituible, original *par excellence* y, por lo tanto, inconmensurable según cualquier parámetro de comparación histórica o sociológica. Esta concepción, que se remonta, por medio de diversos canales, a Johann Gottfried Herder (1744-1803), rechaza todo juicio evaluativo acerca de los conjuntos socio-culturales y las etapas civilizatorias a causa de la unicidad, peculiaridad y singularidad de estos fenómenos. No se puede negar lo razonable de *algunos* elementos de esta doctrina, ya que las ideologías universalistas radicales –como el hegelianismo y el marxismo– se han consagrado largamente a vituperar las más diversas y nobles construcciones culturales e históricas del Hombre como meros estadios de pasado por el progreso y dignas, por ende, de desaparecer y ser integradas, sin más, dentro de las culturas y las naciones triunfantes. La autonomía y el abanico de posibilidades de desarrollo de cada

[15] Cfr. Berlin, "Der angebliche Relativismus des europäischen Denkens im 18. Jahrhundert" ("El presunto relativismo del pensamiento europeo en el siglo XVIII"), en Berlin, *Das krumme*…, *op. cit.*, p. 103, 108 sq.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

pueblo se debían, según el joven Herder, a que cada cultura es autorreferencial y a que no existe una gradación progresiva de las mismas que permitiese la edificación de un *continuum* que vaya del atraso al progreso y que sea, por consiguiente, el criterio para juzgar la calidad evolutiva de cada cultura.[16] Los postmodernistas se olvidan, sin embargo, de que el Herder maduro combinó esta concepción con la idea de una humanidad universal que englobara a todos los hombres y cuya normatividad racionalista fuese al mismo tiempo la meta de la naturaleza humana.

Las versiones del postmodernismo contemporáneo, que carecen del humanismo y del sentido de las proporciones de Herder, y sobre todo de Vico, se limitan a celebrar sin más el culto de lo existente en un momento dado, terminando casi inexorablemente en alabar tanto los aspectos rescatables como los censurables de una cultura dada. La apología de lo fáctico y lo casual, de lo que se ha desplegado históricamente así y no de otra manera, desemboca a menudo en el encomio de los "prejuicios útiles" (Joseph de Maistre), tan caros a los gobernantes.[17] Este culto de lo contingente y lo dispar resulta ser también algo primordialmente conservador. Siguiendo este lineamiento, muchos pensadores afiliados al postmodernismo otorgan su aquiescencia a formas odiosas de opresión y vulneración de los derechos humanos, empleando el argumento de respetar escrupulosamente los valores nacionales y las tradiciones extra-europeas y de combatir la asimilación forzada de éstas a los cánones del "imperialismo" inmerso en la Ilustración y la razón de Occidente. "Nacido del combate en favor de la emancipación de los pueblos, el relativismo desemboca en el elogio de la servidumbre".[18] Puesto que cada manifestación cultural vale lo mismo que cualquier otra, se llega a trivializar todas ellas. Esta postura trae consigo el fomento indirecto, pero efectivo, de una nueva barbarie, la promoción de un infantilismo civilizatorio, el rechazo de algunas conquistas nada desdeñables como el espíritu crítico, la duda y la ironía y, por consi-

[16] Berlin, "The Divorce…", *op. cit.,* pp. 101-3.

[17] Cfr. Berlin, "Joseph de Maistre und die Ursprünge des Faschismus" ("Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo"), en Berlin, *Das krumme…, op. cit.*, pp. 123-221.

[18] Alain Finkielkraut, *op. cit.,* p. 111.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

guiente, un impulso enérgico para modos refinados de intolerancia. Ante esta situación, no es arbitraria la idea de proteger a la gente contra los abusos, daños y absurdos que eventualmente proceden de su propia tradición socio-cultural.

La revalorización de los particularismos nacionales está asociada al romanticismo del siglo XIX y a ciertas doctrinas conservadoras e irracionalistas. Los románticos afirmaron que las grandes corrientes homogeneizadoras han aplastado la heterogeneidad de los pueblos y el pluralismo civilizatorio, destruyendo así el carácter de *hogar familiar* que habían tenido previamente las comunidades políticas desaparecidas. De acuerdo con Axel Honneth, uno de los méritos principales del romanticismo consistió en descubrir el valor ético de la pertenencia cultural de cada individuo y grupo, lo que conformaría un adecuado polo contrario al frío "racionalismo monista" de la Ilustración clásica.[19]

Los valores universalistas de origen europeo (como la primera Declaración de los Derechos Humanos de 1789) han abierto paradójica e inesperadamente las compuertas para toda una serie de derechos grupales, sociales, económicos y nacionales. Los ideales de la Ilustración y el racionalismo afirmaron radicalmente la autonomía individual, liberando a cada persona de adscripciones heterónomas, definitivas, atávicas e irracionales, colocado al individuo y a sus derechos innatos por encima del Estado, la tradición y los colectivos de todo tipo. Esta es una conquista irrenunciable de la humanidad. Hoy en día, empero, una fuerte corriente de pensamiento y acción contrapone los derechos humanos de corte universalista e individualista a las normas culturales, los valores tradicionales y los derechos colectivos de grupos, comunidades y naciones, porque éstos encarnarían lo propio y auténtico de pueblos que no quieren sucumbir al imperialismo cultural de Occidente. Aquí es imprescindible llamar la atención sobre la dignidad superior de los derechos del Hombre como los ha codificado paulatinamente la herencia de la Ilustración; los derechos políticos, el Estado de Derecho y el

[19] Cfr. la notable obra de Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktische Philosophie* (*Lo otro de la justicia. Ensayos sobre filosofía práctica*), 2000, Frankfurt, Suhrkamp, p. 311.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

pluralismo democrático pertenecen igualmente a aquel amplio conjunto de principios éticos universales, cuya validez precede a cualesquiera particularismos nacionales, por más populares que éstos resultaran ser. El racismo, el asesinato (por cualquier causa), el canibalismo, el homicidio ritual y toda otra transgresión a los derechos humanos no pueden ser tolerados de ninguna manera.

Esta tensión entre universalismo y particularismo se manifestó a lo largo de la *Conferencia de las Naciones Unidas sobre Derechos Humanos,* que tuvo lugar en Viena en junio de 1993. La República Popular de China, algunos países africanos y asiáticos y, muy especialmente, las delegaciones de los estados del ámbito islámico, se opusieron a la universalidad de los derechos humanos que atañen al individuo, creyendo ver en ella una imposición de las naciones occidentales. Es sintomático el hecho, empero, de que estos países estén gobernados por dictaduras o, por lo menos, por regímenes bastante autoritarios; la condenación de los derechos humanos en cuanto extraños a su propio patrimonio cultural ha sido y es una maniobra transparente para encubrir violaciones de los derechos ciudadanos, cometidas por agentes e instituciones de gobiernos, cuya legitimidad democrática es dudosa. La insistencia en que los derechos colectivos, avalados por las tradiciones nacionales, deberían tener prevalencia sobre los derechos individuales, constituye una clásica ideología, es decir, un ensayo para justificar hechos y decursos evolutivos que serían condenables a la luz de la razón y de un *common sense* guiado críticamente. Las dictaduras pedagógicas que intentan una industrialización forzada, los experimentos socialistas de corte marxista y los sistemas sociales arcaicos sometidos al fundamentalismo islámico recurren, ahora, en una curiosa unanimidad, al relativismo cultural[20] para racionalizar prácticas muy convencionales de opresión, explotación

[20] Un ejemplo de este relativismo cultural de carácter apologético: Manzoor Ahmad, "Islamic Response to Contemporary Western Thought", en *Zeitschrift Für Kulturaustausch*, octubre/diciembre de 1992, Stuttgart, vol. 42, núm. 4, pp. 426-34. Cfr. una crítica: Ulrich Greiner, "Wider den Kulturrelativismus" ("Contra el relativismo cultural"), en *Die Zeit*, del 5 de junio de 1992, Hamburgo, y el número monográfico de "Zeitschrift Für Kulturaustausch", enero/marzo de 2002, vol. 52. El relativismo cultural se sirve de una tolerancia excesiva con respecto a los fenómenos de autoritarismo y represión, pervirtiendo, por consiguiente, un principio de la Ilustración y del racionalismo.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

y manipulación de sus súbditos. Este enfático rechazo a los principios éticos occidentales es tanto menos digno de fe cuanto los mismos regímenes se sirven a manos llenas de la tecnología occidental en los campos de las armas, las comunicaciones y la industrialización.

Los fenómenos socio-políticos de la segunda mitad del siglo XX parecen mostrarnos que no hay duda de que el cosmopolitismo liberal a ultranza es vacío y que no logra concitar emociones sociales relevantes; la gente no puede desplegar plenamente sus facultades si no está enraizada en una tradición cultural viviente. Tan indispensable como la vivienda y la alimentación resultan ser la familiaridad con los lazos primarios (como el lenguaje y tradiciones histórico-culturales compartidas desde la niñez), la pertenencia a un grupo identificable y distinto de los demás y la comunicación espontánea con parientes y amigos. Sólo una comunidad primaria puede brindar la seguridad emocional y el reconocimiento primordial –exento del principio de rendimiento y desempeño– que evitan las formas extremas de enajenación, soledad, desarraigo y autodesprecio individuales.[21] Los vínculos primarios y el legado de tradiciones vivientes tienen, por lo tanto, funciones positivas para el desarrollo de conciencias individuales sólidas y sin complejos de inferioridad, funciones que no pueden ser reemplazadas por abstracciones como la ética universalista, las obligaciones contractuales, las estructuras burocrático-administrativas y las organizaciones supranacionales, por más importantes y eficaces que *también* éstas sean.

Los peligros inherentes al particularismo son conocidos y ciertamente substanciales. Esta corriente puede exacerbar sentimientos nacionalistas y tendencias irracionalistas; puede contribuir a diluir las grandes contribuciones de la Ilustración y el racionalismo europeo; a aumentar las discrepancias entre los pueblos; a magnificar las diferencias entre los individuos, y a entorpecer el entendimiento entre sociedades y también entre los hombres. Valores particulares, en primera instancia, los nacionales, pierden fácilmente su característica de meras señas de identidad, iguales o, por lo menos, comparables a las de las otras naciones, y se

[21] Berlin, "The Counter-Enlightenment", en Berlin, *Against...*, *op. cit.*, pp. 10-4.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

transforman en cualidades sagradas, mejores y más respetables que las de los vecinos y de todos los otros pueblos. Simples peculiaridades identificatorias, sin las cuales no puede vivir ningún individuo y ninguna comunidad, se convierten en evidencias de la propia superioridad sobre los otros, superioridad que debe ser demostrada en los terrenos de la economía, la política y la guerra. La exaltación de lo propio y particular hace olvidar el origen común de todos los grupos humanos, sobre lo cual se basa todo humanismo religioso y secular; este ensalzamiento particularista permite percibir a cualquier persona y a pueblos enteros como desprovistos de características humanas, es decir, como seres inferiores que pueden ser utilizados y hasta asesinados sin remordimientos. Como Isaiah Berlin aseveró, las formas extremas de particularismo terminan en la barbarie.[22]

Particularismo y autoritarismo

La apología del particularismo desemboca a menudo en una impugnación de los derechos humanos y ciudadanos en cuanto la manifestación más ostensible del "imperialismo" cultural. Hay un paso de ahí a la defensa de formas convencionales de arbitrariedad, injusticia y explotación mediante el razonamiento de que se trata de modelos propios y peculiares, avalados por la tradición, de modos de vida ajenos a la civilización europea occidental. Uno de los argumentos particularistas más difundidos contra el universalismo consiste en contraponer la diversidad de las estrategias y los cálculos del instinto de autoconservación y supervivencia frente a la postulada unicidad de la naturaleza humana, señalando que la pluralidad de órdenes culturales y sociopolíticos, a través de la historia, no admite la suposición de una naturaleza unitaria y estable del Hombre. Contra estas aseveraciones se puede argüir que precisamente todas las manifestaciones del instinto de conservación pueden ser interpretadas como los resultados histórico-prácticos (muy dife-

[22] Berlin, "Die europäische Einheit und ihre Wechselfälle" ("La unidad europea y sus altibajos"), en Berlin, *Das krumme...*, *op. cit.*, p. 228.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

rentes entre sí) de una misma fuerza primordial, que es el egoísmo humano.

La dialéctica de universalismo y particularismo está trabada con la identidad de naciones que quieren liberarse de la tutela de las grandes potencias coloniales. El rechazo de los valores y las metas universalistas es una típica actitud intelectual que emerge justo después de una relación extensa, ambigua y traumática con una cultura triunfante en los campos económico, tecnológico y político, y cuando una porción considerable de la propia población –empezando por la élites– adopta ostentosa e inequívocamente las pautas de orientación de las sociedades reputadas como superiores. A éstas se les atribuye precisamente el carácter de lo universal y lo avalado por el progreso histórico. Pero las capas y los grupos sociales, que no han sido los beneficiados por este proceso –y muy especialmente sus intérpretes intelectuales– perciben todo esto como una traición a la esencia peculiar de aquella nación en condiciones de inferioridad, como una defección de sus auténticas metas civilizatorias y como un abandono de sus tradiciones más sagradas. La reconquista de la identidad y de sus rasgos particulares resulta ser, a la postre, una ideología convencional, una racionalización de otra intención muy comprensible: el hacer pasar un modelo híbrido de desarrollo como si fuese la continuación o el renacimiento de un venerable legado histórico, soterrado momentáneamente por la agresión imperialista en connivencia con la reacción local. El régimen practicado o al cual se aspira bajo esta doctrina no es, obviamente, un simple retorno al pasado y a sus valores identificatorios particularistas. En todo el Tercer Mundo, estas culturas que se hallan a la defensiva pretenden una síntesis entre el desarrollo técnico-económico moderno y la civilización tradicional en los campos de la vida familiar, la religión y las estructuras socio-políticas. Es decir, aceptan de manera totalmente acrítica los últimos progresos de la tecnología, los armamentos, los sistemas de comunicación más refinados provenientes de Occidente y sus métodos de gerencia empresarial, por un lado, y preservan, por otro, de modo igualmente ingenuo, las modalidades de la esfera íntima, las pautas colectivas de comportamiento cotidiano y las instituciones políticas de la

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

propia herencia histórica conformada antes del contacto con las potencias europeas.

A lo largo de la historia universal han existido muchos intentos de legitimizar estos regímenes híbridos y esta aceptación parcial y parcializante de la civilización occidental. Ya en la China de comienzos del siglo XIX se hacía una diferencia entre la religión, la cultura, la filosofía y la política de los "bárbaros" occidentales, por un lado, y sus técnicas militares e industriales, por otro.[23] Lo primero debía ser rechazado tajantemente, pues era el núcleo de una sociedad aborrecible, pero lo segundo constituía lo "aprovechable" de la misma, que podía ser utilizado sin contaminar la identidad de la cultura endógena. El resultado es una modernidad imitativa, que adapta más o menos exitosamente algunos rasgos de la sociedad industrial moderna, rasgos que pueden ser resumidos bajo la categoría de una racionalidad instrumental. Pero sus otros grandes logros, que van desde la democracia parlamentaria hasta el racionalismo y la ética basada en el humanismo y la tolerancia, son escamoteados discretamente o rechazados con inusitada vehemencia, como en los casos del fundamentalismo islámico, de las dictaduras militares populistas del África subsahariana o en los variados experimentos del socialismo radical tercermundista.

La dialéctica entre particularismo y universalismo se presenta, entonces, como un fenómeno sumamente complejo. El relativismo extremo, que, como se sabe, propugna no sólo el carácter dependiente y condicionado de los juicios valorativos, sino también el de las afirmaciones sobre hechos empíricos y documentales, se enreda en contradicciones internas que lo hacen inservible para el trabajo crítico-analítico serio. Una posición equidistante entre relativismo y universalismo permite, en cambio, un pluralismo genuino que reconoce el pleno derecho de sistemas socio-culturales y político-institucionales a florecer simultánea o suce-

[23] Cfr. Rudolf G. Wagner, "Staatliches Machtmonopol und alternative Optionen. Zur Rolle der 'westlichen Barbaren' im China des 19. Jahrhunderts" (Monopolio estatal del poder y opciones alternativas. Sobre el rol de los 'bárbaros occidentales' en la China del siglo XIX"), en Jan-Heeren Grevemeyer (comp.), *Traditionelle Gesellschaften und europäischer Kolonialismus* (*Sociedades tradicionales y colonialismo europeo*), 1981, Frankfurt, Syndikat, p. 127, 130 sq., 133.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

sivamente, y que admite una multiplicidad de metas normativas, doctrinas éticas y corrientes estéticas, que, sin embargo, pueden ser comprendidas, *aunque no siempre justificadas,* por un mismo esfuerzo intelectual. Los portadores de valores y convicciones diferentes pueden llegar a tener sentimientos altruistas para con el otro, a sostener racionalmente un diálogo y a enriquecer el propio acervo, entendiendo precisamente sus diferencias.

Aun cuando no existan códigos aceptados universalmente a través del tiempo y el espacio, se puede detectar un mínimo de preceptos recurrentes que constituye algo así como una base común de entendimiento mutuo, sin la cual no habría posibilidad de coexistencia alguna. El asesinato, el robo y la mentira, por ejemplo, aunque siempre han sido practicados extensamente, nunca han recibido una sanción legal o moral positiva. Por otra parte, los mortales buscamos habitualmente y en casi todos los contextos geográficos e históricos, como afirmó Isaiah Berlin, el reconocimiento del otro y no el desdén o la incomprensión; anhelamos, igualmente, calor humano en lugar del desafecto permanente y, sobre todo, acercarnos a lo que consideramos la verdad y no caer en los lazos del error y el engaño.[24] Consideramos como fundamentales estos principios morales y valores de orientación, no porque hayan sido enunciados por nuestros antepasados con carácter mítico o divino, sino porque creemos ver en ellos la precondición para la convivencia –en un mundo pequeño y común– con otros individuos y otras sociedades. Estos principios conforman la base irrenunciable para que los otros nos reconozcan como humanos y nosotros a ellos. Es decir, *no* percibimos estos preceptos en cuanto manifestaciones particulares de una sociedad específica y, por ende, como arbitrarias e indiferentes para nosotros, sino como normativas válidas en los contextos más diversos, porque nos ayudan a comprender a los extraños y a convivir con ellos. Su universalidad se deriva, entonces, de una actitud práctico-pragmática que ya ha dado resultados positivos, y no de un fundamento metafísico o teológico: nos servimos de ellos, dice Isaiah Berlin, cuando resistimos agresiones socia-

[24] Berlin, *Die europäische…, op. cit.*, p. 257 sq.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

les o cuando nos oponemos a la destrucción de la libertad de parte de regímenes despóticos.[25]

El relativismo sostiene, en cambio, que una moral universal no sólo sería imposible, sino también indeseable: el universalismo sofocaría de modo "imperialista" la multiplicidad de las formas de vida, sus diferencias específicas y sus identidades autóctonas. El relativismo culturalista que se deriva de esta posición niega, por ejemplo, la posibilidad de establecer una separación tajante y clara entre totalitarismo y democracia. Evitando aparecer como "racistas" o "imperialistas", los partidarios del relativismo aceptan mutilaciones rituales, penas corporales u otras vulneraciones de los derechos humanos en cuanto manifestaciones de otros ámbitos civilizatorios que tenemos que consentir en el marco de una amplia indulgencia, ya que no poseemos principios obligatorios para juzgarlos. Se puede aseverar, sin embargo, que el relativismo cultural, en nombre de una aparente tolerancia propia, admite como legítima cualquier intolerancia ajena, con lo cual se destruye todo consenso entre pueblos e individuos. Un ejemplo: las desventajas, que están vinculadas con todo modelo social premoderno y con toda corriente particularista, son claramente perceptibles en el mundo islámico de hoy, desgarrado entre un legado autoritario y una modernización que socava los fundamentos de una identidad colectiva basada en una férrea unidad entre religión, política y vida social. Contra los ideólogos del particularismo islámico, se puede aducir que esta tradición propugna también *la validez universal* de sus principios, normas y valores de orientación –y de un modo bastante imperioso, cuando no despótico; que la historia de esta cultura está plagada de atropellos de todo tipo cometidos contra otros pueblos; y que la absoluta predominancia de la fe religiosa, que ha impregnado todo aspecto de la vida civil, no es favorable ni a un proceso más o menos autónomo de modernización ni a la comprensión de las otras comunidades (y, sobre todo, de sus singularidades) a nivel mundial.

Con el popular argumento de cimentar la unidad de la nación, cohesionar el cuerpo social y unir todas las energías en pro de un desarrollo

[25] *Ibidem*, p. 259.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

acelerado, los ideólogos de la liberación anti-imperialista han desempolvado ese legado indígena de colectivismo totalitario y lo han utilizado eficazmente para acallar toda crítica al gobierno nacionalista o progresista y, paradójicamente, para suprimir toda tendencia regionalista o étnico-cultural (es decir, eminentemente particularista).[26] "Una nación", escribió Alain Finkielkraut, "cuya vocación primera consiste en aniquilar la individualidad de sus ciudadanos, no puede desembocar en un Estado de Derecho".[27] Es curioso, pero en el fondo comprensible, que la mayoría de los llamados "movimientos de liberación nacional", así como las corrientes izquierdistas y revolucionarias en el Tercer Mundo hayan elegido en muchísimos casos el principio de la identidad étnico-cultural –conservador y hasta reaccionario– como fundamento de los nuevos Estados y no la noción liberal de la asociación voluntaria laica de los ciudadanos consultados previamente.

La síntesis como respuesta contemporánea

Contra la defensa intransigente de las identidades nacionales, las minorías étnicas y el "desarrollo orgánico" de una comunidad presuntamente única hay que servirse de un argumento central del relativismo y postmodernismo: identidades y tradiciones son productos aleatorios de la evolución humana; su núcleo identificatorio es una ilusión o, en el mejor de los casos, una convención; no pocas nacionalidades son inventos de grupos munidos de astucia y audacia. Las minorías que hoy protestan vehemente y violentamente por su autodeterminación han sido conglomerados socio-culturales que han convivido pacíficamente y sin llamar la atención a lo largo de siglos con los grupos étnicos de los cuales ahora quieren

[26] La literatura tercermundista consagrada a la "liberación nacional" contra el imperialismo está llena de teorías presuntamente progresistas que encubren una ideología arcaizante, colectivista, antidemocrática y profundamente irracional: tanto más retrógrada cuanto más revolucionaria aparece *prima facie.* Ejemplos de ello son los escritos de Fidel Castro y Ernesto Che Guevara; el fundamentalismo islámico de corte radical; y las reivindicaciones nacionalistas, que pretenden simultáneamente el cambio social total. La obra precursora de estas corrientes fue Frantz Fanon, *Les damnés de la terre,* 1961, París, Maspero, *passim*.

[27] Alain Finkielkraut, *op. cit.*, p. 74.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

liberarse a toda costa. Su consciencia actual de minoría discriminada ha surgido de manera igualmente contingente: es decir, podría haber ocurrido –con el mismo derecho histórico– cualquier otra cosa. A la caída del Imperio Austro-húngaro (1918), las antiguas minorías de Europa Oriental se transformaron en etnias opresoras y su derecho a la autodeterminación ha entrado en contradicción con los derechos de otras comunidades minoritarias y con el ejercicio efectivo de la democracia.[28]

No se debe, empero, confundir relativismo con pluralismo cultural. Este último es la constatación neutral y descriptiva de que hay una multiplicidad de sistemas culturales y modelos civilizatorios sobre la Tierra, cada uno con sus peculiaridades que –a menudo, pero no siempre– enriquecen el conjunto de la humanidad. El pluralismo reconoce como positiva esta variedad paralela de naciones y culturas, que pueden coexistir de manera pacífica, justamente porque aceptan algunas normas universalmente válidas, como los derechos humanos. Este tipo de pluralismo es tanto más necesario cuanto vivimos una era de "globalización estructural y fragmentación cultural", como escribió Bassam Tibi: el progreso económico y técnico, unido a la difusión de los medios de comunicación, puede separar a las diferentes culturas y naciones y acrecentar el odio entre ellas, precisamente al percatarse los seres humanos y los pueblos de cuán diferentes son entre sí.[29]

La ética universal, justamente en sus versiones mejor impregnadas del humanismo occidental, es proclive al despliegue de las diferencias individuales y particulares al haber asegurado la base teórica y los derechos prácticos que permiten efectivamente el florecimiento de la diversidad, ya que de otro modo, los sujetos particulares habrían acabado destruyéndose mutuamente entre sí en una guerra de todos contra todos, apoyándose en el derecho inalienable de la autorrealización y en la

[28] Cfr. René Lemarchand, "El espejismo de la autodeterminación", en *El correo de la UNESCO*, junio de 1993, vol. XLVI, pp. 29-32; Andrés Serbin, "Globalifóbicos vs. globalitarios. Fortalezas y debilidades de una sociedad civil regional emergente", en *Nueva sociedad*, noviembre/diciembre de 2001, núm. 176, pp. 67-86.

[29] Bassam Tibi, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte* (*Bajo la sombra de Alá. El Islam y los derechos humanos*), 1996, Munich, Piper, p. 34 sq.; Ann E. Mayer, *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Boulder, Westview, 1991.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

doctrina de la inconmensurabilidad de objetivos y valores. Una moral fundamentada en ciertos principios generales permitiría, en cambio, establecer una comunicación en ambas direcciones, por más precaria que ésta resultase, conciliando exigencias indispensables para la convivencia con los esfuerzos en pro de una desarrollo autónomo y propio, todo ello en el marco de un consenso racional que excluya la intimidación y la manipulación.

Es importante indicar que la actual corriente, fuertemente adversa a cualquier universalismo (la "tiranía de lo general", según Jean-François Lyotard), parte de una equivocación liminar: confundir universalidad con uniformidad o, más concretamente, la validez de principios de derecho general con un impulso de aplastar las diferencias sociales y culturales. Precisamente porque las condiciones del surgimiento de regímenes, instituciones, normas y costumbres son contingentes y aleatorias, se requiere de un estatuto, aceptado generalmente, que garantice la coexistencia de lo diverso.[30] La legitimidad de los derechos humanos no está determinada por su lugar de origen ni limitada por la sociedad donde fueron enunciados por vez primera; estos derechos no impiden de ninguna manera que cada individuo despliegue su potencialidad de desarrollo y, sobre todo, sus peculiaridades y singularidades en el marco de culturas muy diversas entre sí. La razón de ello reside en el hecho de que los derechos humanos no prescriben obligatoriamente cuál es el contenido específico de ese desarrollo potencial, ni cuál deberá ser la configuración definitiva de aquellas peculiaridades y ni siquiera cuál podría ser la definición substancial de una humanidad bien lograda. Los derechos humanos constituyen sólo la base (pero la base absolutamente indispensable) para que el Hombre pueda desenvolverse de acuerdo a sus propios cánones: justamente para este fin le protegen, por ejemplo, de las muy probables arremetidas de sus congéneres, de los inevitables ataques de otros grupos organizados y de las insidiosas agresiones del aparato estatal. Los derechos humanos de corte

[30] Otfried Höffe, "Sieben Thesen zur Anthropologie der Menschenrechte" ("Siete tesis sobre la antropología de los derechos humanos"), en Otfried Höffe (comp.), *Der Mensch-ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie* (*El Hombre-un animal político? Ensayos sobre antropología política*), 1992, Stuttgart, Reclam, p. 192.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

universalista fundan *las condiciones posibilitantes* para el desenvolvimiento práctico-realista de casi todo particularismo en un mundo complejo y altamente interrelacionado como el contemporáneo. La posibilidad de ejercer uno mismo violencia es permutada por el interés de no ser víctima de la violencia ajena. Esta renuncia a la violencia constituye una reciprocidad negativa: el desistir por ambos lados a matarse, a robarse y a perjudicarse por razones religiosas o políticas, es lo que dio lugar posteriormente a los derechos a la vida y a la integridad física, a la propiedad y a la libre expresión. Independientemente de lo que cada persona considere imprescindible para la realización de su singularidad, para ello tiene que partir necesariamente de la seguridad de su integridad física: el derecho a la vida es el primero de los grandes estatutos ético-legales de índole universalista.

Por otra parte, los derechos humanos no representan una concepción estrictamente individualista y eurocéntrica del Hombre, como se ha aseverado en el ámbito islámico y en numerosos países de Asia y África. Contra la acusación del individualismo acendrado, se puede aseverar que, desde Aristóteles, se supone más bien que el ciudadano posee una naturaleza social y que su realización más o menos perfecta tiene lugar en medio de la *polis* y gracias a impulsos de una clara sociabilidad: la convivencia con los conciudadanos enriquece la vida personal.[31] Por otra parte, se puede afirmar que, si bien la concepción de los derechos humanos es de origen europeo occidental y ha sido formulada básicamente bajo la influencia de la Ilustración, constituye hoy en día un legado cultural de alcance universal, aceptado por una amplia mayoría de naciones e interiorizado paulatinamente por cada vez más individuos a nivel mundial; los derechos humanos configuran hoy el único fundamento que permite la coexistencia pacífica de los pueblos y el reconocimiento efectivo de su alteridad, es decir, de su opción por la diferencia.

A comienzos del siglo XXI, después de haber experimentado los horrores asociados a un racionalismo exclusivamente instrumentalista y a un fundamentalismo antihumanista, lo más razonable parece ser una síntesis entre principios universalistas y valores particularistas, sínte-

[31] *Ibidem*, p. 200 sq.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

sis que, por un lado, logre preservar elementos identificatorios aceptables de las tradiciones de cada pueblo y, por otro, pueda generalizar lo positivo de la civilización occidental. No hay que caer en el extremo de ver en numerosos movimientos contestatarios del Tercer Mundo –que combinan demandas socio-económicas de indudable justicia con reivindicaciones étnico-culturales– la alternativa razonable, "la resistencia o reserva íntima de todos nosotros ante el actual desarrollismo", "la nostalgia de los dioses, voluntad de respeto de la naturaleza madre", como lo hizo Abel Posse con relación a la sublevación de Chiapas (México, a partir de 1994). Según Posse, "los mayas que se rebelan hoy son hombres de la selva, capaces de conocer el vuelo de los pájaros [...] Son hombres del estar cósmico, agredidos por la prepotencia de la cultura 'occidental' del hacer". De acuerdo con este autor, los mayas se habrían mantenido hasta hoy como "hombres primigenios del ser", negándose al "hacer de los civilizados". "Son ellos, los puros, [...] los que nos demuestran un camino en medio del actual eclipse total de los valores de 'nosotros', los patrones de la 'civilización'".[32] Es superfluo añadir que este enfoque de reminiscencias heideggerianas proyecta sobre un movimiento violento de dudosa ideología y fines convencionales, las añoranzas culturales y ecologistas de gente cansada del sin sentido de la civilización industrial de Occidente, echando por la borda, al mismo tiempo, lo rescatable de la misma: el espíritu crítico-científico, la democracia parlamentaria y representativa, el respeto al individuo y la moral universalista.

Lo rescatable de la cultura occidental contemporánea reside en la tolerancia hacia los otros, la moderación ante los dogmatismos, el respeto de las reglas de juego, la división de poderes y la consideración de que hay algo allende los intereses propios. Todo esto, dice Dieter Senghaas, se consiguió a lo largo de un proceso civilizatorio dirigido a menudo contra la propia voluntad, las costumbres y las pretendidas esencias civilizatorias inconfundibles.[33] Este saber sería el mejor legado de Euro-

[32] Abel Posse, "México y el teocidio maya", en *La razón*, del 30 de enero de 1994, La Paz, p. 6.

[33] Dieter Senghaas, *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst* (*La civilización contra la propia voluntad. El conflicto de las culturas consigo mismas*), 2002, Frankfurt, Suhrkamp, p. 35 sq.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

pa al resto del mundo: el conflicto de las culturas consigo mismas es productivo si logra afianzar estos valores de orientación de forma más o menos permanente.

Isaiah Berlin propugnó una síntesis ejemplar para un sentido común guiado críticamente. El racionalismo de la Ilustración, los derechos individuales, las libertades políticas y la moral universalista deberían combinarse con el pluralismo cultural, el respeto de la identidad de otros pueblos y modelos civilizatorios y con el derecho a un desarrollo según parámetros más o menos propios. El resultado sería un liberalismo político incluyente de carácter normativo: de un lado, se hallarían las libertades negativas clásicas, dirigidas contra un orden y un Estado con pretensiones autoritarias, libertades aseguradas mediante estatutos legales; por otro, se encontrarían las libertades positivas, consagradas a consolidar un orden social que sea, al mismo tiempo, un hogar familiar con el que los ciudadanos puedan identificarse plenamente. Todo lo cual es mucho más fácil de enunciar que de construir en la profana realidad…

Tratar de entender lo Otro no significa exculpar sus lados obscuros y menos aun justificarlos. Un relativismo cultural de carácter radical nos haría imposible conocer y apreciar otros sistemas culturales y sociales, incluyendo su filosofía y literatura, sus obras de arte y sus ideas sobre Dios. La labor intelectual tiene que ser también el ensayo de traducir fidedignamente de una cultura a otra; la traducción es, como dijo Umberto Eco, "la metáfora de una visión tolerante del mundo".[34]

[34] Umberto Eco, "Entrevista", en *El correo de la UNESCO*, junio de 1993, vol. XLVI, p. 6.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

JUICIO A MIGUEL HIDALGO Y COSTILLA

RESUMEN: El *traslado* del manuscrito original de la *Declaración del Padre Hidalgo ante sus jueces*, es un documento histórico que, si bien ya había sido editado, resulta de gran importancia e interés para cualquier mexicano curioso del pasado de nuestro país. Hidalgo fue base y fundamento del desarrollo de un fenómeno histórico: el movimiento armado que derivará en la Independencia de México.

ABSTRACT: The transfer of the original manuscript of Father Hidalgo's testimony is an historical document that, despite the fact that it has been published previously, has great significance and interest to every Mexican who is curious about his country's history. Hidalgo was the basis and foundation of the development of an historic phenomenon: the uprise which led to Mexico's Independence.

PALABRAS CLAVE: Hidalgo, juicio, insurgentes, Allende, Nueva España, Independencia.
KEYWORDS: Hidalgo, trial, insurgents, Allende, New Spain, Independence.

RECEPCIÓN: 16 de febrero de 2010.
APROBACIÓN: 15 de marzo de 2010.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

JUICIO A MIGUEL HIDALGO Y COSTILLA*

Introducción

En el Centro de Estudios de Historia de México Carso, institución privada al servicio de la investigación en nuestro país, se conserva un fondo que lleva por título "Lucas Alamán". Se trata del archivo particular del historiador decimonónico, quien se destacó enormemente por su participación política e histórica en el ala conservadora del gobierno, desde la Independencia hasta su muerte, a mediados del siglo XIX. El archivo no está completo, pues una sección se encuentra en la *Latin American Collection, Nettie Lee Benson*, de la Universidad de Austin, Texas.

En el fondo Alamán (CCLXXXVII), destaca un documento de gran importancia para conocer el pensamiento y las reflexiones de la primera lucha por la Independencia de la Nueva España de su metrópoli.[1] Lleva por título *Declaración del Padre Hidalgo ante sus jueces*. Es un manuscrito original, llamado *traslado*, acerca del cuestionario a que fue sometido

* Paleografía: Manuel Ramos Medina, Centro de Estudios de Historia de México CARSO, Fondo Lucas Alamán, junio de 2009.

[1] Este cuestionario a Miguel Hidalgo ya ha sido publicado. No obstante, por la rareza bibliográfica, se justifica su reproducción. Ver Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la Historia de la Guerra de Independencia*, 1887, México, El Sistema Postal. Una segunda edición de esta obra se publicó con el título *La Santa Inquisición en los albores de la Independencia. Documentos. Los procesos militar e inquisitorial del Padre Hidalgo y de otros caudillos insurgentes*, 1953, México, Ediciones Fuente Cultural, introducción y suplementos de Luis González Obregón, (edición de sólo 500 ejemplares). Finalmente, la edición de Antonio Pompa y Pompa, *Procesos inquisitorial y militar seguidos a D. Miguel Hidalgo y Costilla*, 1960, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

el cura párroco del pueblo de Dolores, perteneciente al obispado de Valladolid (hoy Morelia, Estado de Michoacán), don Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811). El sacerdote disidente fue preso en Acatita de Baján, cerca de la villa de Monclova, en el actual Estado de Coahuila, el 7 de mayo de 1811, e inmediatamente enviado a la ciudad de Chihuahua, donde fue puesto en prisión y donde se le practicaron los interrogatorios.

El documento que se presenta ahora se paleografió del traslado[2] que se resguarda en los acervos del Centro. Es una interesante fuente primaria relacionada con el proceso de Independencia, sin interpretación alguna, con la idea de que el lector forme sus propias conclusiones. Esto supone una lectura profunda, lo que seguramente va a cuestionar a la historia oficial en torno al padre de la Patria.

Miguel Hidalgo fue sometido a otro interrogatorio por parte de la jurisdicción eclesiástica, lo que causó mayor demora en su causa. La sentencia que se dictó como resultado de este segundo interrogatorio fue que el acusado, "reo de alta traición, mandante de alevosos homicidios: que se debe morir por ello, confiscársele sus bienes y que sus proclamas y papeles seductores, que deben ser dados al fuego público e ignominiosamente […] que sea pasado por las armas en la misma prisión en la que está […] y que después se manifeste al pueblo, para satisfacción de los escándalos que ha recibido por su causa".[3]

Don Miguel Hidalgo y Costilla fue una de las figuras más importantes, si no la principal, por ser el iniciador del movimiento armado, cuya personalidad vigorosa aglutinó los primeros impulsos de una serie de transformaciones en el orden social, político, cultural y económico de una nueva estructura de México; por eso hay que conocer a fondo al llamado "Padre de la Patria", como base y fundamento en el desarrollo de un fenómeno histórico en que fue determinante, y en quien se conjugó la trágica aureola del iniciador, conformada en la misión de sacerdote y caudillo.[4]

[2] Un traslado es una copia manuscrita que se generó en el momento en que se llevó a cabo el cuestionario.

[3] Lucas Alamán, *Historia de Méjico, desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época reciente*, 1850, Méjico,Imprenta de J.M. Lara, p. 192.

[4] Antonio Pompa y Pompa, *op. cit.*, preámbulo, p. I.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Hidalgo fue ejecutado el 29 de mayo de 1811. Por consideración a su carácter sacerdotal, la ejecución no se realizó en un paraje público, ni se le disparó por la espalda, sino al pecho. Su cabeza, con las de Allende, Aldama y Jiménez, fueron llevadas a Guanajuato y colocadas en jaulas de fierro en cada uno de los ángulos de la Alhóndiga de Granaditas.[5]

El cura de Dolores

Nos encontramos con un personaje al que se le puede otorgar el título de ilustrado. Descendiente del administrador de la Hacienda de Corralejo, en la jurisdicción de Pénjamo, Intendencia de Guanajuato, obtuvo la experiencia necesaria de su padre para la administración de diversos negocios rurales de la época, mismos que puso en práctica una vez que le fue otorgado el curato de Dolores, después de que su hermano Joaquín, quien tuvo a su cargo el curato, había fallecido.

Su formación académica fue destacada. Realizó sus estudios en el Colegio de San Nicolás, en la pujante ciudad de Valladolid, donde se preparó en los campos de la filosofía y teología, logrando ordenarse como sacerdote en 1778, a sus veinticinco años de edad. Posteriormente, fue maestro del mismo colegio. La preparación intelectual de Miguel Hidalgo fue destacada. Llegó a ser Rector del Colegio de San Nicolás, a cargo de la Compañía de Jesús, donde había estudiado. Allí recibió el mote de *El Zorro*, por la gran personalidad e inteligencia con que era señalado desde el principio de su formación. Los colegios de los jesuitas han sido considerados como los semilleros de la conciencia criolla, es decir, transmisores de la identidad, de la pertenencia a estas tierras de las que se nutrieron y formaron, y Miguel Hidalgo es un ejemplo claro de esta formación.

La pasión por los libros lo llevó a formar una biblioteca con obras en diversos idiomas, pero especialmente en francés, lo que lo acercaba a los grandes sabios del virreinato de la Nueva España, que con tanta

[5] Lucas Alamán. *op. cit.,* p. 203.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

claridad observaban y reflexionaban en torno a los procesos políticos de Francia. En las noches especialmente, realizaba tertulias en las que pasaban largas horas con amigos y parroquianos, departiendo sobre literatura, ciencias, artes, industrias; se comentaban asuntos políticos fuera del reino de la Nueva España o de Europa. Recibía las *Gacetas de México,* llegadas en cada correo semanario y allí se enteraba de los resúmenes de la Gran Revolución, la declaración de guerra hecha a Francia por Carlos IV, primero, el tratado de paz, después, y otras muchas noticias.[6]

Durante su desarrollo como párroco, y dejando de lado su exclusivo trabajo pastoral, se dedicó a negocios propios que lo beneficiaban a él y a su parroquia. Hay que comprender la época. Los sacerdotes seculares (a diferencia de los regulares) podían acumular riqueza, al mismo tiempo que atender a la feligresía. En ocasiones, como fue el caso del Padre Hidalgo, los párrocos descargaban parte de su trabajo en algún presbítero con quien compartían la parroquia. Así, Hidalgo se apoyó en el padre Francisco Iglesias para atender las necesidades espirituales de su zona. Por ello, Hidalgo se pudo dedicar a las artes, agricultura y oficios diversos como el cultivo de la vid y de la morera, la cría de abejas, fábricas de loza, entre otras actividades.

Edmundo O'Gorman, al reflexionar en torno a Hidalgo, anotó que "aquel teólogo criollo, cura de almas pueblerinas, galante, jugador y dado a músicas y bailes; gran aficionado a la lectura y amante de las faenas del campo y de la artesanía, dio al traste con un gobierno de tres siglos de arraigo, porque si la vida no le alcanzó para saberlo, no hay duda que fue él quien hirió de muerte al virreinato".[7] Y es realmente extraordinario el hecho de que la campaña militar del cura de Dolores, que se extendió únicamente por 120 días, hubiera dado resultados tan determinantes.

Su preocupación política fue constante. Muchos cuestionamientos lo persiguieron cuando Fernando VII abdicó al trono de España en favor

[6] Luis Castillo Ledón, *Hidalgo. La vida del Héroe*, 1948, México, Talleres Gráficos de la Nación.

[7] Edmundo O´Gorman, "Hidalgo en la Historia", Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Historia correspondiente de la Real de Madrid, en *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O´Gorman*, 2009, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 379-99.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de Napoleón Bonaparte. Esa coyuntura fue analizada detenidamente en "La Francia Chiquita", como se le llamaba a su casa, donde se llevaban a cabo las reuniones intelectuales. La amenaza de que Francia invadiera los reinos pertenecientes a la monarquía española fue una de las preocupaciones más fuertes de los novohispanos, porque la corona de España, bajo el dominio galo, se convertiría en una amenaza real contra la institución eclesiástica, como había sucedido después de la Revolución francesa.

Pero la situación interna del virreinato también trastocaba los intereses personales de Hidalgo. La cédula real de 1804, conocida como la de los *Vales Reales*, había forzado a la Iglesia a participar obligatoriamente en el préstamo de capital a la corona de España.[8] El párroco de Dolores no fue la excepción. Esto, de alguna manera descalabró la economía del virreinato, al menos en algunas zonas, porque estudios más recientes muestran que no en todos los obispados se entregó el capital como se solicitaba. Hay que agregar a esto que el centro del virreinato sufrió, entre 1750 y 1813, malas cosechas y épocas de hambre. Los precios del maíz llegaron a aumentar hasta en un 300 por ciento mientras que los salarios se estancaron.

El movimiento de Hidalgo marca sin lugar a dudas el inicio del proceso histórico del movimiento de Independencia. Sin embargo, habría que aclarar ciertos puntos. No todos los habitantes de la Nueva España estuvieron de acuerdo con esta revolución. Es más, ni los indios ni las castas organizaron la defensa de sus intereses. Llama la atención, sin embargo, cómo se supo casi en todo el territorio el levantamiento del cura de Dolores, incluso en las provincias del norte, dirigidas por militares españoles. Pero el movimiento fue sofocado en menos de un año. Y aún cuando Morelos volvió a intentar una separación por las armas, lo que le costó la muerte y la de muchos de sus seguidores, a partir de 1815, exceptuando el movimiento del español Xavier Mina (1789-1817), quien luchó

[8] Gisela Von Wobeser, *El crédito eclesiásticos en la Nueva España. Siglo XVIII*, 1994, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas; "Dominación colonial. La consolidación de vales reales en Nueva España. 1804.1812", *Cuadernos de Historia Novohispana*, Núm. 68, 2003, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

contra los franceses, no volvió a darse una revuelta similar, aunque sí movimientos constantes.

Finalmente, la separación del Reino de la Nueva España de su metrópoli se operó en 1821 por Agustín de Iturbide, quien supo conciliar intereses y firmar el Plan de Iguala y los Tratados de Córdoba sin derramamiento de sangre.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Declaración del Padre Hidalgo ante sus jueces

Inmediatamente en dicho día siete de mayo de mil ochocientos once, el señor Juez Comisionado don Angel Abella en prosecución de las diligencias de que está encargado por el señor Comandante General se trasladó al hospital de esta villa en donde se hallan presos los reos don Miguel Hidalgo y consortes y constituidos en la prisión del expresado don Miguel Hidalgo teniéndolo en su presencia le recibió juramento que hizo *in vervo sacerdotis tacto pectore et corona* bajo el cual prometió decir verdad en lo que supiere y le fuere preguntado; y siéndolo por su nombre y apellido, edad, religión, estado, empleo, calidad y vecindad. Dijo: llamarse don Miguel Hidalgo y Costilla; cincuenta y ocho años de edad; estado presbítero, cura párroco del pueblo de los Dolores, obispado de Valladolid; español y su vecindad la de su curato.

1.- Preguntado: Si sabe la causa de su prisión; por quién fue aprendido; en dónde y qué otros sujetos fueron aprehendidos con él, sus nombres y carácter entre los Insurgentes y cuál es su paradero actual, particularmente el de los llamados don Ignacio Allende, don José Mariano Jiménez y don Juan Aldama: dijo que aunque no se la ha dicho la causa de su prisión, supone sea por haber tratado de poner en independencia este Reino. Que fue aprehendido por don J. Flores y un cuerpo de tropas que tenía a su disposición en el Puerto de Baján en la Provincia de Coahuila, cuyo cuerpo de tropas sería como de doscientos hombres: don Ignacio Allende nombrado Generalísimo; José Mariano Jiménez, Capitán General; don Juan de Aldama, Teniente General; don Mariano Abasolo, Mariscal; don Francisco Lanzagorta, Mariscal; don Manuel Santa María, Gobernador de Monterrey que era y ahora Mariscal; Don N. Carrasco, no se acuerda si Brigadier o Mariscal. Don José Santos Villa, coronel que fue de la insurrección de un regimiento; don Mariano Hidalgo, Tesorero General del Ejército; don Pedro de Aranda, mariscal; don J. León, no sabe su graduación; don N. Valencia que se agregó al ejército en Zacatecas ignorando con que graduación, como otros sujetos y todo su ejército a excepción de los que pueden haberse huido fueron aprehendidos con el que declara y los nombrados conducidos a esta villa desde la Monclova en unión del mismo quien actualmente ignora

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

su paradero; que el que declara ha tenido en la insurrección el carácter de Capitán General que se confirió en Celaya por el ejército que lo seguía desde el Pueblo de los Dolores, San Miguel el Grande y otros el cual conservó hasta Acámabaro que se le confirió por la oficialidad de dicho ejército el de Generalísimo y todo el mando político supremo, uno y otros con el tratamiento de Excelencia el cual se le convirtió después en el Alteza que unos se la daban simple, y otros con el aditamento de Serenísima pues así este tratamiento como el de Excelencia se lo dieron arbitrariamente sin orden ni acuerdo formal precedentes; que con este carácter siguió hasta que pedida la acción de Puente de Calderón en Guadalajara y retirándose sobre Zacatecas fue alcanzado en la Hacienda del Pabellón que está entre dicha ciudad y la villa de Aguascalientes por don Ignacio Allende, nombrado Capitán General desde que el que declara fue investido con el título de Generalísimo en Acámbaro, y en dicha Hacienda fue amenazado por el mismo Allende y algunos otros de su facción entre ellos el nombrado Teniente General Arias, Casas, Arroyo, únicos de quienes hace especial memoria, de que se le quitaría la vida si no renunciaba el mando en Allende, lo que hubo de hacer y lo hizo verbalmente y sin ninguna otra formalidad, desde cuya fecha siguió incorporado al Ejército, sin ningún carácter, intervención y manejo, observado siempre por la facción contraria y aún ha llegado a entender que se tenía dada orden de que se le matase si se separaba del Ejército lo mismo que contra Abasolo y el nombrado General Yriarte.

2.- A dónde y con qué objeto el mismo que declara y el ejército que dice marchaban por aquel rumbo de Baján y de Monclova, dijo: que el que declara marchaba con el ejército en los términos que deja expresados y más bien como prisionero que por propia voluntad y así ignora positivamente el objeto de esta marcha aunque presume que llevarían el de hacer de armas en los Estados Unidos; pero más el particular de Allende y Jiménez de aliarse con los caudales que llevaban y dejar frustrado a los que los seguían pues desde Zacatecas advirtió en Allende que procuraba deshacerse de la gente antes que de engrosarla y se lo advirtió mucho mejor luego que se juntó con Jiménez en el Saltillo, teniendo en prueba de esta presunción que el declarante les dijo allí que la gente se iba desertando y los dos le contestaron que no lo hacía.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

3.- Preguntado: Que por lo que tiene declarado se viene en conocimientos de que sabe y tiene noticia de la llamada insurrección que a mediados del mes de septiembre próximo pasado se suscitó en el Pueblo de Dolores y otros del distrito del virreinato de la Nueva España, diga quién o quiénes fueron los primeros y principales motores de ella; con quién y con qué medios contaron antes y después de promovida así de dentro como de fuera del Reino, quiénes los han fomentado con dinero, consejos, arbitrios, esperanzas o de cualquiera otras maneras; las concesiones y relaciones por escrito, de palabra o por interpuestas personas que hayan tenido con tales sujetos de dentro y fuera del Reino, y en dónde paran las constancias que acreditan todo lo referido.

Dijo: Que en efecto sabe y tiene noticia de lo que la pregunta inquiere y que la expresada insurrección tuvo principio en el expresado pueblo, el día diez y seis de septiembre próximo pasado, como a las cinco de la mañana; que los principales motores de ella fueron el que declara y don Ignacio Allende, en el modo y forma que va a expresar: que es cierto que el declarante había tenido con anticipación varias conversaciones con don Ignacio Allende acerca de la independencia, sin otro objeto por su parte que el de puro discurso, sin embargo de que estaba persuadido de que la independencia sería útil al Reino, nunca pensó entrar en proyecto alguno, a diferencia de don Ignacio Allende que siempre estaba propenso a hacerlo y el declarante tampoco lo disuadía, pues lo más que llegó a decirle en alguna ocasión fue que los autores de semejantes empresas no gozaban el fruto de ellas; que así se fue pasando el tiempo hasta principios del mes de septiembre referido que Allende hizo un viaje a la ciudad de Querétaro desde donde envió a llamar al declarante que pasase allá por medio de una carta en que le decía que importaba mucho y con estrechos encargos al mensajero de que le imitase al efecto; que habiendo accedido a sus instancias y estando en Querétaro, le presentó Allende dos o tres sujetos de poco carácter y que el declarante no conoce, y solo sabe que uno se llamaba don Epigmenio, los cuales se prestaban a sus ideas y decían tener a su devoción más de doscientos de la plebe; visto lo cual le pareció al declarante que aquello no tenía forma y se lo hizo presente a Allende, retirándose a su curato, aunque el Allende le significó que también por las haciendas de campo de aquellas inmediaciones, contaba con más gente; que Allende se quedó allí y a poco

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tiempo volvió a escribir al declarante que efectivamente aquello no valía nada, a que le contestó que no contase con él para cosa alguna; que seguidamente volvió a San Miguel el Grande a escribir al declarante, que ya las cosas habían variado; y que se le había presentado mucha gente así en Querétaro y como en las haciendas después de la última que le había escrito, con lo cual ya se redujo el declarante a entrar por el partido de la insurrección y en consecuencia empezó a dar algunos pasos hacia la ejecución, mandando hacer como unas veinte y cinco lanzas que se fabricaron en el mismo pueblo de Dolores y Hacienda de Santa Bárbara perteneciente a los Gutiérrez que eran sabedores de lo que se trataba, encargando a estos que hiciesen gente citándolos para el día que los llamase; tratando con el tambor mayor del batallón de Guanajuato llamando Garrido, el cual quedó en hablar a la tropa y no sabe lo que practicó en razón del caso: que en esto como tres o cuatro días antes del día diez y seis, tuvo el declarante noticia aunque vaga de que Allende estaba delatado por lo que lo llamó a Dolores para ver lo que él resolvía; pero nada resolvieron en la noche del catorce que llegó a su casa ni en todo el día quince que se mantuvo allí; hasta que a las dos de la mañana del 16, vino don Juan Aldama diciéndole que en Querétaro habían prendido a sus confidentes; en cuya vista en el mismo acto acordaron los tres dar el grito, llamando para ello del declarante como diez de sus dependientes y dando soltura a los presos de la cárcel obligando al carcelero con una pistola a franquear las puertas de ella y entonces les previno a unos y a otros que les habían de ayudar a prender a los europeos, lo que se verificó a las cinco de la mañana del mismo día, sin otra novedad que la de unos cintarazos que se dieron a don José Antonio Larrinua por que se iba huyendo; que puestos en la cárcel los europeos, cerradas las tiendas de unos, dejadas otras a cargo de los cajeros criollos o de sus familias y viniéndose a un partido los indios y rancheros que por ser domingo habían ocurrido a misa, trataron de encaminarse a San Miguel el Grande en prosecución de su proyecto. Que como el declarante solo trató con Allende este negocio en los términos que deja expresados y la prisión de los confidentes de Querétaro, lo precipitado no tuvo dentro ni fuera del Reino conexiones ni relaciones algunas por escrito ni de palabra, ni por interpuestas personas, antes ni después de la insurrección, ni sabe que antes ni después las hayan tenido Allende y los demás

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

que sucesivamente se fueron agregando en calidad de principales cabe de dicha insurrección; ni sabe otra cosa que lo que se resulta de lo que lleva declarado en esta su posición respecto de sí y de Allende. En este estado y por ser ya las dos de la tarde mandó el señor juez Comisionado don Angel Abella, suspender esta declaración para continuarla en la tarde de este mismo día la cual leída que le fue al declarante dijo: ser la misma que lleva prestado, en que se afirmó y ratificó y firmó con dicho señor Comisionado y consigo el presente escribano de que doy fe. Angel Abella. Miguel Hidalgo. Ante mí. Francisco Salcido.

En la tarde del mismo día el juez comisionado continuando la declaración que quedó pendiente y teniendo presente al declarante bajo el juramento ya prestado lo verificó y en tal virtud.

4.- Preguntado: Cómo fue un sujeto de las luces y conocimientos que se le conceden generalmente y que se mostraba indiferente y sin empeño por la independencia se decidió a este partido por la carta última que dice haberle escrito Allende indicándolo en términos generales que las cosas habían variado mucho, sin detenerse a examinarla, ni saber los sujetos, relaciones, conexiones y medios con que se podía contar para llevar adelante la empresa, y cómo después de principiada no había de haber procurado por sí y por sus Agentes los arbitrios de sostenerla por medio de ganar sujetos, y de facilitarse tales relaciones y conexiones. Dijo que antes de dar el grito no pasó más que lo que tiene declarado, y que su inclinación a la independencia fue lo que le obligó a decidirse con tanta ligereza o llámese frenesí que la precipitación del suceso de Querétaro no les dio lugar a tomar las medidas que pudieran convenir a su intento y que después ya no los consideraron necesarios mediante la facilidad con que los pueblos los seguían y así no tuvieron más que enviar comisionados por todas partes, los cuales hacían prosélitos a millares por donde quiera que iban.

5.- Preguntado: Si sabe o tiene noticia que el tal motor o motores de ella han tomado por pretexto a sus intentos trataban de entregar el Reino los europeos a una potencia extranjera, y si para seducir a los incautos y plebe ignorante se les han dado a saco sus bienes en parte y

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

parte reservándola para sí mismos o para otros fines; diga para qué fines y en dónde vio o vieron las constancias de aquel supuesto trato o entrega.

Dijo: Que no se acuerda haberlo tomado por pretexto aunque sí haberlo oído decir y que lo dejó correr porque no dejaba de contribuir al logro de ellos; pero que no ha visto constancia auténtica de semejante trato. Que es cierto que a la plebe se le dieron a saco muchos bienes de europeos y otra parte se reservaba para mantener las tropas.

6.- Preguntado: Si sabe o tiene noticia como parece por lo que lleva declarado que él mismo o los mismos motores a fin de llevar adelante la insurrección han levantado ejércitos, atacado o hecho frente con ellos a los del Rey; acuñado monedas, fabricando cañones, armas y municiones; nombrado generales , oficiales y toda suerte de empleos militares apoderándose de los caudales del Rey y de los de las iglesias; de los de los europeos, y también de los de los criollos, ya porque no abrazaban su partido, ya porque les hacían al caso; depuesto, perseguido y muerto las autoridades establecidas y legítimas; sustituido otras a su albedrío, dado y quitado empleos en todos ramos; despachado por todas partes emisarios a seducir los pueblos y otros a solicitar auxilios de Potencia o Potencias extranjeras, diga cuanto sepa y tenga entendido en orden a lo que se le pregunta.

142

Dijo: Que el declarante los ha levantado, atacado y hecho frente con ellos a los del Rey; que ha fabricado moneda en Zacatecas y se debía haber practicado en Guanajuato si se hubiera concluido el ingenio proyectado; que también fabricó cañones, armas y municiones; y lo mismo nombró generales y otros oficiales cuya prerrogativa no era exclusiva del declarante, pues también el Capitán General y los demás Generales que se hallaban distantes del centro del Gobierno y el cuerpo de la oficialidad hacía y promovía los que se les antojaba; que también han tomado de las Cajas los caudales que se hallaron y varias cantidades de las Iglesias Catedrales, de Valladolid y Guadalajara y la de los europeos como tiene declarado, y de los criollos se tomaban caballos y lo que los hacía al caso con calidad de reingreso; que han depuesto las autoridades establecidas, si eran europeos o criollos que no seguían su partido; que han perseguido a muchos de ellos y muerto solo cuenta al Intendente de Guanajuato don Antonio Riaño; que por la misma regla han dado y quitado empleos

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de todas clases; que en cuanto a emisarios ya tiene declarado en la posición cuarta y en cuanto a los enviados a Potencias Extranjeras, el que declara en unión de Allende despacharon a un don N. Letona, natural de Guatemala a los Estados Unidos a solicitar su alianza y armas, con poderes amplios y expresos de ofrecerles el libre comercio, y no tiene presente qué otra cosa se les ofrecía, lo cual pasó por el mes de diciembre próximo pasado, e ignora si este encargado llegó a su destino, aunque ha oído decir que fue muerto en el camino; que también ha oído decir a Allende que él por sí solo había despachado al licenciado don Ignacio Aldama con igual objeto, sin contar con el que declara y es cuanto se puede decir sobre los particulares de que es interrogado.

7.- Preguntado: Si supo o tuvo noticia de un edicto del Santo Tribunal de la Fe, implorando al declarante a comparecer en el término de treinta días, como cabeza de la expresada insurrección y responder a los cargos de herejía que le resultaban por causa pendiente en dicho Tribunal, excomulgándoles y a todos sus secuaces en caso de no comparecer y si también supo o tuvo noticia de las excomuniones que contra él mismo y sus partidarios fulminaron los prelados de todas las iglesias de Nueva España, y en ver de obedecer tan respetables preceptos los ha despreciado y hecho que los Insurgentes por cuantos medios estuvieron en su mano, los despreciasen y particularmente imprimiendo y publicando los escritos al intento en la ciudad de Guadalajara.

Dijo: Que sí supo de tal edicto por una carta que desde Querétaro escribían a un soldado del Ejército en que se referían los artículos de que se le acusaba, pues no ha leído el Edicto, ni trató de hacerlo mediante que no pensaba comparecer, temeroso de ser castigado, no por los delitos de herejía de que se le acusaba, sino por el Partido en que estaba empeñando, así como también para sostenerse como este, se consideró en la necesidad de impugnarlo y si en la ejecución ha faltado en algo al decoro y respetos debidos al Santo Tribunal, todo fue efecto de las críticas circunstancias en que se hallaba, lo cual le ha causado entonces y después no pocas angustias en lo íntimo de su corazón y de que se haya arrepentido vivamente como lo declara aquí en obsequio de la verdad y de la religión santa que profesa. Que de las excomuniones de los Prelados, solo tuvo noticia de las de su Diocesano, en el camino de Guanajuato a

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Valladolid, la que no le detuvo por el mismo empeño en que ya se hallaba y cuando llegó a dicha ciudad ya el Cabildo había levantado la expresada excomunión, ignorando el motivo de este alzamiento, aunque siempre consideró sería con el prudente de evitar mayores males espirituales.

8.- Preguntado: Si supo y tuvo noticia y la tuvieron los compañeros de los indultos publicados por el Excmo. Sr. Virrey de este Reino, y particularmente el publicado en principios de Enero próximo pasado a favor de toda la masa de insurgentes que depusiesen las armas, y se retiraran pacíficamente a sus casas quedando el que declara y el nombrado don Ignacio Allende a disposición del gobierno soberano nacional, y si en vez de acogerse a él, no solo no lo ha hecho, sino que lo ha ocultado a sus secuaces y dado al Exmo. Sr. Virrey una contestación conforme en todo a los principios adoptados para su partido.

Dijo: Que por lo que toca, no tuvo más noticia que del último a que se refiere la pregunta y esto por la casualidad de haber ido el que declara a casa del llamado General Jiménez, en ocasión que este estaba tratando con Allende sobre el mismo indulto, el cual había dirigido a Allende el Comisionado Blancas, quien lo había recibido por dirección del Sr. Rebollo de Querétaro, para que lo remitiese al que Declara y a Allende con cuyo motivo se lo manifestó este y acordaron, no acogerse a él por la restricción con que venía respecto de ellos y este habrá sido el motivo por qué allende no lo hizo saber a mi ejército, sin culpa alguna del declarante, porque ya no tenía autoridad ni carácter; que el que declara ha puesto un borrador para la contestación que debía darse al Excmo. Sr. Virrey el cual o no pareció bien a Allende o habrá formado otro pues sabe que efectivamente contestó a su ejército; no sabe si por sí solo o en unión de Jiménez y otros pues a fin al que Declara no se le pidió su firma para ninguno.

9.- Preguntado: Si por ventura el Borrador de que habla es el que se manifiesta y se registra a fojas primera del cuaderno a que se refiere el oficio de comisión del Sr. Comandante General, que obra por cabeza de estas actuaciones y en caso de ser el mismo, que lo señale con su media firma al margen para la debida constancia.

Dijo: Que el borrador que se le manifiesta es el mismo que dictó para el expresada contestación y lo señala como se dice para la debida constancia.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

10.- Preguntado: Si el mismo que declara ha escrito o se han escrito de su orden aprobaciones o consentimiento publicado y circulado proclamas impresas o manuscritas y otros papeles sediciosos y particularmente una proclama manuscrita a fojas dos, y otra impresa a fojas 22 del referido cuaderno y el periódico titulado *Despertador Americano* que se publicaba en Guadalajara y quién o quiénes fueron los autores de tales escritos incendiarios si no lo fue el declarante y que señale las que se le manifestaban, si las reconociere por suyas o escritas de su orden, como el papel de la posición antecedente.

Dijo: Que sabe se han escrito y publicado y circulado muchos papeles de la clase que inquiere la pregunta cuyos autores ignora porque ellos de propio movimiento los escribía de los cuales ha visto algunos entre ellos uno que supo ser del Padre Saavedra, dominico del convento de Zacatecas que declara solo ha escrito el manifiesto en respuesta del Edicto del Santo Tribunal de la Fe, y otro cuyo objeto es probar que el americano debe gobernarse por americano así como el alemán por alemán. Y de su ejército la impresa que se la manifiesta y señala en la forma que la antecedente para la debida constancia que también se publicaba de su ejército en Guadalajara por el Dr. Maldonado *El Despertador* y que no es suya la manuscrita que se le manifiesta.

11.- Preguntado: Si él mismo antes o durante la insurrección, ha predicado en los púlpitos o ejercitado el confesionario, abusando de la santidad de ambos ministerios para adelantar y mantener su partido por la seducción de las conciencias o si sabe que así lo hayan practicado los malos sacerdotes que se declararon a su favor y lo ha tolerado; y finalmente si él mismo ha aconsejado, seducido, violentado o pretendido violentar a los buenos a que así lo practicasen o impedioles predicar y cualesquiera otras funciones de su ministerio contra el partido de la insurrección; y diga lo que sobre el particular le haya acontecido en Guadalajara, Guanajuato, Zacatecas y otros pueblos y cuanto tenga relación con lo que la pregunta inquiere.

Dijo: Que por si ni antes, ni en el curso de la insurrección ha predicado ni ejercitado el confesionario, con abuso de la santidad de sus ministerios; y por lo que hace al tiempo de la insurrección ni para bien ni para mal, ha ejercitado ni el uno ni el otro, ni tampoco ha celebrado

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

el santo sacrificio de la Misa, por considerarse inhábil para el ejercicio de toda función eclesiástica y en el modo que ha podido ha procurado respetar los sentimientos religiosos que abrigaban su interior; que no sabe si otros sacerdotes han abusado del confesionario para los fines de la pregunta pero sí que han predicado algunos como el Dr. Maldonado en Gualajara y el religioso fray Gregorio Conde en Guanajuato; lo que les ha tolerado, desentendiéndose de ello por su propia conveniencia y consecuencia del empeño en que estaba metido; que tampoco ha aconsejado, ni inducido a los buenos ni a los malos a predicar ni confesar con abuso de su ministerio, aunque por consecuencia de su compromiso ha reprendido al padre Corona en Guadalajara y ha llegado a arrestarle porque predicó contra la insurrección y porque no repicó cuando la toma de San Blas, no habiendo tomado providencia más rigurosa contra dicho padre, sin embargo de las fuertes alteraciones que sostuvo con el declarante, porque su misma firmeza le impuso al mismo tiempo que le complacía en su interior de suerte que el declarante nunca exigió de los predicadores autos positivos a favor de la insurrección y se contentaba con que no predicasen contra ella y nada ha exigido de los eclesiásticos con respecto al confesionario; que en Zacatecas pidió un padre al Señor Guardián de Guadalupe, porque pensando en dirigirse a las provincias internas del Oriente, parecía conveniente llevar en el ejército un religioso de dicho convento, aunque no fuese sino como de perspectiva para aparentar con aquellos pueblos una tácita aprobación de su partido y habiéndolo negado el expresado padre R. P. Guardián con recado que le envió con el padre Escalera del mismo convento no trató de hacerle violencia y únicamente le hizo contestar por el padre Mensajero, que sentía su negativa y que debía saber que en su mano estaba llevar uno o más padres, los que quisiese; y en efecto salieron de aquella ciudad sin padre alguno Guadalupano; y que es de advertir que aunque como ya tiene declarado, desde la Hacienda del Pabellón no tenía autoridad ni mando alguno, todavía no se había hecho público su despojo y solo andaba en susurro entre las gentes, todavía la facción contraria lo hacía parecer principal cabeza y tenerlo por parapeto hasta la ocasión y por eso fue que indicando el declarante por propio interés a Allende lo conveniente que les sería llevar un padre Guadalupano aquel

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

le dijo, o más bien le mandó que se lo pidiesen al R. P. Guardián. Que es cuanto puede decir.

12.-Preguntado: Como Generalísimo nombrado y jefe en todos ramos como tiene declarado, qué armas o escudos ha señalado a las banderas y estandartes de sus llamadas tropas; y si ha mudado los que tenían los regimientos que se hicieron a su partido; si en efecto ha asignado a unos y otros por armas la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe y a Fernando VII, y qué fines se ha propuesto en hacerlo así, si fue por reducir mejor a los pueblos, especialmente a los indios, por el conocimiento que tenía de la devoción a esta santa imagen de estar hasta entonces imbuidos en los principios de una justa adhesión a su legítimo soberano.

Dijo: Que realmente no hubo orden ninguna, asignando armas algunas. Que no hubo más que habiendo salido el declarante el 16 de septiembre referido con dirección a San Miguel el Grande, al paso por Atotonilco tomó una imagen de Guadalupe en un lienzo que puso en manos de uno para que la llevase delante de la gente que le acompañaba, y de ahí vino que los regimientos pasados y los que fueron después formando tumultuariamente, igualmente que los pelotones de la plebe que se les reunía, fueron tomando la misma imagen de Guadalupe por Armas, a que al principio agregaban generalmente la del Señor don Fernando VII y algunos también la Aguila de México, pero hacia estos últimos tiempos, ha notado que se hacía menos uso de la imagen de Fernando VII que a los principios parcialmente en la gente que mandaba el llamado General Yriarte, cuyo motivo ignora, pues ni él ni Allende dieron orden ninguna sobre este punto, ni tampoco realmente se puede hacer alto sobre él pues al fin cuanto se hacía era arbitrario y que la ocurrencia que tuvo de tomar en Atotonilco la Imagen de Guadalupe, la aprovechó por parecerle a propósito para atraerse las gentes pero debe también o debería que la expresada imagen de Guadalupe que al principio todos tenían en los sombreros, al fin eran pocos los que la usaban, sin saber decir cuál fuere la causa.

13.- Preguntado: Si conoce qué fue a hacer un abuso sacrílego en tomar la Santísima Virgen con el designio que deja declarado y el de autorizar con su Santo Nombre, el atentado que lo dirigía y llevaba a San Miguel el Grande de poner en insurrección aquella villa, prender por lo

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

pronto a los europeos de ella y finalmente, los robos, muertes y escándalos que necesariamente debían seguirse de su empresa.

Dijo: Que por entonces no previó el abuso que podía hacerse y se hizo después del Santo Nombre de la Virgen porque ocupada su fantasía de los arbitrios y medios que tomaría para sorprender a San Miguel el Grande, no le quedaba lugar de pensar sobre las consecuencias futuras y por eso adoptó aquel medio.

14.- Preguntado: Si no obstante lo que tiene declarado en su tercera posición, si él mismo o Allende, o alguno otro de sus confidentes fue sugerido directa o indirectamente por Bonaparte o alguno de sus emisarios para promover esta insurrección pues a más de ser esta la opinión común, el empeño de dicho Bonaparte y anunciarse en sus Gacetas del mes de septiembre próximo pasado, una revolución muy próxima en la América, sobre principios idénticos a los que de hecho el declarante y consortes publicaron a sazón en los pueblos de Dolores, San Miguel el Grande y demás, hace muy probable el común sentir. Diga si ha conocido o tratado al General Francisco Dalvimar, qué conversaciones ha tenido con él a su tránsito por Dolores y si sabe o sospecha que haya seducido a alguno y cuanto sepa en razón de la pregunta.

Dijo: Que de sí mismo sabe y asegura que no ha sido sugerido por
148 Bonaparte, ni emisario suyo, sin que haya en el caso más francés que lo que tiene declarado en la citada posición. Que habló al General Dalvimar al paso por Dolores, desde el anochecer hasta como hora y media en unión de otros varios vecinos criollos y europeos vecinos honrados del pueblo, en cuyo tiempo se habló del Emperador Bonaparte, del General Moreau y noticias generales de esta clase con que el declarante se despidió y no volvió a verlo más ni tener noticia de su paradero que tampoco sabe que Allende haya sido sugerido, ni otro alguno por Dalmivar o emisarios cualesquiera de Bonaparte; bajo cuyo supuestos ignora el fundamento de la *Gaceta Francesa* para el anuncio referido, aunque confiesa que este da bastante probabilidad al común sentir; a no ser que hubiese algunos otros confabulados con Bonaparte y sus emisarios y es cuanto tiene que decir acerca de la pregunta.

15.- Preguntado: Si es cierto como ha sido voz común que la insurrección verificada el día 16 de septiembre, estaba resuelta para el 29 día de

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

San Miguel en la Villa de San Miguel el Grande y si en esto el declarante llevaba el objeto de dar cierto aire de prodigio a dicha insurrección, reuniendo las circunstancias de su propio nombre el del santo del día y el del lugar de su plantificación a la manera que se valió de la Imagen de la Virgen Santísima de Guadalupe para atraerse los pueblos.

Dijo: Que no es cierto que hayan tenido semejantes consideraciones con respecto a ninguna de dichas circunstancias. Que sí se trató de que se verificase el día veinte y seis en la ciudad de Querétaro y en San Miguel el Grande, pero habiendo parecido corto el tiempo para prevenir de algunas armas, se defirió para el día 2 de octubre, lo que no tuvo efecto por la sorpresa de los confidentes de Querétaro, como tiene declarado en la posición tercera.

16.- Preguntado: Si sabe y tiene noticia de los asesinatos que son notorios de Guanajuato, Guadalajara, Valladolid, Charcas, Real de Catorce, Matehuala, y otros pueblos cometidos en las personas de muchos europeos y criollos sin forma alguna de proceso, ni aún concederle el último consuelo de confesarse. Si él mismo o sus secuaces de orden suya verbal o por escrito o con su consentimiento y conveniencia los han o se han ejecutado y quién o quiénes fueron los ejecutores de estos horrorosos crímenes.

Dijo: Que sabe y tiene noticia de los referidos asesinatos, que no ha tenido parte en los de Guanajuato, porque al tiempo de la reconquista de esta ciudad por el Señor Calleja, se hallaba el declarante en Guadalajara; pero que sí la tuvo en los de de Valladolid que fueron ejecutados de su orden y serían como sesenta los que perecieron; que por la misma razón la tuvo en los de Guadalajara, que ascendían como a trescientos cincuenta entre ellos un lego carmelita y un dieguino, si mal no se acuerda; que no sabe si era lego o sacerdote. Y que no tuvo parte en los que se ejecutaron después, ni sabe de orden de quien se ejecutaron aunque supone había sido de la de Allende, como quien tenía ya todo el mando; que es cierto que a ninguno de los que se mataron de su orden se les formó proceso si había sobre qué porque bien conocía que estaban inocentes; pero sí se les dio confesores cuyos nombres ignora y sabrán los que asistían a estas ejecuciones, las cuales se ejercitaban en el campo a horas desusadas y lugares solitarios para no poner a la vista de los pueblos un espectáculo tan horroroso y capaz de conmoverlos; pues únicamen-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

te deseaban estas escenas los indios y la ínfima canalla; que en Valladolid conducía las víctimas al lugar del suplicio un Manuel Muñiz, natural de Tacámbaro, con grado de Capitán y los ejecutores indios; que él mismo graduado ya de Coronel condujo porción de los de Guadalajara como también un Vargas, Coronel, natural de Cotija. Otros un Cajiga, Capitán, de Pénjamo o de San Francisco Angamacutiro, y los últimos Agustín Marroquín, Capitán y un Coronel Alatorre de hacia Aguascalientes y de otros también fueron ejecutados los indios de las inmediaciones de la misma ciudad; que los asesinatos de Guanajuato, tiene entendido, fueron dispuestos y ejecutados por aquella plebe. Y que a más de la razón que deja indicada para creer que Allende mandó los de Matehuala y demás, en haber oído que un tal Soya que le servía, los condujo al suplicio o los mató por su mano, aunque ignora lo cierto de estos extremos.

17.- Preguntado: Que motivo tuvo para un proceder tan inhumano con unos hombres que confiesa inocentes y a quienes había despojado de su libertad y de sus bienes arrancándolos del seno de sus familias y reducídolos a un estado de no poderlos ser dañosos.

Dijo: Que no tuvo más motivo que el de una condescendencia criminal con los deseos del ejército, compuesto de los indios y de la canalla, como tiene dicho en la pregunta antecedente.

150

18.- Preguntado: Cómo pues este ejército compuesto de indios y de canalla gente que no guarda consideración con los de mayor esfera cuando se reconoce superior, se contentaba con que tales asesinatos se ejecutasen a horas desusadas y parajes solitarios, contra lo que se ha visto siempre por experiencia en todos los desórdenes públicos que es complacerse no solo en ver, sino en ejecutar por sus propias manos semejantes atrocidades.

Dijo: Que reconoce bien el fundamento de la réplica pero que realmente la cosa pasó como lleva declarado.

19.- Preguntado: Si además de haberlos asesinado en la forma dicha, ha publicado o consentido publicar contra ellos, y contra todos los que prestasen cualquier género de favor y ayuda o auxilio aunque fuese nacido de sola compasión, bandos inhumanos y opuestos a toda ley Divina y humana y reconozca si es autor del que se le manifiesta y se halla a continuación de una Proclama que tiene declarado ser suya y empieza a fojas 19 vuelta del cuaderno citado en otras preguntas anteriores.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Dijo: Que ningún Bando de la naturaleza que se le pregunta ha publicado, ni consentido publicar y niega ser suyo el que se le manifiesta, ni sabe de quién es, ni hasta ahora que se le manifiesta lo había visto.

20.- Preguntado: Si entre los asesinados había algunos indultados, una o más veces por él mismo y por sus subalternos y por qué no ha respetado y hecho respetar estos indultos; o tales indultos fueron un refinamiento de la más inicua política.

Dijo: Que algunos había indultado o por mejor decir que lo habían sido y se les habían recogido los indultos, sobre denuncias al parecer fundados, de abuso, aunque nunca se hizo proceso en razón de ellos, y como quiera que el que declara no trata de justificarse en razón de esto pues ya tiene confesado que procedió criminalmente en la muerte que se les dio por lo demás en los indultos y que concedió el declarante no ha llevado ningún fin torcido de política.

21.- Preguntado: Con qué derecho se creyó él mismo y sus secuaces para la usurpación de los bienes de los europeos asesinados y no asesinados, reduciendo a la miseria a sus mujeres, hijos y dependientes naturales del País viniendo a resultar el principal daño y perjuicio inmediato contra los criollos; y por qué él mismo y sus secuaces, si pensaban obrar en consecuencia no se despojaron también de los bienes que muchos de ellos deben de haber heredado de sus padres y antepasados, no adquiridos seguramente de con mejor derecho.

Dijo: Que bien conoce que tal usurpación era no solo injusta sino perjudicial y contraria inmediatamente a los intereses de los mismos criollos; pero la necesidad que tenían de gente para su empresa y la de interesar en ella a la plebe, no les permitía escrupulizar sobre los medios de llevarla adelante y también reconoce la inconsecuencia de su obrar. Pero no es lo mismo cortar de lo ajeno que de lo propio y por eso no hubo ninguno de los comprendidos en la insurrección que pensase en hacer el sacrificio de lo que muchos han heredado.

22.-Preguntado: Qué ha hecho él mismo o han hecho sus secuaces de tantos caudales, así metálico como en efectos de todas clases, tanto del Rey como de los particulares y los que tomado de las iglesias y si además de los que se les aprendieron en Baján, sabe si han quedado otros en el interior del Reino, escondidos o depositados en poder de confidentes, en dónde y en poder de quiénes.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Dijo: Que aunque es cierto que la masa de la insurrección se ha apoderado y dilapidado muchos caudales de todas clases, no es grande la cantidad que ha entrado en el fondo de ella, pues por lo que toca al declarante apenas había entrado en su poder un millón del que se quedaron cerca de trescientos mil pesos en Aculco; doscientos mil que entregó a Allende en Zacatecas y lo demás lo gastó con las tropas pues no siempre hubo gran número de gente a quien pagar ya por las dispersiones que han sufrido ya porque cuando pudieron hacer pie en algún punto se despachaba toda gente de sus inmediaciones a sus casas hasta que urgía llamarlos ya porque muchas veces les pagan en efectos y por esto bastó para las pagas el corto resto que queda de la expresada cantidad, ignorando lo que habrían cogido y gastado las cabezas que se hallaban distantes mandando cuerpos de esta gente porque al declarante nunca le daban cuentas a consecuencia del desorden que reinaba en todos; que tampoco sabe si algunos individuos habían dejado cantidades escondidas o depositadas pues es natural que si en efecto las dejaron tendrán buen cuidado de no revelarlo a nadie.

23.- Preguntado: Si entre los caudales que han tomado de las iglesias había alhajas o vasos sagrados de ellas.

Dijo: Que ninguna alhaja ni vaso sagrado de las iglesias ha tomado él mismo, ni sabe que lo haya tomado alguno otro de las cabezas de la insurrección.

24.- Preguntado: Con qué derecho y con qué autoridad se tomaba el que declara, los caudales de las iglesias y qué términos lo hacía, así en cuanto a el modo de tomarlos, como al de satisfacerlos.

Dijo: Que no se consideraba con más derecho ni autoridad que él mismo con que tomaban los demás de los particulares, y es el que tiene declarado a la pregunta veinte y uno y que en cuanto al modo, no se hacía más que pasar a los cabildos un oficio y no se acuerda si en Valladolid fue recado verbal, para que manifestasen los caudales que tenían y que de los bienes de la Nación se les satisfarían y así se tomaron sin más formalidad de la iglesia de Valladolid una cantidad que no se acuerda pero la tendrá presente don Juan de Aldama, que fue el comisionado y de la de Guadalajara como cincuenta y seis mil pesos de que fue comisionado un Avendaño de Zamora, que fue nombrado oidor de aquella Audiencia

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

por el que declara, y del Juzgado de Testamentos se tomaron también por el mismo estilo como setenta mil pesos.

25.- Preguntado: Si creía de buena fe que estas deudas y otras que sería necesario contraer podrían satisfacerse jamás, cuando no podía dejar de conocer que el Reino iba a quedar desolado aun cuando diera el caso de realizarse su empresa en todas sus partes.

Dijo: Que entonces lo creía de buena fe aunque nunca se detuvo a calcular el estado de vigor y fuerza en que quedaría el Reino, en ningún caso, bien que siempre lo hubieran tomado por las razones que tiene indicado en otras preguntas.

26.- Preguntado: Cómo es creíble a pesar de lo que tiene declarado de la ligereza a un frenesí con que se entregó al partido de la insurrección por las simples sugestiones de Allende que no haya procurado indagar y saber de este los apoyos que contaba para el logro de su empresa en México, Guadalajara y otros Pueblos principales del Reino, ni que el mismo Allende le haya manifestado sus relaciones y confidencias aunque no fuere sino para moverle viéndolo remiso, y aunque positivamente se le había negado de resultas del poco concepto que le habían merecido los confidentes de Querétaro.

Dijo: Que no hay más que lo que tiene dicho en la posición tercera y cuarta; fue una ligereza inconcebible y un frenesí pues aunque alguna vez y mucho antes de tomar tal resolución le habló Allende de que el Marques de Rayas, y un Fagoaga, pensaban en cierto modo análogo al suyo, nunca le manifestó carta ni constancia alguna ni el declarante lo creyó porque del Marqués de Rayas, tenía el declarante datos contrarios, mediante lo que había oído al Padre Arizmendi de la Orden de San Diego, acerca de su modo de pensar y al Fagoaga no lo conoce y solo sabe que hay muchos de esta familia.

27.- Preguntado: Que pues entró en el partido de la Insurrección, sin concierto de Plan alguno; cual fue a lo menos, el que adoptó para organizarla luego que se vio al frente de ella y poner en orden todas las relaciones y ramos civiles, militares, políticos y de justicia de que se compone todo gobierno bien ordenado.

Dijo: Que no adoptó plan alguno de organización en todo ni en parte, ni se hizo otra cosa más que según se iba entendiendo la insurrección

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

dejarlos como estaban, mudando solamente los empleados y lo que el desorden traía consigo, ni tampoco tuvo pensado el que se adoptaría concluida que fuese.

28.- Preguntado: Y cómo se figuraba concluiría felizmente la insurrección y se conciliarían los intereses tan diferentes y encontrados de las diversas castas que componen la masa de la población de este Reino y mayormente habiendo hecho entrever a los indios, según varios papeles que han circulado que ellos son los únicos dueños legítimos de él y si pensaba fomentar la misma insurrección hasta que una sola clase quedara preponderante por la sofocación o aniquilamiento de las demás. Diga si cree de buena fe que la insurrección podía tener un éxito favorable al bien del Reino, en ninguna suposición.

Dijo: Que como entró en la insurrección tan impremeditadamente y después las circunstancias en que se halló no le han dejado tiempo de pensar en Planos; ninguno ha llegado a formar para el caso de verla concluida y bien conoce que formarlo y planificarlo, ofrecería muchas y gravísimas dificultades.

29.- Preguntado: Si es cierto que en todos los pueblos en donde ha entrado él mismo y los demás jefes de la insurrección han dado libertad a todos los reos que había en las cárceles, sentenciados y por sentenciar, sin excepción de los que lo eran de los más atroces delitos; y si es cierto por qué han tenido esta conducta con unos hombres que deben considerarse como enemigos de la sociedad; y si no contentos con esto han dado grados militares a algunos entre los cuales se cuenta el nombrado Agustín Marroquín, Capitán, a quien el declarante comisionó a seguir su declaración para conducir a la muerte muchos de los asesinados en Guadalajara.

Dijo: Ser cierto lo que inquiere la pregunta y que esto se hizo por atraer la plebe; y confiesa lo mal que se hacía en esto, a que obligaban las circunstancias, como tiene declarado; respecto de otras acciones indisculpables.

30.- Preguntado: Qué fundamentos tuvo y han tenido los partidarios de la insurrección, para calificar al Gobierno Español de tiránico y despótico; que ha tenido esclavizada a la América por trescientos años y a los españoles europeos de tiranos y déspotas, usureros, ambiciosos, enemigos de la felicidad de la América, impíos, traidores, libertinos, vili-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

pendiadores del sacerdocio, asesinos de la Religión, del Rey y de la Patria; que han calificado a los americanos de indignos de toda distinción y honor; que tenían vendido el Reino a una nación extranjera, tan pronto a los franceses; tan pronto a los ingleses; y a sospechosos de que podían venderlo como también para publicar que constaba que la Nación (hablando de la América) iba a perecer irremediablemente y los americanos a ser viles esclavos de sus mortales enemigos (sin expresar cuáles) perdiendo para siempre su religión, su libertad, sus costumbres, y cuanto tiene más sagrado y precioso y que si así no les constase, nunca hubieran desenvainado su espada, contra los europeos según consta de la Proclama del declarante que tiene reconocido ser suya, de las de sus generales y de cuantos papeles anónimos han circulado. Los insurgentes por el Reino, esforzándose a inspirar un odio encarnizado contra todos los europeos y contra el gobierno español.

Dijo: Que aunque se reconoce acreedor a la pena que merezcan los dicterios expresados en la pregunta por haber sido el motor de la Insurrección, no se considera obligado a justificarse de los que no han producido él mismo; y que en cuanto a estos, como son los que se encuentran en la Proclama citada y en *El Despertador Americano* escritos de su orden, confiesa haber llevado el objeto de inspirar el odio contra el gobierno, no porque tuviese para ello un racional fundamento, si no por que le era necesario para sostener la empresa a que se había decidido, con ligereza a la verdad; pero no sin inclinación nacida de persuadirse que la independencia sería ventajosa al Reino, y corroborada con ver este indefenso y expuesto a caer en poder de una potencia extranjera, especialmente de los franceses a causa de una expresión que había leído en una *Gaceta de México*, en que se decía que la América debía seguir la hueste de la España y esta es toda la constancia que en su citada Proclama, dice tener de que la América, iba a perecer irremediablemente con lo demás que sigue de la pregunta.

31.- Preguntado: Diga el número y fecha de dicha *Gaceta de México* y exprese el sentido claro y terminante en que estaba concebida la expresión que está, pues en ninguna parte del Reino se sabe que se halla hecho notable hasta que el declarante reveló este secreto en el pueblo de Dolores y San Miguel el Grande, y en cualquiera caso qué responsabilidad cabía

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

a los europeos esparcidos y aislados en diferentes puntos del Reino por una expresión en que no habían tenido parte, ni acaso la habrán visto o entendídola en otro muy diferente sentido.

Dijo: Que no se acuerda del número y fecha de ella; pero que es posterior a la entrada de los franceses en España; que el declarante ha dado a aquella expresión el sentido que tiene expresado, es decir que haciéndose dueño Bonaparte de la España, que la América debía también seguir la misma suerte, y no sabe qué sentido le habrán dado otros y que en nada considera responsables por dicha expresión a los europeos pues tiene confesado fue injusto cuanto se hizo contra ellos y la causa de haberlo hecho.

32.- Preguntado: Quién hizo al declarante juez competente de la defensa del Reino y mucho menos de las ventajas de su Independencia, para arrojarse con tanta ligereza como tiene confesado a una empresa cuyos trámites, éxito y consecuencias le era imposible prever y dominar y que desde luego tenía que empezar cimentándose sobre la injusticia de imputar al Gobierno y a los europeos las más negras calumnias y de causar daños incalculables, destruyendo los resortes más vigorosos del reino y cometiendo infinitos escándalos y atrocidades constantes de su misma declaración.

156

Dijo: Que el derecho que tiene todo ciudadano cuando cree la Patria en riesgo de perderse y responde.

33.- Preguntado: Por qué ha creído este riesgo con una creencia tal cual ninguno otro la creía a la sazón, y por qué no hizo presente al Gobierno su queja o creencia para que pusiese los medios de evitarlo que era lo único a que le daba derecho su creencia, fuera de que hasta ahora no ha presentado datos suficientes para infundirle semejante creencia.

Dijo: Que creyó el riesgo como tiene dicho y que no dio parte al Gobierno porque creyó que no le haría caso, pues veíalo indefenso del Reino y no lo ponía en estado de defenderlo, y responde.

34.- Preguntado: Por qué de creencia en creencia creyó que el Gobierno no le haría caso, pues es bien común en los hombres, no hacer alto sobre las cosas que tienen a la vista hasta que se les advierte lo conveniente, de cuyo número podía ser la que se trata, y sobre todo por qué no dio este paso prudente que era su deber y de poco costo; así como se

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

arrojó a la empresa por el derecho y obligación en que está todo ciudadano cuando ve la patria en riesgo de perderse como sienta en su respuesta a la pregunta treinta y tres.

Dijo: Que no tiene más respuesta que dar, que la dada, y responde.

35.- Como funda su creencia sobre un supuesto notoriamente falso, pues ni el Reino estaba tan indefenso como supone, pues no le ha faltado fuerza para destruir al que declara y a todo su partido, sin embargo de haberse hecho tan numeroso por el cebo de la rapiña y menos le hubiera faltado para destruir cualquiera invasión extranjera que por necesidad respectivamente debía ser de poca consideración si toda esta fuerza civilmente dividida hubiese obrado en justa y legítima unión, ni tampoco se tenía en olvido la mayor defensa en el reino, pues parecía y cabalmente desde entonces o antes del acto de la Independencia, se estaba tratando en la capital de México de fundir y se estaban fundiendo cañones y fusiles y llamados allá todos los artífices y oficiales capaces de trabajar en dicho ingenios, y todo para dicho efecto como el declarante debía haberlos visto en la *Gaceta de México*, y hasta se había abierto una suscripción general para colectar fondos con este destino como era público y notorio.

Dijo: Que siempre le parecía poca la fuerza que había en el Reino y que debía aumentarse y que aunque se empezó en México a trabajar en hacer armas se había suspendido poco antes de la insurrección, y responde.

36.- Preguntado: Por qué daba tanto valor a su parecer para regular su conducta política, posponiendo los de todos los demás y el del mismo Gobierno, y los conocimientos con que debía suponer el declarante dicho Gobierno en el aumento y baja de la fuerza militar y de las armas, necesarias a la defensa del Reino, lo cual hace manifiesto que realmente el declarante, tenía empeño decidido en llevar adelante el sistema de la Independencia y fuese como fuese.

Dijo: Que ésta es una flaqueza por donde pecan comúnmente los hombres, y esta es en realidad la que lo condujo al empeño de la Independencia intentada por la insurrección, responde.

Preguntado: Diga para evacuar completamente pregunta treinta y dos, quién le hizo juez competente de la conveniencia de la Independencia del Reino y lo demás que sigue hasta su conclusión.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Dijo: Que él mismo se ha erigido juez de esta conveniencia sin contrabalancear la teoría de los obstáculos que las pasiones y la diferencia de intereses que siempre se encuentran en la ejecución de tales empresas no podían faltar a la suya, en esto también reconoce su imprudencia, pues así que fue a los primeros pasos se vio precisado a los excesos que indica la misma pregunta, y responde.

38.- Preguntado: ¿Señor Don Fernando Séptimo al mismo tiempo que se destruía su real patrimonio y se perseguía a un gran número de sus vasallos, sin otro delito que el de ser europeos o era esta contestación una superchería para alucinar a la plebe y empeñarla a seguir su partido, haciéndola criminal como instrumento de aquellos delitos? Dijo: Que el ánimo del declarante siempre fue el de poner el Reino a disposición del Señor don Fernando Séptimo siempre que saliese de su cautiverio, y los excesos que indica la pregunta, no estaba en la intención del declarante, y responde.

39.- Preguntado: Qué garantías podría dar el declarante a esta restitución, cuando está visto por su confesión, que ni por pocos momentos pudo dirigir su empresa, en ningún género de justicia ni equidad? Dijo: Que ningunas, pero que éstas eran sus intenciones, y responde.

40.- Preguntado: ¿Qué seguridad tenía el declarante de esta restitución cuando está visto por su confesión que ni por pocos momentos pudo dirigir su empresa con ningún género de justicia ni equidad? Dijo: Que ningunas, pero que éstas eran sus intenciones, y responde.

40.- Preguntado: Qué seguridad tenía el declarante de que su proyectada Independencia no acabaría lo mismo que había empezado, esto es por una absoluta anarquía o por un igual despotismo, pues ya tiene declarado que cualquiera plan que se formase, su plantificación ofrecería muchas y gravísimas dificultades. Dijo: Que ninguna tenía, y que ahora ha palpado por la experiencia que seguramente hubiera terminado en estas dos cosas y por lo mismo quisiera que a todos los americanos se les hiciera saber esta su declaración, que es conforme a todo lo que siente en su corazón y a lo mucho que desea la felicidad verdadera de sus paisanos, y responde.

El primer número 40, hasta donde dice, y responde, no vale por estar duplicado dicho número.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

41.- Preguntado: Según lo que lleva declarado fue grande imprudencia y temeridad esperar ningún bien para la felicidad del reino, de esta Independencia buscada por medio de la insurrección, y lo único prudente, acertado y equitativo, hubiera sido esperarlo de las Cortes Generales y extraordinarias de la Monarquía para las cuales estaban nombrados Diputados de ciencia y probidad por todas las provincias, sin otro objeto que el de ilustrar aquel augusto congreso, sobre los arbitrios de dar al Reino las mejoras posibles. Dijo: Que es muy cierto y que solo por una especia de seguridad pudo el declarante pensar de otro modo, y responde.

42.- Preguntado: Confesada y comprobada la ligereza y temeridad del declarante en cuanto al modo y causas impulsivas que lo empeñaron a la insurrección, diga cómo justifica y concilia con la doctrina del Evangelio y con su estado la insurrección misma, apellidar Independencia y romper la unidad política de la Monarquía, alzarse contra las autoridades constituidas que al tiempo de la insurrección gobernaban y gobiernan pacíficamente los pueblos en donde quiera que no penetró la fuerza colecticia y tumultuaria de los revoltosos, levantar ejércitos, declarar la guerra, solicitar alianzas extranjeras, abrogarse el derecho de vida y muerte, atentar contras las propiedades, dar y quitar empleos, atropellar todas las prerrogativas y regalías de la soberanía y sobre todo causar la ruina del comercio, minería, artes y agricultura; los escándalos de hacer enmudecer los legítimos pastores para que no predicasen la santa doctrina, permitir a los malos vender sus fábulas y sofismas, distinguiéndolos por el mismo hecho, poner las manos en los caudales de las Iglesias y fondos piadosos, ahuyentar a los prelados, desacreditarlos en la opinión de sus secuaces, igualmente que al Santo Tribunal de la Fe, para que no fuesen creídos, abriendo en fin, por otros tantos caminos la puerta a la irreligión, al estrago de las costumbres y a la exaltación de las pasiones.

Dijo: Que nada de lo que contiene la pregunta, se puede conciliar con la doctrina del Evangelio y con su estado y que reconoce y confiesa de buena fe que su empresa fue tan injusta como impolítica y que ella ha acarreado males incalculables a la Religión, a las costumbres y al Estado en general, y muy particularmente a esta América, tales que el gobierno más sabio y vigilante, no podrá repararlos en muchos

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

años; y asimismo se conoce responsable a todos estos males como voluntarios, en sí o en su causa, todo lo cual es muy sensible a su corazón, y así desea llegue a noticia de su Ilustrísimo prelado, a quien por tantos títulos está obligado y de cuyas luces siente no haber sabido aprovecharse y muy rendidamente le pide perdón de los sustos e incomodidades que Su Señoría Ilustrísima ha tenido que sufrir por su causa; e igualmente lo pide al Santo Tribunal de la Fe de no haberle obedecido y de las expresiones irrespetuosas con que se ha atrevido a impugnar su edicto.

Asimismo lo pide al Excelentísimo Señor Virrey de estos reinos y demás autoridades constituidas por su inobediencia y a los pueblos por el mal ejemplo que les ha dado; en cuya virtud les ruega se aparten de los caminos de la insurrección que no pueden llevarlos sino a su ruina temporal y eterna, y para que este ruego llegue a noticia y surta los debidos efectos, suplica al Señor Comandante General de estas provincias don Nemesio Salcedo, se lo haga saber del modo que tenga por más conveniente, y responde.

43.- Preguntado: Diga pues y manifieste en descargo de su conciencia y del juramento que tiene hecho cuanto sepa y convenga saber al Gobierno para las futuras seguridades y tranquilidad de los pueblos y que no se le reiteren los males pasados.

Dijo: Que por ahora no se acuerda de ninguna cosa importante al Gobierno, pero promete manifestar cualquiera que se le ocurra, y responde.

En este estado, el Señor Juez comisionado don Angel Avella, teniendo por bastante por ahora la declaración que antecede, mandó cerrarla sin perjuicio de continuarla si fuere necesario y habiéndosele leído al declarante, dijo ser la misma que lleva hecha, y su contenido la verdad, a cargo del juramento que lleva prestado, en que se afirmó y ratificó, y firmó con dicho Señor comisionado y conmigo al presente escribano de que doy fe. Angel Avella – Miguel Hidalgo.

Ante mí. Francisco Salcido.
Chihuahua, 7 de junio de 1811.
Al Lic. Don Rafael Bracho. Asesoría. Salcedo.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

DOSSIER

El día 14 de abril del 2010 se presentó el libro *Kant. Ontología y belleza* (México, Herder, 2010, 272 pp.), en el Auditorio Raúl Baillères del ITAM. Acompañaron al autor diversos especialistas, cuyas participaciones ofrecemos a continuación.

En la *Crítica del Juicio*, Kant responde a la pregunta perenne de la Estética en Occidente: la relación entre el ser y la belleza, que ve en la contemplación un camino de ascenso para llegar a los principios incondicionados del ser, y en la belleza, el principio que confiere unidad y armonía a la naturaleza. Desde este planteamiento, la reflexión kantiana sobre la belleza y el gusto traspasan los temas de la filosofía del arte y se dirigen a uno eminentemente metafísico: la ontología de la belleza. El libro aborda la profundidad de estos temas y los expone de forma clara y sugerente.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

PRESENTACIÓN DEL LIBRO *KANT: ONTOLOGÍA Y BELLEZA*

*Dulce María Granja**

Con agradecimiento y entusiasmo he aceptado la invitación que me ha hecho el doctor Juan Carlos Mansur Garda para participar en la presentación de su libro más reciente: *Kant, ontología y belleza*, pues me unen a él no sólo las tareas al servicio de la educación y la filosofía, sino que también me ha sido concedido disfrutar de su amistad y aprecio. Por eso me alegro de reunirme hoy con ustedes, celebrando la aparición de este nuevo libro. En mi ánimo se guarda también un vivo recuerdo de admiración y una dulce deuda de gratitud hacia la gran figura de su padre, Miguel Mansur Kuri, que me honro de haber tenido como maestro en los años de mi formación y quien me inició en los primeros pasos firmes de la más hermosa de las partes de la filosofía: la estética.

Pero en mi entusiasmo cuentan, además de estos sentimientos personales, las notables cualidades de la obra que tenemos en las manos. El primer rasgo que quiero destacar en este libro es que representa un magnífico ejemplo de cómo Kant ha dejado de ser considerado según aquella obsoleta interpretación que veía en él un destructor de la metafísica y en su obra una filosofía escéptica. El libro del doctor Mansur Garda nos permite ver con claridad que en el pensamiento de Kant se encuentran respuestas a las profundas demandas existenciales del hombre, respuestas a la búsqueda de lo incondicionado que no se encuentra en la ciencia.

* Centro de Documentación Kantiana, UAM-I.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Bajo esta luz, el libro de Juan Carlos Mansur nos muestra que las cuestiones sobre la inmortalidad del alma, la libertad de la voluntad, la existencia de Dios y la finalidad de la naturaleza representan los más caros cuestionamientos que se plantea la mente humana, y que la obra de Kant, lejos de ser indiferente a ellos, los preserva como el objetivo hacia el que se encaminan y apuntan todos sus esfuerzos. Este libro nos muestra al gran defensor de la metafísica que fue Immanuel Kant. Fiel heredero de las enseñanzas del filósofo de Königsberg, Juan Carlos Mansur nos hace ver que el hombre es un ser metafísico, pues va siempre en la búsqueda de lo incondicionado. Es imposible cancelar la propensión metafísica del hombre y las cuestiones metafísicas no pueden ser rechazadas por ser planteadas por la razón misma. La razón quiere llegar a lo incondicionado y éste es un deseo necesario y justificado.

El segundo rasgo que quiero destacar en este libro tiene que ver con la manera en la que éste considera al sistema kantiano hacia dentro de sí mismo. Bajo ese aspecto, el trabajo del doctor Mansur Garda es, nuevamente, un magnífico ejemplo de cómo Kant ha dejado de ser interpretado según aquella injustificada versión que fragmentaba el *corpus* kantiano y que no era capaz de asir el hilo conductor que recorre toda su obra, ni de apreciar la continuidad, perdiendo de ese modo la perspectiva de unidad y consistencia del todo del sistema crítico. Abordar el planteamiento de la belleza desde la perspectiva crítica, fue lo que motivó al filósofo prusiano a indagar la legitimidad de la propensión humana por establecer una relación entre Ser y Belleza. Bajo esa luz, el libro del doctor Mansur hace un recorrido a todo lo largo de la producción kantiana en su completitud y sabiamente identifica y entresaca los elementos necesarios para establecer la citada relación entre Ser y Belleza.

En consonancia con este rasgo de unidad interna, procuraré exponer ahora un tercero, que tiene que ver con la unidad del kantianismo con la filosofía en general y que nos permite encontrar en la tercera *Crítica* un diálogo con dos temas clásicos de la estética de Occidente: por un lado, el camino armónico del universo que conduce hacia las ideas del bien y la belleza y, por otro, la experiencia estética como forma de elevación del alma que trasciende el mundo sensible para llegar a contemplar dichas ideas.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

En efecto, la enorme potencia y la notable originalidad del proyecto filosófico kantiano no sólo no impiden, sino que, en buena medida, incluso explican que, tanto en el ámbito de la filosofía teórica como también en el de la filosofía práctica, la posición de Kant no parece poder quedar encasillada bajo ninguno de los rubros a los que se apela usualmente para caracterizar y distinguir las corrientes de pensamiento dominantes en la tradición filosófica precedente, tampoco en la propia de la Modernidad. Es ampliamente reconocido que Kant no puede ser visto simplemente ni como un representante del pensamiento racionalista, ni tampoco como un defensor del empirismo, en ninguna de sus posibles formas, aunque no es menos cierto que su concepción incorpora elementos y motivos centrales de ambas corrientes de pensamiento. Tal incorporación supone siempre, en el caso de Kant, una recontextualización, frecuentemente drástica, que apunta no sólo a conservar, en algunos de sus aspectos esenciales, las posiciones que proveen su propio punto de partida, sino, a la vez, también a superarles.

Kant fue uno de los filósofos que elaboraron grandes sistemas en la filosofía moderna, y uno de los más difíciles problemas con los que nos encontramos al tratar de explicar un sistema es escoger el punto de partida para comenzar la explicación, pues cualquier cosa que escojamos presupone otra cosa. Kant cultivó cuidadosamente dos de los dones filosóficos más grandes y fundamentales que un filósofo puede tener. El primero de esos codiciados dones fue su gran capacidad para descubrir en qué consistía un problema intelectual, su capacidad de reconocerlo en tanto que a todos pasaba inadvertido, de identificarlo en algo que hasta entonces se había considerado poco importante. El otro de esos dones fue su extraordinaria capacidad para hacer que una enorme cantidad de elementos encajen orquestadamente, de manera armoniosa, integradora, semejante a la sistemática organización de los seres vivos. En ese sentido, podríamos decir que la filosofía kantiana es una filosofía "viva", i. e., una filosofía que refleja la tensión y equilibrio propios de los seres vivos.[1] Ese talento para reconocer y resolver

[1] En varios lugares Kant señala la semejanza entre un sistema filosófico (concretamente el que él propone) y los seres vivos; véase por ejemplo: KrV, A833/B861; A834/B862; A836/B865. Véase también la *Crítica de la razón práctica, Ak. Aug.,* V, 10. Por último, véase *Prolegómenos,Ak. Aug.,* IV, 349-350.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

problemas proponiendo soluciones integradoras, hace que la posición filosófica kantiana se caracterice por tratar de mediar y conciliar los grandes debates intelectuales de su tiempo. Tomemos, por ejemplo, el primero de todos sus libros, titulado *Pensamientos sobre la verdadera noción de las fuerzas vivas*, obra que Kant publica en 1749, cuando cuenta apenas con 25 años. En esta obra el filósofo intenta arreglar el desacuerdo existente entre Descartes y Leibniz. El intento kantiano por conciliar ambas posturas era tan audaz, sobre todo para un joven autor de apenas 25 años, que inspiró a Lessing, un poeta importante contemporáneo de Kant, cuatro años menor que el filósofo, un verso un tanto burlón que decía así:

> Kant emprende una ardua tarea
> para instruir al mundo:
> valorar las fuerzas vivas,
> olvidándose de calcular las propias.

Posteriormente, en los escritos que elabora en la década de 1750 a 1760, Kant intenta avenir el choque doctrinal entre la física de Newton y la metafísica de Leibniz. En términos generales, podríamos decir que el sabio de Königsberg buscaba un puente, un vínculo, una síntesis que permitiera resolver la controversia entre racionalismo y empirismo y que preservara los logros definitivos que había alcanzado cada una de las dos partes contendientes. Kant buscaba integrar y sumar, más que restar y descartar. Sabía defender sus ideas, pero no buscaba ganar adeptos ni era amante de la polémica o el proselitismo. Con su paciencia y esmero característicos, examinaba cuidadosamente todo argumento, sin desdeñarlo o minimizarlo. Como hombre de mente abierta y espíritu libre, sus críticas fueron siempre benevolentes y nunca se sometió al peso de la mera autoridad. Sin embargo, esto no significa que la filosofía de Kant sea un mero sincretismo, una conciliación mal hecha de doctrinas filosóficas totalmente disidentes entre sí. El idealismo trascendental está lejos de ser una síntesis mal lograda, una mera superposición y fusión de doctrinas discordantes. Por el contrario, Kant generó un gran avance en filosofía pues el progreso en esta disciplina consis-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

te en la creciente precisión con la que se formula un problema, es decir, en la relación completa de dicho problema con todos aquellos otros implicados por él, pero que no por ello se identifican con él. El progreso en filosofía permite atacar problemas mucho más complejos que los enfrentados hasta un momento dado, al permitir identificar y distinguir lo específico de un problema pero sin desvincularlo de todos aquellos otros con los cuales está relacionado. Esto exige no privilegiar un sistema filosófico sobre otro y más bien partir del supuesto según el cual la filosofía es una tarea permanente de apertura y síntesis y eso fue precisamente lo que llevó a cabo el pensador de Königsberg y que tan fielmente nos presenta el libro del doctor Mansur Garda. En efecto, creo que la preocupación más amplia y fundamental de Kant fue la de tender puentes, la de crear vínculos, la de recuperar y asimilar nuevas formas de pensamiento y ello fue lo que lo llevó a concebir la filosofía como una especie de red neuronal, como un ejercicio crítico permanente de integración y síntesis.

Semejante a ese grato sentimiento de plenitud y libertad que experimentamos ante la belleza de la naturaleza, es el que nos comunica la filosofía kantiana tan bellamente expuesta en el libro del doctor Mansur Garda. Muchas gracias, Juan Carlos, por mostrarnos tan esmeradamente la belleza de la filosofía kantiana. Enhorabuena, por tu cuidadoso y bello libro. Enhorabuena y que te permita recoger muchos buenos frutos.

Muchas gracias.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

PRESENTACIÓN DEL LIBRO *KANT: ONTOLOGÍA Y BELLEZA*

*Jaime Ruiz de Santiago**

I. La aparición del libro *Kant. Ontología y Belleza* del doctor Juan Carlos Mansur Garda representa un muy importante acontecimiento en la vida académica del ITAM, que refleja de manera clara la alta preocupación intelectual que existe en el seno de esta comunidad académica. En efecto, entre los objetivos de esta institución se menciona aquel de aspirar a convertirse "en una casa de estudios de excelencia […] (en un) centro autónomo de investigación de alta calidad". La obra del doctor Mansur, tesis con la cual obtuvo el Doctorado de Filosofía en la Universidad de Navarra, representa precisamente un ejemplo de investigación relativa a un pensador que significa un momento esencial en el pensamiento contemporáneo.

La realización de esta obra implicó para su autor la dedicación de un importante período de su vida invertido en las Universidades de Colonia y Tubinga, en las cuales tuvo oportunidad de mejor conocer la doctrina del "filósofo de Königsberg". Pero los sacrificios realizados permitieron la obra que presentamos y que manifiesta a un pensador maduro y que entra en las lides en las cuales se discuten las tesis centrales de los grandes filósofos. Y aquellas de Kant representan verdaderas cimas de la reflexión filosófica, por su trascendencia y fecundidad. Debe advertirse, sin embargo, que el sistema kantiano no constituye una doctrina de fácil comprensión. Lo había advertido el doctor Mansur en un artícu-

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

lo previo, cuando escribía : "El pensamiento de Kant es un pensamiento que, por ser de gran profundidad, tiende a ser complejo, no basta una lectura para entenderlo, antes bien requiere muchas lecturas y muchos años de reflexión para asimilarlo".[1] Y recuerda lo afirmado por Friedrich Paulsen: "No hay pocas personas que cuando intentan por vez primera leer la 'Crítica de la Razón Pura' dudan de la posibilidad de entenderla, y después comienzan a dudar de su propia capacidad para entender libros filosóficos en general".[2]

II. Emmanuel Kant (1724-1804) es heredero del cambio de paradigma del pensamiento que se operó en el siglo XVI. Por este cambio de paradigma, los términos de referencia existentes hasta esa época fueron profundamente transformados. Esto se dio, por ejemplo, en la visión del universo, en la cual se pasó de un sistema geocéntrico a otro heliocéntrico; en la consideración de la autoridad política, la cual dejó de ser percibida como derivada de la Divinidad a considerarla como residiendo originalmente en el pueblo y delegada por él en el soberano; en el planteamiento propio del conocimiento, que dejó de estar centrado en la consideración del objeto para fijar su atención en el sujeto cognoscente.

Este nuevo paradigma representó básicamente la emergencia de la llamada razón crítica, la cual, partiendo de la consideración de la naturaleza, sujetó a "crítica" los dominios hasta entonces no tocados de la Revelación escriturística (tales fueron las obras de Pierre Bayle y Richard Simon) y, en consecuencia, los dominios de la religión (como la obra de David Hume –con su *Historia Natural de la Religión* y los *Diálogos sobre la Religión Natural*; y del mismo Kant *La Religión en los Límites de la Simple Razón*; los del Derecho (emergencia del "Iusnaturalismo Racionalista", representado por las obras del holandés Hugo Grocio y del alemán Samuel Pufendorf), y en consecuencia, las de la Teoría Política (con las obras de John Locke, David Hume y Juan Jacobo Rousseau).

[1] "Apuntes sobre el Pensamiento de Kant", aún no publicado, p. 13.

[2] *Immanuel Kant: his life and doctrine*, 1963, New York, Frederick Ungar Publishing Co., *cit*., en *idem*.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

El cambio de paradigma al que hacemos alusión ha sido brillantemente analizado en las obras clásicas de Paul Hazard: *La Crisis de la Conciencia Europea (1680-1715)* y *El Pensamiento Europeo en el Siglo XVIII*. En ellas se muestra cómo el centro de todos los debates fue el papel jugado por la razón. Una razón que sería objeto de gran exaltación o de profundos vituperios. Las posiciones alcanzaron entonces los extremos: una razón que llegaría a alcanzar límites divinos o que, por el contrario, conocería una profunda humillación. En el primer sendero, se formaría todo el pensamiento de la Ilustración, de la *Aufklärung*, en tanto que la segunda vertiente sería recorrida por el reformador Martín Lutero.

Este último dejaría, igualmente, su impronta en el pensamiento de los siglos siguientes, en los cuales sus tesis no dejarían de estar presentes. "La razón –señala el reformador– es la mayor prostituta del diablo; por su naturaleza y manera de ser es una prostituta nociva, devorada por la sarna y la lepra, que debería ser pisoteada y destruida, ella y su sabiduría […] Es y debe ser ahogada en el Bautismo […] merecería que se la relegase al lugar más sucio de la casa, a las letrinas".[3] Añadía: "Ciega, sorda, estúpida, impía y sacrílega en todas las palabras y obras de Dios".[4] Y un mes antes de su muerte, el 17 de enero de 1546, escribía: "La prostitución, los grandes crímenes, la embriaguez, el adulterio, éstos son pecados que se notan. Pero cuando llega la razón, la novia del diablo, la bella ramera, y quiere ser prudente y piensa que todo cuanto dice es del Espíritu Santo, ¿quién le pondrá remedio? Ni el jurista, ni el médico, ni el rey, ni el emperador, porque es la más alta ramera que tiene el diablo".[5]

Estas posiciones teológicas habrían de marcar los grandes sistemas producidos con posteridad. Es lo que, por ejemplo, ha mostrado Max Weber en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

[3] *Obras*, Edición Erlangen, v. 16, pp. 142-8.

[4] "Ratio humana offenditur, quae cum in omnibus verbis et operibus Dei caeca, surda, stulta, impia et sacrilega est, hoc loco adducitur index verborum et operum Dei", *De Servo Arbitrio*, en Martín Lutero, *Werke*, *Gesamtausgabe Kritische*, 1914, Weimar, Herman Nachfolger Bohlaus, XVIII, 707 líneas 23-4.

[5] Ultimo sermón de Martín Lutero, *Werke, Gesamtausgabe Kritische*, Band 51:126, 7 en adelante.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Me atrevería a sugerir que, igualmente, se debería investigar la relación entre *La ética protestante y el espíritu del kantismo*.

Que el pensamiento posterior al siglo XVI –especialmente el alemán– esté marcado por tesis teológicas ha sido finamente notado por Federico Nietzsche, quien al respecto escribe:

> Es sumamente fácil hacerme entender por los alemanes, con sólo decirles que su filosofía está corrompida por sangre de teólogos. El pastor protestante es el abuelo de la filosofía alemana, y el protestantismo es el pecado original de esta filosofía. Definición del protestantismo: la hemiplejía del cristianismo […] y de la razón. No hay más que pronunciar el nombre del Seminario de Tubinga para comprender lo que es en el fondo la filosofía alemana: una filosofía insidiosa. Los bávaros son los mejores embaucadores de Alemania; mienten inconsciente y compulsivamente. ¿De dónde nació la gloria de que el advenimiento de Kant cundió por el mundo de la ciencia alemana, cuyas tres cuarta partes se componen de los hijos de pastores y maestros de escuela? El instinto teológico del sabio alemán, preveía lo que volvía a hacerse posible […] La razón, el derecho a la razón, no tiene gran alcance. Se hizo de la realidad una apariencia, un mundo mentiroso, y la esencia se tornó realidad. El triunfo de Kant fue un triunfo de teólogos. Kant, al igual que Lutero y que Leibniz, no fue más que un obstáculo para la integridad alemana, ya débil de por sí.[6]

En Kant se percibe esta tensión que se presenta entre la exaltación de la razón y la humillación de la misma. Tras él, ambos extremos llegarán a ser recorridos. Por un lado, la razón que llega a tener un carácter propiamente divino en doctrinas como las de Augusto Comte o aquella de Jorge Guillermo Federico Hegel, o bien, la razón que llega a ser anulada en todas aquellas doctrinas irracionalistas, que exaltan otras vías de conocimiento como la emoción o el sentimiento. Así, por ejemplo, en las posturas de Friederich Schliermacher, Henri Bergson, Federico Nietzsche o el mismo Ludwig Wittgenstetin.

Pero en Kant la razón llega a una tensión extrema, que después será imposible de mantener.

[6] *El Anticristo*, l. 1, X.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

III. El esfuerzo que Kant lleva a cabo en sus tres grandes *Críticas* manifiesta de qué manera la Filosofía no versa más sobre el objeto, sino que se realiza fundamentalmente desde el sujeto. Esta tendencia se había iniciado con la obra de Descartes y su descubrimiento del *cogito*.

Las *Críticas* de Kant revelan cómo el conocimiento humano representa un gran esfuerzo de unificación: conocer es básicamente unificar. El conocimiento humano es, por ello, un proceso que muestra el dinamismo humano, a fin de encontrar explicación a la necesidad de los juicios que podemos formular.

La *Crítica de la Razón Pura* responde al deseo de justificar los juicios universales y necesarios propios de las ciencias naturales y de las matemáticas. Y señala Kant que todo se inicia con la función que realizan los sentidos externos, con la percepción externa. Estos sentidos externos proporcionan el material que va a ser recibido y "trabajado" por las formas *a priori* de la sensibilidad externa e interna, es decir, el espacio y el tiempo. De este modo, todo se inicia con una intuición sensible, y así Kant considera que ésta nos proporciona los datos transmitidos por la sensibilidad para poder llegar a juicios universales y necesarios.

Esto distingue profundamente a Kant de Descartes, quien, usando la duda metódica como instrumento de conocimiento, había concluido que los sentidos externos no son fuente confiable para hallar la verdad, que ellos constituyen más bien una fuente de error.

Pero para Kant esto no es así. Dice textualmente:

> Por la índole de nuestra naturaleza, la intuición no puede ser más que sensible, de tal suerte que sólo contiene la manera como somos afectados por los objetos. El entendimiento, al contrario, es la facultad de pensar el objeto de la intuición sensible. Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra. Sin sensibilidad, no nos serían dados los objetos, y sin el entendimiento, ninguno será pensado. Pensamientos sin contenidos, son vacíos; intuiciones sin conceptos son ciegos.[7]

El dinamismo del sujeto cognoscente se muestra en el modo como los datos recibidos por medio de la intuición sensible son "trabajados" por

[7] *Crítica de la Razón Pura*, A51/B75, en Juan Carlos Mansur, *op. cit.,* p. 25.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

las formas *a priori* de la sensibilidad y posteriormente por las categorías, formas *a priori* del entendimiento. Éste, a su vez, es igualmente activo y permite la aparición del mundo gracias al entendimiento.

Las formas *a priori* construyen al objeto del conocimiento y le dan sentido, tomando en cuenta que dichas formas *a priori* constituyen no sólo al objeto del conocimiento, sino también al sujeto en el acto del conocimiento.

Así como el *a priori* constituye al objeto del conocimiento y le da su carácter de necesidad, y sólo es posible hablar de *a priori* cuando se le refiere a la experiencia posible, así la necesidad que se alcanza no pasa de ser una necesidad relativa, una necesidad circunscrita al ámbito humano.

Como hemos dicho, se trata de un proceso de unificación en el cual la verdad será inteligible, pero sólo para el intelecto humano. De ahí que aquello que conocemos sólo sean fenómenos. Nuestros objetos de conocimiento no son las cosas en sí, los *noúmenos*. Sabemos que éstos están ahí y que son necesarios para nuestro conocimiento, pero lo que conocemos es finalmente lo que producimos y sólo lo que producimos en las coordenadas del espacio y del tiempo. La universalidad y necesidad de algunos de nuestros juicios, como se dijo, provienen no de los "datos" externos, sino de las formas *a priori* propias del sujeto cognoscente. Pero los *noúmenos* aparecen como "lo incondicionado" de los fenómenos. Pensar que conocemos directamente "lo incondicionado", pues tal es el anhelo del sujeto cognoscente, constituye lo que Kant denomina "ilusión trascendental".

Y si el entendimiento unifica los objetos de conocimiento por medio de las categorías, que son sus formas *a priori*, de manera semejante la razón va a unificar a los conceptos gracias a sus formas *a priori* que son las ideas. Así, la idea de mundo que unifica los objetos del espacio y el tiempo; la idea del alma, que unifica las experiencias internas, y la idea de Dios, que unifica ambos (fenómenos externos e internos) y es la absoluta condición de todos los objetos de pensar. Kant escribe: "Aunque las ideas no constituyen objeto alguno, sí tienen un uso dentro del conocimiento, porque con las ideas la razón persigue tan sólo una unidad

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

sistemática a la que intenta aproximar la unidad empírica posible sin jamás conseguirlo plenamente".[8] Las ideas constituyen la unidad formal suprema de la razón, permiten ordenar el mundo, lo que no significa que esta unidad sea real, pues las ideas no pueden ser objeto de experiencia, de intuición sensible. De ahí que afirmar su existencia real constituye, una vez más, una "ilusión trascendental".

La unidad formal suprema que realiza la razón es la unidad de cosas conforme a fines, pero esta finalidad sólo tiene un uso regulativo y no constitutivo.

Precisamente este tema de finalidad constituye la materia principal de la *Crítica del Juicio*. Y a estas páginas dedica Juan Carlos Mansur la atención principalmente.

La *Crítica del Juicio* responde al descubrimiento de una nueva facultad que versará sobre la capacidad de juzgar objetos particulares, objetos "bellos". Con ello, Kant descubre ciertos juicios que poseen características de la esfera teórica y de la práctica, y que constituyen un punto de unión entre ambos. Uno de esos juicios sobre lo bello es también llamado juicio estético o juicio de gusto. Tales juicios estéticos son estudiados en la primera parte de la *Crítica del Juicio*.

Cabe aclarar que el análisis de los juicios estéticos no debe confundirse con la "estética Trascendental", que es aquella parte de la *Crítica de la Razón Pura* dedicada a lo referente a la percepción sensible en general. La *Crítica del Juicio* se refiere a la reflexión sobre la percepción de los objetos bellos (artísticos o naturales).

En esta nueva aproximación aparecen dos clases de juicios: juicios universales (determinantes) y juicios particulares (reflexionantes). Los primeros son los científicos y han sido estudiados. Los segundos, los juicios reflexionantes, a pesar de referirse a lo particular, se enuncian con carácter universal, juicios sobre cosas bellas en los que enjuiciamos conforme a un sentimiento y que pretenden la universalidad.

Tales juicios no pueden obtenerse de la experiencia ni pueden venir del entendimiento, ya que lo que se juzga es captado como algo contingente y particular, y que no puede amoldarse a un esquema: son los juicios estéticos que juzgan sobre lo bello (en la naturaleza o en el arte) median-

[8] A568/B596, en Juan Carlos Mansur, *op. cit.*, p. 49.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

te un sentimiento de agrado. El juicio de gusto tiene también un *a priori*: su *a priori* es el sentimiento de placer o gusto.

La investigación del doctor Mansur presenta los finos análisis de Kant relativos a los clásicos temas estéticos: cómo se relaciona el juicio de gusto con la belleza, cuyo rasgo distintivo es el desinterés y suscita placer al ser objeto de contemplación; cómo el juicio de lo bello está unido a lo que agrada universalmente sin concepto; de qué manera belleza y perfección se encuentran unidos, etc. De este modo, el libro permite percibir la gran obra de Kant en continuidad con la reflexión que, acerca de la belleza, elaboraron los grandes pensadores antiguos y medievales.

Este andamiaje que une al pasado con la obra de Kant permite ver cómo debe ser continuado en el presente para lanzarse confiadamente hacia el porvenir. Se trata de una obra de gigantes que se transmite a lo largo del tiempo y del cual nosotros somos herederos y, al mismo tiempo, artesanos de su futuro.

IV. La obra de Kant, al igual que la del doctor Mansur sobre el tema de "Ontología y Belleza", es en extremo sugerente y abre enormes perspectivas. A partir de ella, algunos grandes interrogantes podrán referirse a los siguientes temas.

Una de las grandes aportaciones del sistema de Kant es aquella que subraya el carácter dinámico del intelecto humano. Este dinamismo intelectual hace ver que la razón está lejos de ser pasiva en la elaboración del conocimiento. Conocer es una obra de unificación, de síntesis sucesivas. Ahora bien, cabe preguntar si el dinamismo de la inteligencia humana se muestra en el hecho de elaborar o producir lo que conoce o, por el contrario, producir tan sólo en aquello que conoce. El pensamiento clásico de Aristóteles y santo Tomás de Aquino toman la segunda de las opciones. La inteligencia humana conoce lo real, pero lo conoce por medio de los pensamientos que produce. La inteligencia humana no es una inteligencia divina y por ello elabora o produce los conceptos o ideas que le permiten conocer lo real.[9] Pero Kant da lugar a las tesis

[9] Por ejemplo, de este modo escribe santo Tomás de Aquino: "El alma conoce por medio de las especies inteligibles la realidad exterior a ella", *Suma Teológica*, I, q. 85, ad 2.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

idealistas cuando sostiene que la inteligencia humana sólo puede conocer aquello que produce, es decir los fenómenos, y que la realidad como tal (*noúmenos*) le permanece desconocida.[10]

Segundo: gran aportación de Kant es aquella que sostiene que el conocimiento humano parte siempre del dato sensible, de la intuición sensible. El ser humano carece de intuición intelectual, que en todo caso cabría para un tipo de intelecto diferente (el angélico, por ejemplo, al menos a modo de hipótesis). Cabe entonces preguntarse si la verdad está de algún modo en los sentidos. A este respecto, una concepción diferente como aquella de santo Tomás de Aquino, al sostener la tesis de que nada existe en el intelecto humano que no haya estado antes previamente y de algún modo en los sentidos, se pregunta exactamente "si la verdad se encuentra en los sentidos",[11] a lo cual responde por la afirmativa: sí, la verdad se encuentra en los sentidos pero de manera "material" (*materialiter*), en tanto que en la inteligencia la verdad se encuentra propia o formalmente (*formaliter*). Esto, debido a que los sentidos, por su materialidad, son incapaces de retornar o reflexionar sobre su propio acto, en tanto es propio de la inteligencia el poder volver, retornar o reflexionar sobre su propio acto (lo que se realiza en el juicio) y darse cuenta de que de su naturaleza es el adecuarse a lo que existe, a lo real. En Kant, la verdad no puede consistir en "un adecuarse (el intelecto) a lo real", en la medida en que el intelecto humano no puede conocer lo real por ser éste un *noúmeno*.

Tercero: precisamente esto revela el estado de tensión en el cual se encuentra la razón kantiana. En efecto, ella es capaz de elevarse a juicios universales y necesarios, es capaz de producir los objetos de conocimiento y sujetarlos a las síntesis incondicionadas supremas (mundo, alma, Dios), pero es incapaz de llegar a conocer algo "en sí", a la realidad, no simplemente como un tipo de juicio, producto de una categoría. Por ello, una de las grandes comentaristas de Kant, Sofía

[10] Esta postura viene ya de Locke y Hume. El primero escribe, por ejemplo: "Todo aquello que la mente percibe en sí misma, o todo aquello que es el objeto inmediato de percepción, de pensamiento o de entendimiento, a eso llamo idea, *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, l. 1, cap. 8.

[11] *De Veritate,* q. 1., a. 9.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Vanni Rovigi (*La Filosofía de Kant*), señala que éste es el gran obstáculo que hace imposible ser kantiano después de Kant. Ello, debido a que, considerando lo anterior, sólo caben dos opciones: o bien la realidad no es conocida porque no existe (fuera del sujeto cognoscente) y tal es la opción del idealismo absoluto (Hegel), o bien la cosa "en sí" (*noúmeno*), por existir, es conocida. ¿Acaso lo más importante del *noúmeno* no es precisamente que existe?

Cuarto: que la inteligencia humana se encuentre en dependencia de los datos proporcionados por los sentidos externos plantea también, como tema de debate, el determinar si por ello las verdades a las cuales pueda acceder esa inteligencia son válidas únicamente para ella o son válidas para cualquier intelecto. Si todos los objetos del conocimiento humano están necesariamente "marcados" por las formas de espacio y tiempo, ¿le será posible al intelecto humano elevarse a objetos que no se encuentren limitados por las mismas? Como se comprende, es todo el amplio campo de la analogía y de la misma Metafísica lo que se encuentra en juego. ¿Deberán todos los objetos de nuestro conocimiento intelectual ser objeto de intuición sensible?

Por último, en la *Crítica del Juicio* sostiene cómo el objeto bello no posee una explicación, es indefinible, gratuito, no es el efecto de un concepto ni de una finalidad. Por ello "el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento (ni teórico ni práctico), y, por lo tanto, ni fundado en conceptos, ni que los tenga como fin".[12] Pero Kant precisa que el juicio de gusto de ninguna manera se identifica con la perfección del objeto: esto sería caer nuevamente en una "ilusión trascendental". De nuevo, la investigación en estos niveles me parece que se debe entablar precisamente acerca de si la belleza no brota del objeto mismo, de la cosa misma, de su perfección, sino tan sólo del modo como el sujeto percibe al objeto.

V. Finalizo mi intervención con algunas consideraciones personales: el autor de la obra *Kant. Ontología y Belleza* es hijo de alguien que fue un gran maestro y que es recordado con gran agradecimiento

[12] En Juan Carlos Mansur, *op. cit.*, p. 136.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

por muchas personas: el Maestro Miguel Mansur Kuri. Considero que si una persona, a lo largo de su vida, tiene la oportunidad de encontrarse y ser formado por un verdadero maestro, recibe con ello una gracia sin precio.

Debo confesar que en la persona y enseñanza del Maestro Mansur Kuri recibí, como muchos otros, precisamente ese don. Verdadero maestro que, más allá de muy serios y profundos conocimientos –sobre todo en aquellos campos filosóficos poco explorados, como la Filosofía de la Historia, la Filosofía de la Técnica y en especial de la Estética o Filosofía del Arte–, me permitió disfrutar del placer del saber pensar, de ayudarme a ascender en el camino de lo verdadero y de lo bello, de tratar de enderezar la propia existencia en el sendero de la belleza, del bien y de la virtud. El Maestro Mansur me permitió gozar, además, de la amistad y del cariño de la familia que fundó.

Pues bien, Juan Carlos Mansur sabe mostrar las excelencias de las cuales se muestra digno heredero. El libro que ahora comentamos representa, en eso confío totalmente, tan sólo una primicia de una obra que no hace sino comenzar. Esperamos que sea el inicio de una larga charla con los grandes pensadores acerca de aquellos temas que, a fuerza de ser de gran trascendencia en la vida humana, guardan una estable perennidad. Vale la pena recordar que el diálogo de las montañas se realiza a través de las cumbres.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

PRESENTACIÓN DEL LIBRO *KANT: ONTOLOGÍA Y BELLEZA*

*Juan Carlos Mansur**

Agradezco al ITAM y en particular al Departamento de Estudios Generales el que se permita presentar aquí este libro. La aparición de un trabajo como el que hoy estamos presentando me hace sentir agradecido con tantas personas e instituciones que, si quisiera nombrarlas a todas, me llevaría probablemente más de una hora hacerlo, y tal vez no terminaría de incluirlas a todas.

He querido que me acompañen en esta mesa la doctora Dulce María Granja, el doctor Jaime Ruiz de Santiago y el maestro Eduardo Charpenel, pues cada uno de ellos representa una parte importante y simbólica en la aparición de este libro. Por otro lado, quiero agradecer a José Antonio Salúm, alumno del ITAM, quien forma parte de ITAM Música, el que esté aquí con nosotros portando belleza con su ejecución pianística.

Agradezco a mi amigo, el maestro Eduardo Charpenel, quien está hoy como moderador de esta mesa, y es a quien debemos la revisión final del libro que presentamos hoy; su extrema dedicación y su amor al cuidado de las ediciones fue lo que permitió que este libro llegara a buen puerto a pesar de todos los avatares que sufren los libros, como bien sabe quien ha intentado publicar alguno.

Agradezco a mi querido amigo, el doctor Jaime Ruiz de Santiago el haber accedido a mi invitación, pues si no me falla la memoria, fue de

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

él de quien recibí mi primer libro de Filosofía, el cual fue un libro sobre la filosofía de Tomas de Aquino de Grabmann, y lo recibí una vez que nos vimos en mi casa en una cena y llegaste con el libro y me decías en la dedicatoria, "para que ames el pensamiento de alguien a quien admiro tanto". La dedicatoria rindió sus frutos, pues el pensamiento aristotélico-tomista fue el que guió mi educación universitaria. Agradezco y me siento muy honrado por tu presencia aquí el día de hoy.

También quiero agradecer el que esté aquí a mi querida amiga y respetada maestra, la doctora Dulce María Granja, quien es una de las mayores expertas en Kant de México y la formadora del Centro de Estudios Kantianos de México, centro que ha rendido tantos frutos en sus libros, la biblioteca y sobre todo sus investigadores. Su participación aquí es un gran honor. La doctora Granja ha sido una ayuda fundamental para que yo comenzara a conocer a profundidad el pensamiento de Kant. Las pocas pero sustanciales y siempre amables asesorías que recibí de tu parte en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM fueron las que me acercaron de una forma más amable y penetrante al difícil pensamiento de Kant. Agradezco los comentarios que han vertido sobre este libro y tomaré cuidado de sus observaciones para los futuros trabajos que tenga en puerta.

El libro *Kant. Ontología y Belleza*, surge como un deseo de acercar tanto a los investigadores, como a estudiantes y lectores comunes, sin distinción, a la filosofía de la belleza de Kant. De origen, el propósito es que todo quien quiera leer la *Crítica del Juicio* o conocer el pensamiento de Kant encuentre en este libro un amable aliado para lograr tan apasionante tarea.

La historia de la estética o filosofía de la belleza y del arte no se puede entender sin Kant; sin embargo, la importancia de los temas que trata el filósofo de Königsberg no inician con él, sino que vienen desde el pensamiento de la Grecia antigua; en pensadores como Platón y Aristóteles, quienes identificaban una relación entre la Cosmología y la Belleza, pues consideraban como una unidad indisoluble el bien, la verdad y la belleza. El universo se mueve en torno a estos principios, y sobre todo,

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

conforme al principio de la *kalokagathía*, es decir, la unión del Bien y la Belleza.

Para el pensamiento griego, el ser es bello porque encierra en sí una forma de unidad expresada como *armonía*, en la cual las distintas partes coinciden con el todo, y una *integridad* donde no le falta nada a la cosa bella que estamos contemplando; tal unidad es el principio esencial de cada ser, y es el la idea que rige el universo entero y a la que aspiran todas las cosas, incluido el hombre, quien por el amor, busca llegar a la belleza. El amor es engendrar en la belleza, dice Platón en el *Banquete*, para hacer ver que el amor no es un dios, sino el camino para ascender al Dios que es Bello.

La formulación griega permeó en el mundo latino y de la Antigüedad tardía con el pensamiento de Plotino y de Pseudo Dionisio, y se consolidó en el pensamiento medieval. En la Edad Media se ampliaron los principios de armonía y proporción del universo; éste se mueve de forma armónica y produce la música de las esferas. Lo bello es, no sólo *lo que visto agrada*, sino *el resplandor de la forma*, esto es, una cualidad propia de los entes, y esto es así porque la Belleza se compone de los elementos de la Integridad, la Claridad y la Armonía del ser, elementos que no se pueden agotar en ningún ser, ni en ningún concepto, razón por la cual la belleza se volvió para algunos de los medievales un trascendental, y para otros, era la reunión de los trascendentales. En ambos casos es lo mismo: esto es, un principio del que participa todo ser, sin agotarse en ninguno de ellos.

La relación que guardó el ser y la belleza continuó en el Renacimiento y la Edad Moderna, con figuras como Giordano Bruno, Alberti y más tarde en pensadores como Shaftesbury y Leibniz y, en todos ellos, se reflexionaba sobre la armonía y Belleza de la naturaleza, esto es, se reflexionaba en los principios y la relación que guarda la variedad armónica de la naturaleza y la belleza.

Kant se había mostrado interesado por el tema de la belleza en la naturaleza ya desde su período *precrítico* y en el período crítico vuelve nuevamente a este tema, ahora desde una cosmología y una antropología claramente desarrolladas. En primer lugar, el ser humano es un

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ser limitado y finito con aspiraciones por llegar a lo infinito. No puede conocer lo absoluto, ni lo incondicionado de las cosas, pero vive en una tendencia insaciable de llegar a conocerlas. Si no hay conocimiento, la naturaleza se nos muestra variada, múltiple, diversa y por momentos como un laberinto amenazante.

Para remediar esta finitud, el ser humano cuenta con principios trascendentales, mediante los cuales puede conferir unidad a la diversidad de la naturaleza; por un lado, está nuestra forma de espacio-temporalizar las cosas, tal como lo dice la estética trascendental; y por otro, está la lógica trascendental que, mediante reglas y funciones, organiza el mundo y lo categoriza o acomoda en categorías. Gracias a estos dos principios la naturaleza nos parece más ordenada y uniforme. Para que sea posible la ciencia, el hombre tiene que imponerle una regla a la naturaleza, la tiene que cuadrar a sus sistemas, pues es el hombre quien legisla la naturaleza.

Sin embargo, si bien el científico logra ordenar la naturaleza y acomodarla en sus categorías o conceptos, hay una variedad de la naturaleza que no puede quedar atrapada por las redes del concepto; se trata de todas aquellas formas de la naturaleza y de cuestionamientos sobre la ciencia que quedan por resolver, aquellos casos que quedan aún sin clasificar, esto es, sin conocer, sin ordenar bajo conceptos que requieren. Esta variedad requiere ser llevada de alguna manera a la unidad del pensamiento, debe ser comprendida como un sistema armónico. Kant resuelve en la propia *Crítica de la razón pura*, que es nuestra capacidad de reflexionar y nuestras ideas las que pueden llevar esta diversidad a una unidad y hacer comprender la naturaleza como un *sistema*, como un todo organizado y ordenado conforme a fines, como obrando por sí misma de acuerdo a sus propias leyes, o lo que es lo mismo, como una naturaleza que funciona armónicamente. Pero es hasta la tercera Crítica (la *Crítica de la Facultad de Juzgar*) que postula que esta facultad de juzgar y el sentimiento de lo bello (sentimiento de placer o dolor), los que nos permiten hablar de la finalidad de la naturaleza, con lo cual Kant propondrá que el mundo puede contemplarse como armónico y unitario, y por lo tanto, como bello, lo cual lo emparienta con los temas de la Filosofía de la antigüedad y

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de la Edad moderna, sólo que requieren ser pasados por una visión *crítica*.

¿En qué consiste esta crítica? En comprender que, si bien es válido y legítimo afirmar que el universo y la naturaleza son bellos, no se debe afirmar dogmáticamente que se conocen los principios por los cuales lo son. Según Carlos Llano, en su libro *Separatio*, el racionalismo cometió este error de "dar mayor importancia a la idea del ser que al ser mismo; o, dicho de otra manera, preocuparse más de los conceptos que se manejan en la metafísica, en lugar de las realidades existentes a las que accedemos gracias a ellos."

Esta belleza que manifiesta y revela la armonía del mundo incita al hombre, y a Kant en particular, a buscar qué principio es el que hace que las cosas sean bellas. Tal principio no es uno que se pueda formular en conceptos. La unidad que tiene la belleza, la manifestación de la forma, la finalidad que cumplen los objetos al ordenarse armónicamente, no son principios que se puedan derivar conforme a conceptos. En este sentido, Kant se apareja a la formulación medieval que rechaza la posibilidad de hacer del ente una cosa, de reducir el ser a un concepto o noción. A esta unidad le llama Kant "unidad proyectada". Gracias al gusto se da una unidad de la diversidad de la naturaleza.

El reducir la belleza a un concepto termina por hacer un dogmatismo del gusto e impone reglas absurdas de cómo debería tener uno un sentimiento. El conceptualizar la belleza, impide al hombre a que aflore el sentimiento y que confronte la realidad con su gusto. Pensemos que bajo un concepto unívoco del gusto no puede ser bello sino lo que nos dicten los cánones del gusto, y en verdad siempre habrá en el mundo nuevas formas armónicas y unidades de belleza por descubrir. En este sentido, el hombre tiene que tener la valentía para llevar su gusto a contemplar las nuevas formas bellas, a confrontar su observación de la naturaleza con sus sentimientos. Por esto, dice Kant que para la belleza pura no deberíamos seguir conceptos; a esta se le llamaría "belleza adherente", en la que ya tenemos un concepto de lo que la cosa debe ser; la contemplación libre supone que el sujeto se acerque a la naturaleza, dejando que ella se manifieste en su amplitud, variedad y libertad, y que nosotros

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

mediante el gusto, sin tener una regla que nos determine, contemplemos las distintas formas que nos ofrece la naturaleza.

La postura crítica de Kant enseña que, si queremos hacer de la belleza una realidad conceptual, caeremos invariablemente en una dialéctica, una discusión sin fin: ¿la belleza formula una unidad conceptual y por tanto no cabe posible discusión en torno a lo bello? ¿O bien, la belleza no admite conceptos, pues si lo hiciera caeríamos en rígidos cánones de lo que debe ser bello y lo que no debe serlo?

Para Kant, la solución a estas preguntas interminables sólo se puede solucionar con la reflexión *filosófica*; he ahí el valor de la filosofía, pues gracias a que ella mira siempre a lo suprasensible de las cosas y de nosotros, puede comprender que nunca habrá concepto que abarque la totalidad de la belleza. Contrario a esto, deben proponerse los principios de la belleza (unidad, finalidad, forma), como una unidad ideal, una forma ideal, una finalidad, ideal, es decir, principios que no los puede abarcar ningún ser humano, con lo cual Kant pone un alto a la ciencia de su época que quería racionalizar todo y sólo lo racional era verdadero. Kant recuerda más por momentos al pensamiento de Marcel, quien sabe que "cuando la inteligencia hace del ser un objeto, lo problematiza, se coloca delante de él sin penetrarlo". Para Marcel, la Metafísica debe dejar al ser en el misterio y, en este sentido, Kant pide con su filosofía que nos abramos al misterio del ser y de la belleza.

¿Por qué un libro de Estética? En esta obra he querido destacar que la *Crítica de la Facultad de Juzgar* arroja enseñanzas que tienen que ver con los temas propios de la metafísica, pero también desgranan aportaciones al campo de la antropología y contribuyen al desarrollo de la dignidad del hombre.

Una de estas aportaciones está en que, para que haya contemplación de la belleza, se requiere de una libertad de desinterés, un salirse de los afanes de la vida; un no buscar poseer y consumir lo contemplado, no ver en él una utilidad práctica; un estar libre de restricciones que nos impongan qué nos debe gustar y qué no nos debe gustar. La belleza alumbra cuando nos liberamos del interés del agrado y del placer sensible.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La belleza aflora cuando no ponemos intereses utilitarios y pragmáticos en las cosas contempladas. Quien mira la naturaleza esperando obtener algo a cambio de ella, se queda en la mezquindad de la utilidad y no permite que su espíritu se abra a una experiencia que va más allá de toda utilidad, a una finalidad que no tiene fin. No en vano Aristóteles había ya formulado este principio y destacaba la finalidad de la belleza como una finalidad en sí misma, y afirmaba categóricamente: "el buscar en todas partes la utilidad de ningún modo es propio de hombres magnánimos y libres". Por su parte, en el caso de Kant me atrevo a citar lo que escribí en mi libro: "el hombre liberado de los deberes que le impone la vida cotidiana del hacer y del pensar, halla en la contemplación de la naturaleza una libertad y un 'descanso' especial: él como dador de orden puede entregarse a un orden que le entrega la naturaleza como un 'favor', pues ella le presenta como armonizada y arreglada para su disfrute". Contemplar la naturaleza es también un 'reposo': "detrás de las formas bellas el hombre siente una reconciliación con la naturaleza y reposa frente a ella", se abstiene ya de imponerle categorías a la naturaleza, y del cansado esfuerzo de legislarla, para dejar que ella se manifieste y que nos hable.

Por otra parte, se puede leer en la misma obra que "reconocer la belleza en la naturaleza es el resultado de encontrar en nosotros, por un lado, las fuentes suprasensibles que ordenen y expliquen la naturaleza y, por otro, la capacidad de 'darse' a ella, de tal forma que admita que la naturaleza 'se abre' para ser contemplada, como si en la contemplación bella de la naturaleza fuera ella quien se entregara en su armonía e inteligibilidad a nosotros." Cuando en realidad es el sujeto, en su unión con la naturaleza, los que permiten que aflore la belleza, tal como nos lo muestra la enseñanza de san Agustín: "Tarde te amé, belleza infinita, tarde te amé, tarde te amé, Belleza siempre antigua y siempre nueva. Y supe, Señor, que estabas en mi alma y yo estaba fuera, así te buscaba mirando la belleza de lo creado".

Finalmente, quisiera concluir: ¿Por qué estética dentro del ITAM?

Me parece que es sumamente importante la reflexión estética dentro del ITAM, pues al reflexionar sobre la belleza, así como al contemplar-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

la, podremos generar más campos de libertad y formación del hombre; no debemos olvidar que la belleza es sendero de la moral para Kant, pues indirectamente nos lleva por la vía sensible a esas realidades morales inteligibles que son de difícil adquisición.

Es necesario tener alumnos que conozcan las fuentes de libertad que hay en el ser humano, para que vivan de forma plenamente libre, pero también para que generen espacios, jardines, y entornos llenos de belleza, lo mismo que en sus instituciones y relaciones personales, se encarne la libertad que brinda la belleza a través del arte y la contemplación. Que den reposo y descanso al ser humano, pero sobre todo, que le den sentido mediante la filosofía, la ciencia, la moral y la belleza, pues la belleza es el espacio donde el hombre se siente mejor llamado para encontrar sentido a las cosas, al ser coronación de todas las actividades que realiza el hombre.

Este libro es el resultado del trabajo universitario, no sólo de su autor, sino de sus profesores, de sus colegas, de los alumnos y de los países donde se ha gestado. Espero que sea de un enorme provecho para su formación personal; no sólo una fuente de alegría y belleza su lectura, sino que, mediante él, puedan acercarse de un modo más amable al pensamiento de Kant, y con ello, a la reflexión honesta sobre la Filosofía y la contemplación de la belleza.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

DIÁLOGO DE POETAS

Mauricio Montiel Figueiras (Guadalajara, 1968) obtuvo en 1993 el Premio Nacional de Poesía Joven Elías Nandino con el libro *Oscuras palabras para escuchar a Satie*, poemas para recorrerse en el espacio, en lugares hospitalarios como la tiniebla o el fulgor, pues la palabra poética radica en su fundación. Este cimiento, desde el origen cuando nacía en el hombre la primera conciencia del yo, es doble: como la muerte y el amor, música y palabra son hermanas:

> "Se cerrará el espacio entre nota y nota,
> entre carámbano y carámbano.
> Se abrirán labios, heridas, *icebergs* a mitad del lenguaje.
> Se hablará con la voz de la penumbra, de los vidrios.
> El aire enmudecerá…"

En el 94 publicó *Mirando cómo arde la amarga ciudad*. Desde entonces Mauricio Montiel había guardado la poesía. En este retorno nos ofrece *Tres vientos*.

Fuerza elemental, violencia, obcecación de los Titanes, viento, soplo del espíritu, sutil intermediario entre la tierra y el cielo; espacio que se llena, penetra y rompe y purifica. Viento, contención de las aguas, aire y nube de alas innumerables, signo de la dulzura y la cólera, vehículo mágico, hechicero.

El poeta recupera la vivencia ancestral del viento, perdida pero instalada en los instintos primigenios: buscar refugio, guarecerse, resguardarse, porque el desierto ha despertado y su bostezo se transforma en flama que enloquece, río del cielo, lecho de arenas que transitan el espacio, vigorosas, y comienza necesaria, natural, la invocación, la lenta, desesperada súplica, a la instancia divina, de nuevo, desde siempre, ruego para pertenecer y así no sucumbir, asimilarse a la fuerza, al anhelo de invisible poderío, hasta que llega de pronto el heraldo de una luz diferente, y los siglos se detienen en una fragilidad ineludible.

Mauricio López Noriega

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

MAURICIO MONTIEL FIGUEIRAS

TRES VIENTOS

CHERGUI

Chergui*, del árabe magrebí* shulûq*: viento caliente*

Mala fortuna,
presagia el meteorólogo que se derrite
en un televisor de bulbos rancios
como flores muertas,
para aquel que salga de su lecho
cuando el fuego se presente en todo su esplendor.
Sean mansos y quédense tranquilos,
acorten la distancia entre los cuerpos lenta,
antiguamente,
sigan los protocolos del sudor que brota
en torpes llamaradas
del más profundo mediodía.
Cierren postigos y persianas,
hagan del dormitorio un espasmo bermellón
donde el Sahara se desdoble sin riesgo de acabar
con los oasis.
Beban agua,
aljibes, charcas, océanos enteros,
saliven con recelo en los poros,
los pozos insondables de la piel:
no agoten, por Alá, los líquidos secretos
que la aurora ha develado
con tanta precaución.
Busquen el sueño o al menos el ensueño
en manos del marido inclemente,
la esposa de carnes eclipsadas,
el púber pródigo en caricias,
la doncella que merca con visiones:

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

la vigilia de la razón produce monstruos,
puñales dispuestos a azuzar al asesino
que todos criamos dentro.
No se dejen contagiar por la fiebre del anciano
que en el cuarto de al lado,
el clima inhóspito de al lado,
jadea a punto de ingresar
en un cementerio de elefantes:
pásense la lengua por los labios,
humedezcan sus retinas con las gotas
de una pesadilla apenas recordada.
Piensen en el Rif como si fuera una mujer que arde
y se revuelca bajo el cielo marroquí,
imaginen un muñón en lugar del peñón de Gibraltar:
el brazo de un titán cortado de cuajo
por el soplo de un viento vuelto
soplete furibundo.
Mala, pésima fortuna,
pronuncia el augur televisivo
bajo las aspas del ventilador que gira
con la seductora languidez del áspid,
para aquel que rete a duelo
al chergui:
cien, mil años de locura
traerá siempre la flama en su regazo.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

MAURICIO MONTIEL FIGUEIRAS

Hamsin

Hamsin*, del árabe* khamsīn*: cincuenta*

Teman el viento, dice el anciano, y con su báculo señala un horizonte hecho de gasas amarillas, purulentas, que se avecina a la velocidad de un meteoro lanzado desde el iris trepidante de la luz, desde el vago inicio del mundo. Relinchan los corceles tras sus bridas ansiosas, fulgura el moscardón que hiende el aire como bala azul en busca de su blanco, se rompe un ánfora que cae al fondo del clima convertido en pozo de aguas estancas. Trémulo, más un pellejo que una coraza contra los embates del vacío, el cielo disuelve sus lindes en una ceremonia de licuefacción: oro, las nubes son semillas de oro arrastradas por la corriente fluvial que mana en lo alto de la calígine, en el imperio del buitre que reza una plegaria circular. Atónitas, incandescentes, las tropas observan la distancia reclamada por el carmesí: sangre en polvo, rubíes desmenuzados por un puño primigenio, ibis escarlata traídos de otro continente por el vendaval y su inexorable canto de sirenas.

Teman los cincuenta días, susurra el hombre, el lapso en que la arena finca sus reales en Egipto con furor de soberana oscura. Vean cómo la rosa de los vientos se deshoja entre los dedos, imantada por la sombra eléctrica que oscila alrededor sin dar cuartel. Vean las pirámides: pechos erguidos en la tenebra del desierto a la espera de una caricia o un rasguño, nadie sabe, que les regrese su turgencia original. Vean cómo la madre a punto de parir ahoga sus gemidos en la mordaza de la atmósfera, cómo el mendigo halla un diamante entre el carbón que le dibuja un velo en la mirada, cómo la joven se maquilla ante un espejo donde arde un cirio íntimo. Vean las bayonetas, el metal de las bayonetas, el lustre lóbrego de las bayonetas que se afilan en el pedernal de la tormenta. Tállense los ojos, frótense los párpados: lo que vean será producto de un delirio interno porque afuera, al otro lado de esta ceguera indómita, todo es barro

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

seco, partículas de hueso, vestigios de reinos devastados por el hálito de un dios.

Hamsin, ruega el niño de hinojos en su estera, déjame temerte y adorarte como el emisario de la furia. Haz de mí un súbdito capaz de reptar hacia las fuentes del pavor, un soldado que se integre y desintegre en tus ejércitos de lodo calcinado. Entra en mis venas e inféctame de lejanía, bebe mi linfa hasta saciarte y quémame, marchítame, desáhuciame. Que no quede rastro de mí al concluir tu celo de tigre rojo, que mi llanto sea el vagido del ángel que azota puertas y ventanas con su espada. Sopla feroz, hamsin, sopla voraz: vuela y llévame contigo, redúceme a cenizas, transfórmame en la duna que en medio de la nada evoca una erección nacida en la entraña más salvaje de la tierra.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Siroco

Siroco*, del árabe* saruq*: viento de Levante*

En la tierra ancestral del insomne.
En el país que ha surgido,
óxido implacable
en la tiniebla.
En el continente donde sacia la saliva el hambre más feroz.

En las manos petrificadas del infante.
En la resequedad de la alforja
que el hombre carga
en su deseo.
En las arrugas del viejo irrigadas sin prisa por el espanto lunar.

En los densos arenales del ensueño.
En las dunas que levanta,
áspera, la noche
hacia su fin.
En el desierto instalado tras la piel ajena al alba.

En la ácida axila de la hija.
En el oasis erigido por la madre
con su llanto
ominoso.
En el vientre fecundo de la abuela que sucumbe ante la aurora.

Cómo ardes,
siroco,
cómo cundes:
augurio amargo de la luz.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

DEL *DIARIO* DE MARCELO BARBAGALLO

*Francisco García Marañón**

Marcelo Barbagallo, argentino, hijo de padres desaparecidos, caminó por Sudamérica antes de morir en 2006. Los familiares que le quedaron lo recordaban como un chico aislado e introvertido, pero noblemente amoroso. Aun cuando la dictadura militar lo marcó de por vida, Marcelo no perdió ciertos hilos de comunicación que lo conectaban con sus padres ausentes: afanes y pasiones por algunos personajes históricos que los identificaban. De aquella travesía se dejó constancia en una serie de cuadernos escritos a modo de diario, de los cuales se transcriben las siguientes letras.

Bitácora de viaje

26 de mayo, Vallegrande, Bolivia

Papá cuéntame otra vez esa historia tan bonita
de aquel guerrillero loco que mataron en Bolivia.

Ismael Serrano

Descanso medio apacible en un alojamiento esquinado en la plaza de Vallegrande. Volví ayer de la Higuera a las once de la noche, pasaditas –ahora son las seis de la mañana– después de un viaje en camión

* Escritor.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de carga que me provocó una dolencia en la boca del estómago. Esta madrugada, en el cuarto de al lado, una pareja garchó a todo tren. Se escuchaban los gemidos de la mina y de pronto se me confundieron con las campanadas de las cinco de la mañana. La mina siguió gimiendo hasta que escuché los espasmos del tipo, luego juntos, y al rato silencio sepulcral. Afuera los encargados de la limpieza barren la basura acumulada del domingo; sus uniformes de la oficina de limpia son unos bucitos tejidos y disparejos de colores. Me tocó una habitación calientita, por fortuna.

Al final, el saldo físico de la visita a la Higuera se traduce en una raspadura en la cara externa de la espinilla, un tironcito en la ingle, picaduras, espero que ninguna de vinchuca, y la molestia estomacal. La noche estrellada mostraba la hermosa luz de la Vía Láctea, nebulosa y tupida de luceros; los de la Higuera la llaman *El río* y las estrellas son *Las rocas*. Así salí del lugar, re-contento. Los primeros cincuenta minutos del viaje a pie, esquinado al lado izquierdo de la caja de carga, mirando la noche guevariana por última vez, satisfecho de haber llegado. Llegamos a Pukará casi una hora después y ahí sí se vino la noche, el frío y el malestar. Acomodé la bolsa de dormir sobre un fardo polvoriento y me senté en la parte lateral de la caja, apoyando sólo las piernas, que hicieron el esfuerzo. En una vuelta bajé el tórax e intenté seguir el rumbo con el abdomen y de inmediato sentí el dolorcito en la boca del estómago. Me había subido al camioncete con el tirón en la ingle. Esta vez, no como el viernes, jugué con garra, a lo Marcelo, gracias al ejemplo del brasilero André, que llegó apenitas con su chica Lula unas horas antes de irme. Los *bolitas* juegan duro pero el picadito fue nuestro y les dimos baile hasta que me tironeé y preferí salir de la cancha. Ahora sí mordieron el polvo los chicos, se encabronaron y todo. Luego de sufrir volví a Vallegrande re-tarde y a buscar posada con el martirio de la mochila a la espalda y todo abollado. Caí acá no tanto por el precio, sino que ya no aguanté más y, para acabarla, los amantes se me meten entre las sábanas.

Retomo: La Higuera es un caserío menos que miserable, viven ahí casi cincuenta personas; no hay luz y por fortuna llegaron los médicos cubanos a evitar que los niños se mueran de diarrea. El lugar de pronto

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

me chocaba. El guía, Melanio, aseguraba conocer más o menos la historia de cómo había sido la batalla final, pero cuando me llevó a la escuela y le hice un par de preguntas me di cuenta de que no. La información medio que la van pescando de oídas al más puro estilo bardo. La escuela a donde llevaron preso al comandante y donde lo mataron fue arreglada; tenía dos puertas y sólo dejaron una, todo el interior es hoy un museo. Había dos ambientes que servían de salones y ahora es un espacio amplio porque rompieron la pared que los dividía. Se me complicó identificar dónde lo enclaustraron y cuando le pedí al guía que me diera dos minutos para orar me desorienté, así que no supe a quién rezaba. Se me fue la tarde en la visita a la escuelita y antes del anochecer los chicos del pueblo, unos nueve, me invitaron a jugar un picadito, primero *tranqui* pero luego con apuesta de por medio, a 50 centavos piocha, que sólo pagan los extraños, por cierto. Re-guachos los chicos porque te ponen a jugar con los más pavos. Ese día me dieron un par de patadas, ya al juego de la apuesta le meten más galleta. Al final ni se veía y ellos tan lozanos, ocupando el único espacio vivo del pueblo, donde también está el consultorio que instalaron los cubanos. Me acordé del Diego cuando contaba que jugaba en la noche y ni se veía, y al día siguiente, lleno de luz, todo era más fácil.

Esa noche me tocó la primera de tres hermosuras: una noche estrellada de la Higuera a todo lo que da. Al entrar al albergue, para mí solo, leí en el libro de visitantes que había vinchucas y me agarró la mona. No quise dormir; le pregunté a los cubanos si sabían algo al respecto: hasta ese instante sólo habíamos cruzado un par de palabras y uno de ellos, el negrón, me contestó que era probable. "Detrás hay un gallinero y ése es su lugar". Me había quedado de ver con el guía a las ocho de la mañana del día siguiente, así que no tuve más remedio que irme a dormir. Saqué la bolsa y me clavé dentro completito. Dejé la campera como toldo por si asomaba la cabeza y me dormí. Estaba hecho bolsa, el pie izquierdo con ampollas del tamaño de la planta, desde el dedo gordo hasta el talón, y en el lado derecho la raspadura que jodió toda la noche. En la tarde, cuando le recé al comandante, le dije que al fin llegué después de tanto tiempo y se me salieron las lágrimas. Parece que le importó

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tres pepinos porque ni sus luces. A la mañana siguiente no podía moverme. Fui a buscar al guía, la señora medio que me dio de desayunar –un té y galletas–, y marchamos a la quebrada y a Abra del Batán. Hicimos el camino debajo de un sol a tope. El tipo me explicó como si se hubiese aprendido la lección, repitiendo lo que había escuchado decir: "aquí mataron al primero, aquí al segundo; acá al tercero"; no conocía los nombres y debió haber sido, por lógica, justo al revés: primero el de hasta arriba, Miguel; a media bajada Julio, cerquita de él, y luego Coco –sobre los hombros de Urbano–, quien decía el guía que fue el primer muerto. Ahí empecé a dudar. Subimos a la loma de Abra del Batán, desde donde podía apreciarse el valle. La vista era precisamente la misma que yo tuve el día anterior cuando vi el pueblo por primera vez. El tipo me contó dónde se apostaron los militares, cómo emboscaron a la vanguardia y cómo escapó el Che, cuando deja correr las mulas río abajo y él bordea la cañada. A los ojos se entiende tal cual.

Tantos años imaginando el lugar, sin referencias específicas más que las ofrecidas en el diario. Letras, ideas, imágenes, paisajes que mi cabeza incapaz se negó a vislumbrar. Acceder al lugar e ir comprendiendo, ir observando los movimientos como un tablero de ajedrez, con huidas, tropas y emboscadas. Cada cuadro del tablero una llanura o una quebrada. Para llegar a la quebrada del Churo –acá no es Yuro y Guevara es Yevara–, tardamos un rato. Fuimos bajando, rodeando las chocleras, las higueras espinosas terribles que refiere Pacho, y las condiciones abominables: la angustia, la muerte cerca, oliendo a pólvora. Bajamos la vereda hasta un medio vallecito donde se halló el sembradío famoso de papas, y donde, según el cuento, acampó el Che; no había duda en eso, incluso me pareció haber descubierto, en la lejanía de la cañada y medio escondido por el follaje, el farallón que trepó como gato, a donde el inútil del guía no me quiso llevar.

El tipo estaba empecinado en que ahí había combatido el Che y yo que no, que debió ser bastante más abajo. Me parece que en un momento se sintió cercado y sentenció: yo no voy a contar mentiras. No, pero tampoco me dirás verdades sobre la última batalla, la que soñé con dolor desde mi adolescencia. No porque seas mentiroso, vos, sino porque

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

no sabés. No me pudo decir dónde subió el Che herido, gracias a los hombros de Willy, ni por dónde salieron Pablo y los otros heridos. Me sentí frustrado de haber llegado hasta allá y no contar con el mapa completo. El tipo venía enfermo de catarro. Volvimos, yo con un sinsaborcito y molesto, y él sin gusto ni olfato, quizá. La subida de la quebrada fue mortífera, iba yo echando espuma por la boca porque él se quería volver pronto a casa y caminaba como si lo persiguieran, y yo con los dolores musculares. Subí de a poco y luego le pedí que viéramos la quebrada desde un ángulo más alto. Resultado: mucha caminata y desastre óptico.

Así volví de la zona de guerra, triste, frustrado. Pagué, comí, bebí gaseosa y agua como las últimas de la tierra y me fui para el albergue. Me topé con uno de los cubanos y me preguntó si me sobraba una cuchilla para afeitar; le contesté que no, pero que le regalaba mi navaja. Ahora me voy a barba hasta la vuelta. Muy simpáticos, buenos conversadores, me compartieron su cena, arroz con papas y tomate bajados del mismo paraíso. Llevaban un rato en la Higuera y no habían podido ir a la zona por la guardia. Preguntaron por Argentina y se atrevieron, ya partido el turrón, a imitarme. De lo más cómico porque les salía el che y el vos con olor a ron y azúcar. Yo hice lo propio pero más pareció que canté un tango de Martí. Todos truchos. Cuando volví al albergue me moria de miedo. Mis pantalones estaban podridos y hacía un frío perpetuo. Justo en la soledad del albergue se me ocurrió recordar que una mina escribió que hay fantasmas. Se me subieron las pelotas. La nota estaba fresca, apenas unos meses atrás. Yo invoqué todo el tiempo a los espíritus. Menos mal que eran marxistas. Apagué la luz del albergue, solito, y armé la bolsa a oscuras, todavía para generar mayor atmósfera. Me asomé un par de veces por la ventana, esperando, temiendo que apareciera alguna silueta negra mirando desde afuera, los ojos brillando de fuego y un susto para el infarto. Me escurrí en la bolsa. Esta vez dormí sin la campera encima asegurándome de no sacar los brazos y ocultando la cabeza con apenas un hoyo para respirar. De pronto me habían aparecido picaduras en las piernas sin mosquitos a la vista. No sé cómo pero cerré los ojos y medio que dormí.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Y despierto acá, en Vallegrande, lleno de pendientes: volver a la Higuera, la de las espinas a la altura de la pantorrilla derecha, clavándose los filos en la costra blanda; la Higuera de las vinchucas, la del picadito vespertino hasta anochecer a 50 centavos la derrota, con patadas, empujones y el *handicap* de los malitos jugando al lado del forastero; la Higuera de la miseria, del candelero o la lámpara de keroseno. La Higuera del mito. La mítica quebrada del Churo. Y te asomás al escenario y te cagás de risa, de llanto, de bronca. Cómo lo vinieron a asesinar acá, comandante. Los propios nativos huyeron. Quedan 12 o 15 familias de las 50 que lo vieron llegar prisionero y lo vieron salir muerto, en ambos casos con los ojos bien abiertos, como para registrar, como para no olvidar. La Higuera de las imprecisiones y desinformaciones, de las ignorancias, todo junto para hacerlo más confuso aún. Pensé que lo iba a encontrar acá, Ernesto, pero usted se fue de la Higuera, de la quebrada y de Vallegrande hace mucho tiempo. Incluso se fue de mí. ¿Cómo no iba a partir? Veinticinco años tardé en llegar, comandante. Nomás 25. Y ahora no lo encontré aunque, a decir verdad, me morí del espanto cuando me tocó dormir solo en el albergue comunitario sin otra alma, imaginando que algún fantasma explorador se asomaría por la ventana del dormitorio, Miguel quizá, con la cabeza partida; Coco, acaso convulsionándose por culpa de la pleura agujereada; usted mismo, rematado vilmente de un balazo a quemarropa en el pecho.

Es muy probable que usted no haya querido entrar al cielo, comandante; por eso pensé que lo iba a encontrar aún vagando por acá, pero no. Parece que arreó las mulas y enfiló camino abajo ya sin guías estelares. A lo mejor se habrá molestado conmigo, pero no fue con mala intención tutearlo y menos sacralizarlo cuando le escribí en el libro de visitas lo que profesa religiosamente Charly García. Yo también "rezo por vos", Ernesto, si me lo permitís. Si no, también. Nos veremos en algún otro sitio. Me resta aclararte que incluso el hasta siempre tiene final. Qué le vamos a hacer, comandante. Todo termina. Concluyo asegurándote que lo lindo de tu historia no es que te transformés en un santo o un demonio, sino que, lo que legaste, de seguro el último hombre o la última mujer dignos y solidarios de estas tierras lo tomarán en cuenta.

Ya con eso, me parece.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LA *ANERKENNUNG* HEGELIANA. UNA LECTURA HERMENÉUTICA DEL RECONOCIMIENTO

*Eduardo Charpenel**

RESUMEN: Este artículo analiza la interpretación de Ricoeur sobre el concepto de *Anerkennung* en la filosofía temprana de Hegel. Se discute la importancia primordial de este concepto y se evalúa el significado del mismo dentro de un orden ético y político.

PALABRAS CLAVE: Ricoeur, Hegel, *Anerkennung*.

ABSTRACT: This article analyzes Ricoeur's interpretation of Hegel's *Anerkennung* (Recognition) in his early philosophical thought. The paramount importance of this notion is discussed and its meaning is analyzed in an ethical and political order.

KEYWORDS: Ricoeur, Hegel, *Anerkennung* (Recognition).

RECEPCIÓN: 01 de junio de 2009.
ACEPTACIÓN: 21 de enero de 2010.

* Universidad Panamericana.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LA *ANERKENNUNG* HEGELIANA. UNA LECTURA HERMENÉUTICA DEL RECONOCIMIENTO

En el camino hermenéutico trazado por Paul Ricoeur en su análisis del reconocimiento, uno de los interlocutores más importantes es, sin lugar a dudas, G. W. F. Hegel, quien aparece en un momento destacado de su discusión sobre este tema. En el capítulo intitulado "Hegel en Jena: *Anerkennung*", de su obra intitulada *Caminos del reconocimiento*, Ricoeur acomete el estudio del reconocimiento en su desarrollo "total", tal y como Hegel lo esboza en sus escritos de juventud y que culmina con su *Fenomenología del espíritu*. La reflexión hegeliana es total en la medida que pretende mostrar la realidad de "el vínculo entre *auto*-reflexión y orientación hacia el *otro*".[1] El proyecto filosófico hegeliano –en consonancia con los otros proyectos filosóficos idealistas del siglo XIX– se plantea a sí mismo como un intento de superar las antinomias irresolubles a las que el pensamiento kantiano habría supuestamente conducido. Noúmeno y fenómeno, libertad y naturaleza, conciencia y mundo, son tan sólo algunas de las fracturas que Hegel pretende reunificar, mediante el pensamiento especulativo y dialéctico, toda vez que éste pone de manifiesto figuras contingentes que el Espíritu encarna en su tránsito progresivo a través de la historia.

Ricoeur, permaneciendo fiel a los principios de su propia hermenéutica, se esfuerza por rescatar la intersubjetividad que esta dialéctica supone. Ya

[1] Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, 2006, México, FCE, trad. Agustín Neira, p. 219.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

desde su concepción hegeliana, el reconocimiento sólo puede ser objeto de reflexión filosófica si éste es congruente con nuestra particular forma de conocer el mundo y con nuestras apreciaciones éticas más fundamentales. Ricoeur comparte esta preocupación, pues ambas dimensiones, tanto la epistemológica como la moral, son inseparables una de la otra cuando se aborda esta materia. A continuación, veremos cómo Ricoeur, en el curso de su análisis sobre Hegel, pondrá de relieve ciertas cuestiones cuya importancia resulta determinante en muchos sentidos.

De acuerdo con Hegel, la dinámica del proceso del reconocimiento va siempre acompañada de un movimiento de un polo negativo hacia uno positivo. En ningún lado parece quedar esto tan claro como en la *Fenomenología del espíritu*, donde la conciencia desgarrada sólo puede sustraerse de su condición después de haber visto enajenada su propia libertad. En otros términos, podría decirse que la importancia de la libertad sólo puede ser valorada en todas sus dimensiones cuando los individuos han experimentado o han contemplado condiciones en las que ésta se ha visto coaccionada. Nada tan ilustrativo a este respecto como el análisis de la dialéctica entre amo y esclavo. A diferencia de Nietzsche, por ejemplo, Hegel no consideraba que el amo permaneciera siempre amo y que el esclavo permaneciera siempre esclavo. Todo lo contrario: la importancia que le da el esclavo a su libertad paulatinamente se modifica y esto lo conduce a luchar por el reconocimiento que le ha sido despojado. La historia, a juicio de Hegel, comprueba esta aseveración, pues los cambios de poder en las estructuras sociales y políticas van siempre acompañados de la exigencia de que ciertos derechos, antes alienados, se vean respetados en el presente. Esto no sólo parece ser cierto en el terreno de los cambios globales de una sociedad, sino que a nivel individual, una persona valora más la libertad si ha colaborado de manera efectiva en su consecución.

Así pues, la "negatividad", el momento inicial de desigualdad que busca ser superado por los individuos, resulta ser una especie de motor que guía la historia en busca de la instauración plena del reconocimiento moral. Sin embargo, a diferencia de Hobbes, Hegel no piensa que el proceso del reconocimiento se elimine apelando a una instancia artificial como la que el filósofo inglés describe en su *Leviatán*, según la cual el reconocimiento se logra cuando los individuos en estado de naturaleza otorgan voluntariamente su poder a un Estado vigilante. La *Sittlichkeit*, la vida ética por antonomasia, sólo toma forma mediante el recorrido

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

por configuraciones mutables, las cuales, dice Ricoeur, "son compromisos históricos entre exigencias especulativas y la experiencia empírica".[2] Esto quiere decir que el pensamiento filosófico, en un período histórico determinado, bien puede concebir ciertos principios o teorías más justas, pero esto no implica necesariamente que la especulación conduzca a un reconocimiento inmediato de las condiciones vigentes en una comunidad: piénsese, por ejemplo, el caso de Aristóteles, quien llega a concebir los lineamientos fundamentales de la justicia equitativa y, a su vez, adopta la posición esclavista dominante en su época, y restringe la participación en la vida política a un número selecto de ciudadanos.[3] Cada conquista institucional, "corresponde a una amenaza negativa específica",[4] lo cual deja ver precisamente cómo, en nuestra situación histórica particular, somos mucho más conscientes de lo injusto que de lo propiamente justo. Por usar una expresión de cuño fenomenológico, podríamos decir que la conciencia de lo justo se integra a nuestro "mundo de la vida" de una forma prácticamente imperceptible para nosotros, mientras que lo injusto nos parece, de forma evidente, una alienación que nos vemos compelidos a superar de alguna forma u otra. A la luz de esto, se puede apreciar nítidamente por qué la *indignación* es un sentimiento clave dentro de una política del reconocimiento. Deploramos sobremanera todo aquello que impide el reconocimiento al que legítimamente aspiran los demás seres racionales. En este ámbito, como confirma Ricoeur, nos hemos desplazado del reconocimiento activo a uno pasivo. En otras palabras, es un "ser reconocido por otro" lo que define propiamente la dialéctica de la negatividad y de la institucionalización caracterizada por Hegel.

Ricoeur se aboca al estudio de los escritos de juventud de Hegel precisamente para destacar aspectos importantes de la génesis del pensamiento del filósofo alemán. Como ya hemos visto, la formulación hegeliana del reconocimiento bien puede entenderse como una respuesta a Hobbes, pero también debe interpretarse como un marcado distanciamiento de Kant, quien –a juicio de los idealistas posteriores– consideró la autonomía moral de forma absolutamente independiente de la inserción de los sujetos en contextos históricos específicos.[5]

[2] Paul Ricoeur, *op. cit.,* p. 220.

[3] Aristóteles, *Política*, 1998, Madrid, Gredos, trad. Manuela García Valdés, 1253b *ss*.

[4] Paul Ricoeur, *ibidem*.

[5] Véase a este respecto la síntesis que presenta Habermas de las críticas hegelianas a Kant. Los puntos fundamentales que aborda son el formalismo, el universalismo abstracto, la impotencia del simple deber y la insuficiencia de la intención. Cfr. Jürgen Habermas, "¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?", *Escritos sobre moralidad y eticidad*, 2004, Barcelona, Paidós, trad. Manuel Jiménez Redondo, p. 97-9. En lo particular,

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Esa escisión –tan característica de la modernidad– es un problema al que los antiguos griegos no se enfrentaron: el modelo clásico de la *polis* suponía una "unidad viva entre la libertad individual y la libertad universal".[6] Como bien observaba el mismo Aristóteles, la *polis* garantizaba que las excelencias individuales fuesen desarrolladas mediante la adopción de las costumbres de los ciudadanos virtuosos. Por el hecho mismo de vivir en una comunidad, las concepciones de lo "bueno" y lo "malo" no eran concebidas como aisladas, sino como percepciones comunes que los ciudadanos poseían.[7] Ricoeur señala, no obstante, que este aristotelismo inicial de Hegel no permanece incólume, sino que se ve ampliado por una "concepción claramente idealista que asigna a la conciencia la capacidad de generar las fases sucesivas de autodiferenciación acompasadas por la lucha por el reconocimiento".[8] Esta transición sólo es posible, a juicio de Ricoeur, por la enorme deuda de Hegel con Fichte y con su interpretación del derecho natural. Es la filosofía de Fichte lo que en última instancia le permitirá a Hegel tematizar la lucha por el reconocimiento e introducir en la dialéctica entre autoaserción e intersubjetividad.

Ricoeur se aboca al estudio de un fragmento muy significativo de los años de juventud de Hegel, titulado *System der Sittlichkeit*, uno de los primeros esbozos que Hegel hizo de su sistema. Si bien hay muchas ideas en ese pequeño opúsculo que Hegel refinará, no deja de ser sintomático el que ahí se trate el problema del reconocimiento en función de categorías como "Identidad" y "Totalidad", por un lado, y de "Indiferencia" y "Universalidad", por el otro. Leamos el fragmento de juventud de Hegel:

> Por eso el reconocimiento del individuo en cuanto viviente –tal es el reconocimiento de la persona– es el reconocimiento del otro como "concepto absoluto", "ser libre", "posibilidad de ser el contrario de sí mismo respecto a una determineidad", pero es un reconocimiento aún formal al que le falta el momento de la diferencia. Es este momento el introducido por la relación de dominio y de servidumbre, potencia más alta del reconocimiento por ser real, mientras que la precedente sólo es ideal y formal.[9]

yo disiento de las críticas contra la filosofía expuestas en este escrito, pero no me detendré en este artículo a revisar dicha temática.

[6] Paul Ricoeur, *op. cit.,* p. 223.

[7] A este respecto el siguiente pasaje es ilustrativo: "Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la *participación comunitaria* de estas cosas constituye la casa y la ciudad", Aristóteles, *Política*, 1253a 12-13. El subrayado es mío.

[8] Paul Ricoeur, *ibidem*.

[9] Cfr. Paul Ricoeur, *op. cit*., p. 227.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Como bien nos advierte Ricoeur, la instancia aquí descrita por el filósofo alemán dista todavía mucho de ser la de la vida del espíritu. El fragmento ha de leerse más bien en términos de las distintas potencias o pulsiones que determinan la intersubjetividad en un estado próximo al de naturaleza. En principio, como aquí se nos dice, somos capaces de atribuir una dignidad universal a todos los seres humanos. El contacto con el otro, al menos como lo describe Hegel, implica un primer momento en el cual podemos atribuir a los otros individuos un estatuto idéntico al nuestro. Sin embargo, ese momento abstracto de reconocimiento no permanece por mucho tiempo, ya que en nuestro trato con las personas nos percatamos de las "diferencias" que son ajenas a lo teorético, pero propias de lo real. En el terreno de lo especulativo, el hombre es capaz de llegar a una unidad del concepto sólida, que es consistente dentro de los límites de ese mismo ámbito, pero ésta es reconfigurada por nuestra inserción en un contexto social específico donde aparecen las fuerzas de poder y dominio. Este proceso de ninguna manera implica que uno acepte despóticamente estas diferencias o pretenda perpetuarlas, sino simplemente nos hace reconocer la alteridad a la que tarde o temprano se enfrenta una posición especulativa desligada de lo concreto.

Precisamente porque el reconocimiento no termina ahí, existe otro momento al que llama Hegel la "indiferencia de las potencias precedentes", donde se establece una jerarquía entre las distintas necesidades o preferencias que tiene el hombre (Ricoeur menciona, entre otras, el trabajo, la diferente entre deseo y goce, y la articulación del trabajo con forma de posesión), las cuales se retrotraen nuevamente a un terreno especulativo donde se les juzga en términos de totalidad. Como dice Hegel: "la segunda relación constitutiva se integra en la universalidad, en el concepto de la primera".[10]

En este sentido, otra vez, se vuelve a encontrar una divergencia de enfoque con respecto a Hobbes, pues las potencias de las que el filósofo inglés habla para la gestación de la vida en comunidad sólo hacen referencia a la muerte, a la trasgresión de los derechos y a la violencia. No se debe pensar, por supuesto, que Hegel se mantiene indiferente ante cuestiones de esta índole. Lo que se integra a la universalidad no sólo tiene un carácter positivo: también los aspectos negativos de la vida intersubjetiva se incluyen en el reconocimiento para evaluar el mayor número de posibilidades de la acción social y política, y reflejar éstas en el contrato que funda al Estado. Hegel nos dice que en este tránsito que se da entre

[10] Paul Ricoeur, *op. cit.,* p. 225.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

la diferencia de lo particular y la identidad del concepto universal, sería imposible que no existieran ciertas capacidades del ser humano que fueran ampliadas o extendidas a otros sectores, en virtud del reconocimiento político. Esto no desdice lo que se dijo sobre la negatividad, la cual, efectivamente, echa a andar el proceso del reconocimiento mutuo. Lo que aquí se afirma, más bien, es que ese proceso no parte de cero. El proceso parte de lo dado por las potencias esencialmente positivas que otorga la naturaleza.

Por otro lado, es evidente que el reconocimiento político y social viene a transformar radicalmente la vida como es dada en el estado de naturaleza. Pero la manera en que esto sucede, para Hegel no es inmediata, sino que forma necesariamente parte de un desarrollo continuado en el cual, comúnmente, se llega a "negar la realidad de un viviente en su determineidad",[11] que siembra ciertas actitudes y disposiciones en los actores sociales, que los inducen a depurar y refinar el proceso del reconocimiento. Es evidente que puede haber retrocesos, pero no menos evidente es el hecho de que el progreso moral puede llegar a concretarse y a consolidarse efectivamente en un núcleo social. Hegel nos hace ver con esto que es muy difícil que los hombres se desprendan de los principios donde ven reflejados la expresión de su voluntad y en los cuales se expresan sus derechos y obligaciones fundamentales.

A través del *Trieb* y del estamento de la familia se llega al pueblo (*Volk*), el cual es, para Hegel, el único portador de la vida ética absoluta. El reconocimiento que se da en el pueblo no ha perdido todo el dinamismo de las anteriores etapas. Todo lo contrario: se transita del momento en el que se establece una constitución a otro momento en el cual se ejerce y se pone en práctica aquello que los individuos han elegido como normas y principios autónomos. No se trata de la conformación indiferente de un sistema especulativo y estático. Valiéndonos de una terminología hermenéutica, podemos decir que hay un reconocimiento en la aplicación (*applicatio* o *Anwendung*, como Gadamer la llama) de los principios.[12] No es el mismo proceso el que se da en la legislación que en el ejercicio concreto de los principios que han de regir la vida en comunidad. Sólo en este marco se pueden apreciar con nitidez las relaciones mutuas de una sociedad, así como las instancias donde la praxis distorsiona el orden social.

Hay, pues, dos momentos centrales en la jerarquía de potencias descri-

[11] Cfr. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 226.

[12] Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, 2003, Salamanca, Sígueme, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, p. 378 *ss*.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tas por Hegel: la formalidad del derecho y la estructura del ejercicio político en el marco de la justicia. El vaivén continúo entre un momento y otro se ve siempre amenazado por el crimen, es decir, por acciones particulares que quebrantan el orden deseado por los ciudadanos. Por ello, también en sentido estricto, nunca se puede evocar el reconocimiento social sin mencionar este contrapunto que lo amenaza.

Justo en este momento de la discusión Ricoeur modifica el tono de su exposición y apunta una crítica en contra de Hegel, la cual hace eco de su obra *Del texto a la acción*, donde discute dificultades semejantes en los planteamientos del filósofo alemán. El filósofo francés señala, en tan sólo unas breves líneas, un problema serio en el hegelianismo: la referencia especulativa en torno a la "totalidad" y a la "identidad" sin contrapartida empírica. El proyecto filosófico hegeliano asume una ontoteología que impide, según nos dice Ricoeur, "que la pluralidad humana aparezca como la referencia insuperable de las relaciones de mutualidad".[13] Lo cual, dicho sea de paso, es perfectamente congruente con su posición ya antes esbozada: "si un hombre o un grupo de hombres, un partido, se arroga el monopolio del saber de la práctica, se arrogará también el derecho de hacer el bien de los hombres a pesar de ellos".[14] El peligro de esto, de acuerdo con Ricoeur, es que el Estado, sea como sea que estuviese conformado, se ufanaría de ser la única instancia que pudiese regir la vida ética, impidiendo así que los individuos puedan juzgar críticamente aquello que la generalidad legisla por encima de ellos. Como nos dice el hermeneuta francés, en un tono sumamente aristotélico, no se puede correr el riesgo de postular un conocimiento tan apodíctico de los asuntos humanos, pues se desatiende del carácter particular, peculiar y contingente de las interacciones entre los miembros concretos de una sociedad específica.[15]

Posteriormente, Ricoeur analiza otro opúsculo de juventud de Hegel, el cual se titula *Realpolitik*. La discusión del mismo se vuelve pertinente toda vez que en estos escritos también encontramos una respuesta a Hobbes. Aquí, sin embargo, la naturaleza apa-

[13] Paul Ricoeur, *op. cit.,* p. 220.

[14] Paul Ricoeur, "La razón práctica", *Del texto a la acción*, 2001, México, FCE, trad. Pablo Corona, p. 237.

[15] Suponer lo contrario implica efectuar una violencia contra la misma razón práctica. "Es necesario volver a decir con Aristóteles que no hay saber sino de las cosas necesarias e inmutables. Por lo tanto, la razón práctica no debe elevar sus pretensiones más allá de la zona media que se extiende entre la ciencia de las cosas inmutables y necesarias y las opiniones arbitrarias, tanto de las colectividades como de los individuos. El reconocimiento de este estatuto medio de la razón práctica es la garantía de su sobriedad y de su apertura a la discusión y a la crítica." Paul Ricoeur, *ibidem.*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

rece como lo suprimido, pues Hegel ya muestra aquí una preocupación más franca por delimitar la realidad del Espíritu que en su escritor anterior. El retorno del Espíritu a su ipseidad, constituye, a juicio de Ricoeur, una propuesta del filósofo alemán que pretende encontrar una motivación moral genuina en el seno del reconocimiento. Éste es, pues, un reconocimiento de una índole metafísica muy particular: el Espíritu se reconoce después de que se ha hecho otro a sí mismo y vuelve a su esencia con una concepción distinta de sí. A Ricoeur le interesa subrayar las tres partes de las que está compuesta esta obra. Una presentación esquemática facilitará la comprensión:

1. *Concepto del espíritu:* Hegel describe, en principio, una psicología de la inteligencia y la voluntad. El reconocimiento aquí se da en términos del recorrido de la voluntad –en posesión el yo de sí–, de aquello que es externo a él y la configuración de lo ajeno en función de las motivaciones particulares. Encontramos de nuevo aquí la insatisfacción de las necesidades y el establecimiento de una jerarquía de valores morales. El reconocimiento sobreviene con las relaciones del derecho, el cual se entiende como recíproco y autónomo en momentos como el estado de naturaleza, el ordenamiento jurídico y la conformación política. Hegel pretende mostrar, a lo largo de este tránsito, la forma necesaria en que se expresa el reconocimiento en cada una de estas etapas. El orden especulativo y conceptual es también muy importante para fijar la mutualidad. El derecho, igualmente, busca restaurar la asimetría de las relaciones humanas.

2. *Espíritu efectivo*: esta segunda parte del opúsculo hegeliano deja de lado la abstracción de la inteligencia y la voluntad. Del reconocimiento propio se pasa al "ser-reconocido" universal. Aquí sucede algo muy parecido que lo ya descrito por Hegel en su *System der Sittlichkeit*, pero las facultades que impulsan este proceso son ahora distintas. Este momento, por otra parte, hace "coincidir, en el ser reconocido, la voluntad de lo singular y la voluntad común".[16] Cuando hay una trasgresión, la persona y no la "cosa" (*Sache*) se ve afectada, y la ley tiene ya el poder de reconocer la calidad moral del sujeto que padece injusticia. El derecho puede, en esta instancia, dar paso a la ley de los individuos autónomos.

3. *Constitución*: en este momento constitutivo, parecería que el reconocimiento ya no tendría cabida, pero éste tiene un papel fundamental todavía en "el soporte jerárquico entre voluntad considerada como universal y

[16] Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, *op. cit.*, p. 233.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

voluntad particular".[17] Hay un momento maquiavélico en donde el Estado es constituido y el orden tiene que ser implantando, incluso a costa de cierto ejercicio despótico de la violencia. Esto garantiza el obedecimiento a la ley, tan distinta a la alegre felicidad griega, que supone otorgarle a un poder superior potestades distintas a las de los individuos, considerados cada uno de forma aislada. El espíritu "produce ahora otro mundo, un mundo que tiene un rostro de sí mismo; en él su obra está en el interior de sí, y en el que accede a la intuición de sí como sí".[18] Cuando de esta instancia se parta a una especulación teológica de la forma en que éste y el Estado se relacionan, el lenguaje pasará no tanto a ser el del reconocimiento sino el de la reconciliación.

Como conclusión de este recorrido, podemos afirmar que la libertad concebida por Hegel no se conforma con la inmediatez del ser en-sí abstracto de la razón, sino que llega a la realidad del otro. El reconocimiento de la mutualidad no se gana a espalda de los otros individuos, sino que se gana gradualmente en virtud de los demás. La *Anerkennung* hegeliana no es un intento de escapar a la alteridad sino, por el contrario, una forma de hacer partícipe de la libertad al mayor número de personas posibles. La plena instauración de categorías como autonomía y dignidad en un orden social es un trabajo fundamentalmente histórico que nos compele a todos. Nuestro propio momento histórico nos presenta exigencias a las que nos vemos comprometidos y que no podemos desatender, si es que deseamos que este reconocimiento moral se extienda. La intención de este proyecto moral y político concuerda con las intenciones de Ricoeur, como se puede apreciar cuando este último manifiesta su afinidad con la idea hegeliana de que:

> el bien del hombre y la función del hombre no están preservados de la dispersión en técnicas y artes particulares, sino en la medida que la propia política es un saber arquitectónico, es decir, un saber que coordina el bien del individuo con el de la comunidad y que integra las competencias particulares en una sabiduría relativa al todo de la Ciudad.[19]

Sin embargo, por más tentativa que resulte esta arquitectónica, el carácter necesario y objetivo de la misma debe impedirnos, desde una perspectiva fiel a la hermenéutica, concebir un momento en el que el reconocimiento sea comprendido unívocamente y desligado de las capacidades de atestación e innovación propias del ser humano.

[17] Paul Ricoeur, *ibidem.*
[18] Paul Ricoeur, *ibidem.*
[19] Paul Ricoeur, "La razón práctica", *Del texto a la acción*, *op. cit.*, p. 234.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

EL ESPACIO EUROPEO DE EDUCACIÓN SUPERIOR

*Juan Antonio Valor**

RESUMEN: Se sintetiza el proceso que se ha llevado a cabo en Europa, desde 1998 a la fecha, para construir el llamado Espacio Europeo de Educación Superior, consignado en la *Declaración de Bolonia* y que consiste, suscintamente, en un cambio profundo en la concepción de la educación superior y la Universidad. Asimismo, el autor delinea algunas críticas a dicho proceso.

PALABRAS CLAVE: Europa, educación superior, Universidad, Bolonia, títulos, planes de estudio.

ABSTRACT: This article summarizes the European process carried out since 1998 until today, which led to the creation of the so-called European Space of Higher Education, as established by the Bologna Declaration. It consists of a dramatic change in the way higher education and universities are considered. Moreover, the author highlights some of the criticism such process has received.

KEYWORDS: Europe, higher education, University, Bologna, degrees, study programs.

RECEPCIÓN: 02 de mayo de 2009.
ACEPTACIÓN: 17 de septiembre de 2009.

* Universidad Complutense de Madrid.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

EL ESPACIO EUROPEO DE EDUCACIÓN SUPERIOR

La construcción del EEES

Con la *Declaración de la Sorbona* de 1998 se inicia en Europa un proceso para promover la convergencia de los sistemas nacionales de educación y desarrollar, antes de 2010, lo que se denomina Espacio Europeo de Educación Superior (EEES). A esta declaración le han seguido la *Declaración de Bolonia* de 1999, la *Declaración de Praga* de 2001, la *Declaración de Berlín* de 2003, el *Comunicado de Bergen* de 2005, el *Comunicado de Londres* de 2007, y se producirá una nueva reunión de los ministros responsables de la Educación Superior implicados, los días 28 y 29 de abril de 2009 en Lovaina/ Lovaina la Nueva.

Según la *Declaración de la Sorbona* al hablar de la unidad de Europa no deberíamos referirnos sólo al euro, a los bancos y a la economía, sino a unas dimensiones culturales e intelectuales generadas, desarrolladas y transmitidas en las universidades. La *Declaración* propone acabar con las fronteras también es estos ámbitos mediante un espacio de enseñanza y aprendizaje que favorezca la movilidad y la colaboración más estrecha entre las universidades, respetando en todo momento la diversidad. Para ello, sugiere un sistema común basado en dos ciclos y un sistema de transferencia de créditos denominado ECTS (*European Credit Transfer System*). Por otro lado, insiste en que los objetivos deben ser los de la movilidad de estudiantes

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

y profesores, la formación continua, los estudios multidisciplinares, el perfeccionamiento de idiomas y la utilización de las nuevas tecnologías de la información.

La *Declaración de la Sorbona* fue el resultado de la reunión que mantuvieron en París los ministros responsables de la Educación Superior de Francia, Alemania, Italia y Reino Unido. La *Declaración* finalizaba con un llamamiento a otros Estados miembros de la Unión Europea, así como a otros países europeos para que se unieran a esta iniciativa. Y el llamamiento tuvo éxito, porque a la siguiente reunión de responsables europeos de Educación Superior, que tuvo lugar el 19 de junio de 1999 en Bolonia, acudieron responsables de 29 países.

La Declaración de Bolonia se considera el acta fundacional de lo que se ha denominado el Proceso de Bolonia. Expone, en primer lugar, la necesidad de crear una Europa más influyente en sus dimensiones intelectuales, culturales, sociales, científicas y tecnológicas, mejorando la competitividad del sistema de enseñanza superior y la capacidad de atracción del sistema en el mundo. En segundo lugar, se refiere a la necesidad de crear una Europa del conocimiento, capaz de ofrecer a los ciudadanos las competencias y los valores necesarios para consolidar el desarrollo social y humano, el enriquecimiento de la ciudadanía, la movilidad y empleabilidad de los ciudadanos, el desarrollo global del continente y el desarrollo de sociedades pacíficas y democráticas.

Para ello, propone la creación de un espacio europeo de educación superior que permita la compatibilidad y comparabilidad de los sistemas de enseñanza, y se explicita el compromiso a favor de la coordinación de las políticas científicas, con el fin de alcanzar, antes de que finalice la primera década del nuevo milenio, los siguientes objetivos:[1]

> 1. Adopción de un sistema de títulos fácilmente comprensibles y comparables, por medio, entre otras medidas, del suplemento europeo al título, a fin de promover la empleabilidad de los ciudadanos europeos y la competitividad del sistema de enseñanza superior europeo a escala internacional.
>
> 2. Adopción de un sistema basado esencialmente en dos ciclos principales. Para acceder al segundo ciclo será preciso haber completado el primer ciclo de estudios, con una duración mínima de tres años. El título concedido al término del primer ciclo corresponderá a un nivel de cualificación apropiado para acceder al mercado de trabajo europeo. El segundo ciclo debería culminar con la obtención de un título final o doctorado, como sucede en numerosos países europeos.

[1] Cito textualmente los objetivos.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

3. Puesta a punto de un sistema de créditos, el sistema ECTS, como medio apropiado para promover una mayor movilidad entre los estudiantes. Estos créditos también podrían obtenerse fuera del sistema de enseñanza superior, por ejemplo en el marco del aprendizaje permanente, siempre que cuenten con el reconocimiento de las universidades de que se trate.

4. Promoción de la movilidad mediante la eliminación de los obstáculos al ejercicio efectivo del derecho a la libre circulación, haciendo especial hincapié en los siguientes aspectos: para los estudiantes, en el acceso a las oportunidades de enseñanza y formación, así como a los servicios relacionados; para los profesores, los investigadores y el personal administrativo, en el reconocimiento y la valoración de los períodos de investigación, enseñanza y formación en un contexto europeo, sin perjuicio de sus derechos estatutarios.

5. Promoción de la cooperación europea en materia de aseguramiento de la calidad con miras al desarrollo de criterios y metodologías comparables.

6. Promoción de la necesaria dimensión europea en la enseñanza superior, especialmente por lo que respecta a la elaboración de programas de estudios, la cooperación institucional, los programas de movilidad y los programas integrados de estudios, formación e investigación.

La *Declaración* finaliza reconociendo que el compromiso en favor de estos objetivos se lleva a cabo en el marco del pleno respeto a la diversidad cultural, las lenguas, los sistemas nacionales de enseñanza y la autonomía universitaria.

En 2001, los ministros europeos responsables de la educación superior de 32 países se volvieron a reunir en Praga para estudiar el desarrollo alcanzado en el Proceso de Bolonia. En la *Declaración* correspondiente se comprometen a establecer el Espacio Europeo de Educación Superior antes de 2010. Asimismo, afirman que su objetivo es mejorar el atractivo y la competitividad de las instituciones de educación superior en Europa, e insisten en que la educación superior es un bien público que permanece y permanecerá con responsabilidad pública. La *Declaración* también recoge el avance producido en cada uno de los objetivos de la *Declaración de Bolonia* y perfila algunos de ellos. Se propone asignar al sistema de créditos ECTS funciones de transferibilidad y también de acumulación, así como el uso generalizado del Suplemento Europeo al Título, con el fin de mejorar el acceso de los estudiantes al mercado laboral europeo y mejorar la compatibilidad, el atractivo y la competitividad de la educación superior europea. Por otro lado, se reconoce la importancia de siste-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

mas de calidad que garanticen altos estándares y la comparabilidad de los sistemas educativos nacionales. Con el fin de desarrollar sistemas de calidad, mecanismos de evaluación y acreditación o certificación, y la difusión de buenas prácticas, se propone la colaboración entre las instituciones de educación superior, las agencias estatales y la Red Europea de Garantía de Calidad en la Educación Superior (ENQA). Al finalizar la primera parte de la *Declaración* se hace un llamamiento para que la educación superior desarrolle módulos y cursos con un claro contenido europeo.

Adicionalmente, se hace referencia a los siguientes puntos:

1. Al aprendizaje para toda la vida como estrategia para encarar, en una sociedad y economía basadas en el conocimiento, los desafíos de la competitividad, el uso de las nuevas tecnologías, la cohesión social, la igualdad de oportunidades y la calidad de vida.

2. A la participación de los estudiantes en las instituciones de educación superior y en el Proceso de Bolonia.

3. A un marco común de calificaciones y de garantías de calidad que mejore el atractivo de la educación superior para los estudiantes de Europa y de otras partes del mundo y haga posible una educación transnacional.

Se puede decir que la propuesta y definición de objetivos del Proceso de Bolonia termina de perfilarse en la reunión de Berlín, de septiembre de 2003, en la que participan 33 países y se aceptan las peticiones de otros 7 países de convertirse en miembros. El *Comunicado* de la reunión hace una especial referencia al desarrollo en Europa de la economía del conocimiento, asunto que había sido tratado en la Reunión de Lisboa del año 2000 y en la Reunión de Barcelona del año 2002. Se insiste en que el principal objetivo es hacer de Europa la economía basada en el conocimiento más competitiva y dinámica del mundo, capaz de sostener el crecimiento económico con más y mejores trabajos y mejor cohesión social, y dentro de este objetivo se inscribe el Proceso de Bolonia.

El segundo punto relevante del *Comunicado* es la relación que se establece entre la educación superior, especialmente en lo que respecta a los estudios de tercer ciclo, doctorado y postdoctorado, y los sistemas de investigación, con el objetivo de incrementar la investigación tecnológica, social y cultural, así como todo lo relacionado con las necesidades de la sociedad. Se propone la creación de redes de investigación en el nivel doctoral que mantengan la excelencia y se conviertan en distintivos del Espacio Europeo de Educación Superior.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

En tercer lugar, se afirma la importancia de la calidad y se hace explícito el compromiso de apoyar a niveles institucionales, nacionales y europeos la elaboración de criterios de calidad y metodologías comunes que permitan, para el año 2005, la constitución de sistemas nacionales de garantías de calidad, los cuales deben incluir los siguientes puntos:[2]

- Definición de las responsabilidades de los cuerpos e instituciones involucradas.
- Evaluación de programas o instituciones, incluyendo asesoramiento interno, revisiones externas, participación de estudiantes y la publicación de los resultados.
- Sistemas de acreditación, certificación o procedimientos similares.
- Participación internacional, cooperación y networking.

En cuarto lugar, se establece el objetivo de que los estudiantes que finalicen sus estudios a partir de 2005 reciban, expresado en un amplio abanico de idiomas europeos, el Suplemento Europeo al Título de forma automática y gratuita. Se trata con ello de aprovechar la transparencia y flexibilidad de los sistemas de educación superior para facilitar el reconocimiento académico y profesional.

Se considera que en el año 2003 acaba la definición del Proceso de Bolonia. Los comunicados de Bergen de 2005 y de Londres de 2007 insisten en el necesario apoyo de profesores, estudiantes, personal administrativo, empresas y agentes sociales. En ambos textos se hace un pormenorizado balance de los logros conseguidos y se establecen recomendaciones concretas para la consecución de los objetivos marcados.

[2] Cito textualmente los puntos.

El Proceso de Bolonia en la actualidad

En el curso 2010-11, todos los programas impartidos en Europa por las instituciones de enseñanza superior deberán respetar la estructura y objetivos previstos en el Proceso de Bolonia. Cuando falta poco más de un año para que finalice el plazo, en buena parte de las instituciones de enseñanza superior los objetivos más relevantes se han conseguido y en muchas de ellas ya se están impartiendo los nuevos títulos. Resalto aquí algunos de los logros.

1) El Suplemento Europeo al Título (SET) está vigente desde 2005. Se trata de un documento adjunto al título de enseñanza superior cuyo propósito es mejorar la transparencia internacional y facilitar el reconocimiento académico y profesional de las cualificaciones. Consiste en una descripción de la naturaleza, el nivel,

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

el contexto, el contenido y el rango de los estudios realizados por el poseedor del título original al que se adjunta este suplemento. Los centros nacionales emiten el suplemento al título basándose en un modelo creado por un grupo de trabajo conjunto entre la Comisión Europea, el Consejo de Europa y la UNESCO. El SET está compuesto de ocho capítulos, que son los siguientes: información sobre la identidad del poseedor del título; sobre el título; sobre el nivel de la titulación; sobre el contenido y los resultados obtenidos; sobre la función del título; información adicional; certificación del suplemento, e información sobre el sistema nacional de enseñanza superior.

El SET no es un *curriculum vitae*, ni es un sustituto del título original o una transcripción, ni es un sistema automático que garantice el reconocimiento. Lo que ofrece a los estudiantes es un título más comprensible y fácilmente comparable en el extranjero; una descripción exacta de los estudios superiores cursados y de las competencias adquiridas durante el período de estudios; objetividad y juicio imparcial de los logros y competencias; un acceso más fácil a las oportunidades de trabajo o ampliación de estudios en el extranjero, y una mejora de la empleabilidad. Por otro lado, a los centros les facilita el reconocimiento académico y profesional, aumentando de ese modo la transparencia de las cualificaciones; respeta la autonomía nacional del centro al tiempo que ofrece un marco común aceptado en toda Europa; aporta valoraciones concretas sobre los títulos, lo que las hace comprensibles en otro contexto educativo; aumenta la visibilidad del centro en el extranjero, y promueve la empleabilidad de sus titulados a nivel nacional e internacional.

2) Se ha adoptado el Sistema de Créditos y Acumulación (ECTS). El crédito ECTS se considera una medida del haber académico que no está centrada en el trabajo docente del profesor, sino en el aprendizaje del estudiante. Mide la cantidad de trabajo que ha de realizar el estudiante para cumplir con los objetivos del programa de estudio, los cuales se expresan como resultados del aprendizaje y de las competencias que se adquieren. Se considera que en un curso académico un estudiante a tiempo completo puede obtener 60 créditos ECTS trabajando entre 36 y 40 semanas al año, un número total de horas que puede oscilar entre 1400 y 1600 anuales. De acuerdo con estos parámetros se considera que 1 crédito ECTS equivale a 25-30 horas de trabajo del estudiante.

Las instituciones de educación superior son las encargadas de elaborar los planes de estudios. Éstos deben concretar, respecto de cada

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

una de las materias, los siguientes puntos: objetivos, conocimientos, destrezas y aptitudes que se deben adquirir, descripción de los contenidos y número de créditos asignado a cada materia. Los 60 créditos de cada curso se distribuyen entre las materias del plan de estudios en función del número total de horas que comporte su superación.

El trabajo del estudiante se distribuye entre actividades presenciales y no presenciales. Actividades presenciales son: clases teóricas y prácticas, laboratorios, seminarios, presentación de trabajos o proyectos, realización de exámenes, etc. Actividades no presenciales son: estudio, resolución de problemas, búsqueda de información, tiempo dedicado a preparar trabajos y exámenes, trabajo en equipo, tutorías, y cualquier actividad que el estudiante deba realizar para alcanzar los objetivos formativos.

A todas las actividades se le asignan créditos, y se obtienen cuando se completa el trabajo requerido y se supera la evaluación establecida. Los resultados se reflejan en una escala de calificaciones sobre una base estadística, de tal manera que obtiene la calificación A el 10% mejor, B el 25% siguiente, C el 30% siguiente, D el 25% siguiente y E el 10% siguiente. La calificación Fx significa que el alumno ha suspendido y le falta un poco de trabajo para aprobar, y F significa que el alumno ha suspendido y le falta bastante trabajo para aprobar.

3) Las nuevas titulaciones tienen tres ciclos; son el Grado, el Máster y el Doctorado. Los Programas de Postgrado comprenden los estudios de segundo y tercer ciclo conducentes a la obtención de los títulos de Máster y Doctor. El Grado consta de 180 o 240 créditos y el Máster de 60 o 120 créditos.

Los estudios oficiales de Grado contienen enseñanzas básicas y de formación general, y el título correspondiente tiene relevancia en el mercado laboral. Para acceder a los estudios de Grado hay que superar una prueba general de acceso a la Universidad. Las directrices generales propias de los títulos de Grado están establecidas por el Gobierno para cada título universitario, y definen el número total de créditos y los créditos formativos comunes, que representan entre el 50% y el 75% del total de créditos. Los planes de estudio de los títulos de Grado son elaborados por las universidades y aprobados por las universidades y la Agencia de Calidad de cada Estado. Los planes de estudio tienen contenidos formativos comunes, que son establecidos por el Gobierno en las directrices generales propias y suponen el 50%-75% del total de créditos y contenidos formativos específicos, que son determinados discrecionalmente por cada Universidad y

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

suponen el 25%-50% del total de créditos.

Los estudios de Máster tienen como finalidad la adquisición por parte del estudiante de una formación avanzada orientada a la especialización académica o profesional, o bien a promover la iniciación en tareas investigadoras. La institución de educación superior es la responsable de su organización.

Los estudios de doctorado tienen por objetivo la formación avanzada del doctorando en procedimientos y técnicas de investigación. Se exige la elaboración y presentación de la correspondiente Tesis Doctoral, consistente en un trabajo científico con resultados de investigación originales. Las instituciones de educación superior, en los Programas Oficiales de Postgrado que incluyen el doctorado, establecen las líneas de investigación; las actividades de formación investigadora; la relación de profesores e investigadores encargados de la tutela de los estudiantes; y la dirección de tesis doctorales, así como el número máximo de estudiantes y los criterios de selección y admisión de los mismos. Si bien no es necesario, el doctorado puede incluir cursos, seminarios u otras actividades dirigidas a la formación investigadora, que son establecidos por la universidad. La extensión de los estudios de doctorado no está estipulada. Según los criterios generalmente aceptados en Europa, se considera razonable una duración media de tres años a tiempo completo. El estudiante puede solicitar su admisión al doctorado una vez haya obtenido un mínimo de 60 créditos en Programas Oficiales de Postgrado o cuando se halle en posesión del título oficial de Máster, siempre que haya completado un mínimo de 300 créditos en el conjunto de sus estudios universitarios de Grado y Postgrado.

4) El sistema de calidad ha sido implantado en las instituciones de enseñanza superior por las Agencias Nacionales de Calidad, evaluadas externamente por la Asociación Europea para la Garantía de la Calidad de la Educación Superior (ENQA). La misión de las Agencias Nacionales es contribuir a la mejora de la calidad de los sistemas educativos de enseñanza superior mediante evaluación, certificación y acreditación de enseñanzas, profesores e instituciones. Sus funciones son las siguientes:

1. Potenciar la mejora de la actividad docente, investigadora y de gestión de las universidades.
2. Contribuir a la medición del rendimiento de la Educación Superior conforme a procedimientos objetivos y procesos transparentes.
3. Proporcionar a las Administraciones Públicas información adecuada para la toma de decisiones.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

4. Informar a la sociedad sobre el cumplimiento de objetivos en las actividades de las universidades.

Los objetivos estratégicos y generales compartidos por las Agencias Nacionales son los siguientes:

1. Implantar la acreditación de enseñanzas conducentes a títulos oficiales y ofrecer un catálogo de programas y servicios. Se prioriza la implantación de programas encaminados a la acreditación de enseñanzas conducentes a títulos oficiales de grado y postgrado. Se ofrece un catálogo de programas y servicios que se vayan adaptando a las necesidades de los agentes implicados.

2. Ser la principal fuente de información para la sociedad sobre la calidad del sistema universitario, proporcionando información útil sobre la calidad del sistema universitario para la toma de decisiones.

3. Generar confianza y credibilidad en todos los agentes implicados. Para ello se establecen y mantienen relaciones claras y transparentes con los reguladores, se intensifica la relación con agencias autonómicas y redes internacionales de garantía de calidad en la educación superior y se asegura una excelente comunicación de acompañamiento en los programas y servicios.

4. Consolidar la organización mediante procesos ágiles con soporte de tecnologías de la información y la comunicación, desarrollando equipos humanos internos y de colaboradores e implantando un sistema de calidad y acreditación para la propia Agencia Nacional.

Las críticas al Proceso de Bolonia

A pesar del apoyo político que ha tenido el Proceso de Bolonia en toda Europa, y a pesar de que una buena parte de los países y las instituciones de educación superior implicadas han cumplido con los objetivos del Proceso, lo cierto es que desde el año 2006 se han desarrollado en algunos países, principalmente en Francia y en España, movimientos críticos formados por estudiantes y profesores, los cuales se han opuesto a la implantación de los nuevos programas y de las nuevas estructuras organizativas. Estos movimientos se han hecho cada vez más intensos y han llegado a obtener respaldo social, sindical, y un respaldo político que hasta el momento es minoritario y matizado. Aunque no resulta fácil en ocasiones explicitar y sistematizar los argumentos que aportan, reconociendo el malestar que ponen de manifiesto, entiendo que fundamentalmente se trata de los tres siguientes:

1) En distintos países los sucesivos gobiernos han tomado como excusa la construcción del Espacio

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Europeo de Educación Superior para llevar a cabo un cambio del modelo de Universidad sin la discusión pública exigible en una sociedad democrática. Aunque las *Declaraciones* y *Comunicados* a que nos hemos referido insisten en la importancia de involucrar a profesores, investigadores, alumnos, personal administrativo, empresas y sociedad en el debate sobre los objetivos y procedimientos, han sido las tecnocracias universitarias las que han participado en los foros y han llevado adelante el Proceso de Bolonia sin la participación real de la comunidad universitaria y de la sociedad, a las que consideran refractarias a los cambios que es necesario introducir.

2) Se critica la subordinación de la Universidad a los intereses de las empresas. El argumento es que con el rótulo "sociedad del conocimiento" se trata en realidad de adaptar la vida universitaria a las exigencias cambiantes de las empresas y del mercado de trabajo. Por este motivo los conceptos "empleabilidad", "flexibilidad" y "aprendizaje para toda la vida" aparecen reiteradamente en las *Declaraciones* y *Comunicados*. El objetivo es el de convertir la Universidad en un Centro Profesional de Grado Superior que nutra de mano de obra a las empresas y se haga cargo de la formación continua de sus trabajadores. Con ello, se sustituyen las funciones que clásicamente se han asignado a la Universidad, como son la generación de conocimientos, su transmisión, así como la formación crítica y autónoma de los estudiantes, por la función de formación profesional.

Esto explica, a juicio de los críticos, que en la normativa que regula los planes de estudio se insista no tanto en la explicitación de los contenidos como en la explicitación y asignación de créditos a "destrezas", "aptitudes" y "competencias" que los alumnos deben adquirir, términos todos ellos que tienen que ver con el ejercicio de una profesión, pero no con una profunda y rigurosa formación científica y crítica en los diversos saberes. Incluso ha ocurrido que las Agencias Nacionales de Calidad han traducido dichos términos a criterios de calidad, exigibles tanto para la aprobación y evaluación de títulos como para la contratación y acreditación del profesorado.

3) La adaptación a las exigencias de las empresas y del mercado requiere también de un cambio del modelo pedagógico y educativo. Se insiste en la necesidad de sustituir las clases magistrales dictadas por el profesor por un proceso continuo en el que el estudiante se convierte en el agente de su propio proceso de aprendizaje. El objetivo de este proceso de "enseñanza-aprendizaje" no tiene que ver tanto con la presentación y adquisición de unos contenidos formativos como con que el estudiante "aprenda a aprender" desarrollando determinadas competencias.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

El Proyecto Tuning (*Tuning Educational Structures in Europe*), elaborado por varias universidades europeas con el fin de facilitar la convergencia en el Espacio Europeo de Educación Superior, y al que actualmente se han adherido más de 200 universidades, insiste en la necesidad de "incentivar a las universidades a desarrollar sus estrategias no solamente con referencia a los contenidos/conocimientos, sino también a las competencias generales y a las específicas de enseñanza/aprendizaje". Las competencias generales las clasifica en instrumentales, interpersonales y sistémicas, y algunas de ellas son: capacidad de organizar y planificar; toma de decisiones; capacidad crítica y autocrítica; trabajo en equipo; habilidades interpersonales; apreciación de la diversidad y multiculturalidad; habilidad de trabajar en un contexto internacional; capacidad para adaptarse a nuevas situaciones; creatividad, liderazgo, iniciativa y espíritu emprendedor, etc. Resulta claro que estas competencias tienen más que ver con los perfiles de empleados elaborados por las empresas que con los criterios intrínsecos de la docencia y la investigación.

Finalizaré diciendo que, a pesar de las críticas, los responsables políticos y los responsables de las instituciones de educación superior de los países firmantes del Proceso de Bolonia continúan desarrollando los objetivos propuestos, lo cual ha de permitir al inicio del curso 2010-11 la completa constitución del Espacio Europeo de Educación Superior.

Madrid, a 28 de abril de 2009.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

EL SER-UNOS-CON-OTROS EN LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL DE HEIDEGGER

*Consuelo González Cruz**

RESUMEN: El presente trabajo señala algunas de las críticas que se han realizado a la cuestión de lo social en Heidegger. Se muestra que el método por sí mismo excluye la posibilidad de hacer propuestas concretas en lo referente a lo ético o lo social, que no debe traducirse como un desentendimiento de lo humano. Por otro lado, se realiza un recorrido de algunos de los lugares centrales de la ontología fundamental en la que Heidegger aborda el tema de la alteridad.

PALABRAS CLAVE: Heidegger, cuestión social, alteridad, ética, comunidad.

ABSTRACT: This work outlines some of the criticism regarding Heidegger's social theory. It will be demonstrated that Heidegger's method itself eliminates the possibility of specific suggestions regarding ethical and social issues, which must not be interpreted as a disregard of human issues. On the other hand, we will revisit some key places in his Fundamental Ontology, where the philosopher addresses the theme of alterity.

KEYWORDS: Heidegger, social theory, alterity, ethics, community.

RECEPCIÓN: 11 de junio de 2009.
ACEPTACIÓN: 15 de octubre de 2009.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

EL SER-UNOS-CON-OTROS EN LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL DE HEIDEGGER

El ser-unos-con-otros es un existenciario del *Dasein* que expresa su carácter social; es un modo de nombrar el rasgo estructural que constituye al *Dasein* y que señala a los otros, al prójimo en el sentido del próximo más o menos conocido. La investigación del lugar que ocupa tal existenciario, y en general el carácter de lo social, debe tener en cuenta el contexto y el modo en el que Heidegger lo expone. En primer lugar, es preciso recordar que todo análisis elaborado en los años de *Ser y tiempo*[1] estará subordinado al objetivo fundamental de su tratado: "La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser".[2]

Así, cuando Heidegger afirma en *Ser y tiempo* que la pregunta por el ser debe sacarse del olvido y reformu-

[1] Cuando decimos "los años de *Ser y tiempo*" queremos referirnos a la época alrededor de esa obra, no sólo a la obra misma. Es conocido que Heidegger trabajaba de manera distinta, a veces más detalladamente o a veces sucintamente, temas reiterados. Así, incluiríamos en estos años obras como: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923), *Ser y tiempo* (1927), *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), *Introducción a la filosofía* (1928/1929), entre otras de esos años. Se trata de un período en el que Heidegger desentraña la analítica existenciaria con vistas a la elaboración de la pregunta por el ser (para un análisis más detallado, cfr. Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, 2004, México, UIA/Plaza y Valdés, pp. 16-36). En cuanto a las opiniones que dividen tajantemente el pensamiento heideggeriano en uno "primero" y otro "segundo", sin que haya mucha relación entre ambos, nuestra postura es que, a riesgo de malinterpretarlo, no se puede abordar el pensamiento "último" sin haber pasado antes por la analítica existenciaria.

[2] Heidegger, *Ser y tiempo*, 2002, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, trad. Jorge Eduardo Rivera, p. 23.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

larse nuevamente, apunta que dicha tarea no será posible sin una comprensión fenomenológica originaria del único ente que puede llevar a cabo tal pregunta: el *Dasein*. Esto ha dado pie a múltiples críticas que reclaman el olvido del "otro", esto es, de la alteridad, pues les parece que Heidegger se mantiene en una filosofía de perspectiva egológica. Algunas de las consecuencias que tendría esta marginación del otro son las siguientes: ¿dónde queda la posibilidad de diálogo?; ¿qué postura ética se puede esperar de una filosofía así?; ¿no hay un descrédito de lo social en Heidegger cuando se refiere a ello como el "se" (*das Man*) en tanto fuerza dominante, a veces equivalente a la masa?; ¿en dónde tienen cabida aspectos como la corporalidad y la sexualidad?; ¿no es esto un desprecio a cuestiones que atañen al ser humano? Debemos reiterar que los análisis que Heidegger lleva a cabo tienen la intención de preparar el camino para la pregunta por el ser mediante una dilucidación del ser del *Dasein*. Por otro lado, no cabe duda de que muchas de las críticas carecen de un fundamento sólido que se debe –como bien apunta Alejandro Vigo–[3] por un lado, a un desconocimiento del método heideggeriano, y por otro, a una descontextualización de las afirmaciones del filósofo. Respecto a esto último, es preciso decir que, si bien es cierto que cuando se aborda alguna propuesta filosófica hay que tratar de hacerlo teniendo en cuenta la totalidad de la misma, en Heidegger esto se convierte en una tarea inexcusable, porque su manera de exposición se aboca muchas veces a profundizar ciertos términos que no remiten expresamente a otros con los cuales, sin embargo, se relacionan íntimamente. Cabe aclarar que aquí no responderemos cada una de las críticas que se hacen en torno al planteamiento de Heidegger respecto a la ética o lo social. Bastará con que alcancemos a esclarecer el punto de partida del "ser social" del *Dasein*. Enseguida, se hará referencia al primero de estos puntos; el segundo de ellos se tendrá en cuenta al elaborar la exposición del ser-unos-con-otros.

[3] Alejandro Vigo, "Identidad, decisión y verdad. Heidegger, en torno a la constitución del 'nosotros'", *Arqueología y Aletheiología y otros estudios heideggerianos*, 2008, Buenos Aires, Biblos, p. 261.

El método fenomenológico hermenéutico

La primera determinación del *Dasein* es que se trata de un ente distinto a otros entes como lo son una piedra, un árbol o una bestia, pues dicho ente, a diferencia de los ya mencionados, no se distingue porque contenga una potencia superior, a manera de aditamento extra respecto a una escala

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

jerárquica en la que bien se podrían colocar la piedra, el árbol o la bestia. La diferencia radical se debe a algo que no se "queda" en él, esto es, a algo que no está "contenido" en él. El *Dasein* es un ente que está abierto al ser: es aperturidad (*Erschlossenheit*). Para evitar que sus análisis sean interpretados como una antropología filosófica,[4] Heidegger resalta la dependencia que tiene el análisis del *Dasein* de la pregunta que interroga por el sentido del ser. De ahí que su "definición" sea "el ahí del ser", "el ahí-ser", en fin, el único lugar en donde se devela el ser. Por eso, el término *Dasein* no debe ser sustituido por el de "persona", "conciencia", "sujeto", pues, según Heidegger, tales definiciones han tomado al ser humano como un ente similar a los otros entes. La diferencia fundamental que Heidegger tiene con otras nociones de ser humano es que la mayoría de las nociones otorgan un contenido esencial al mismo. Ya sea que lo califiquen de racional o irracional, con sus múltiples variantes, de acuerdo con Heidegger, dichas concepciones se mantienen en una noción de ser entendido como presencia, y privilegiando por tanto un modo del tiempo que olvida la movilidad de la vida en el ser mismo del *Dasein*, movilidad de la vida que en última instancia apunta a la temporalidad misma.

[4] Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §10.

La necesidad de hacer expresa esta movilidad de la vida fáctica mantuvo a Heidegger en sus primeras búsquedas. En este sentido, la herencia de su maestro Husserl lo determinó en cuanto a la necesidad fenomenológica de "ir a las cosas mismas", esto es, evitar en lo posible alguna determinación previa al ente que se aborda. Ciertamente, esta intención crea, en primera instancia, una desconfianza fundada en la imposibilidad de exponer sin prejuicios una idea de hombre. Mas esta intención es, sin duda, una empresa que se encarga de defender y llevar a cabo el filósofo de Meâkirch, y una que mucho trabajo ha costado a sus lectores. La razón de ello no es evitar comprometerse con el carácter concreto que tienen los seres humanos, sino precisamente, hacer expresas las posibilidades siempre abiertas pero arrojadas del *Dasein*; de otra manera, "definir" al hombre, de acuerdo con Heidegger, deja fuera muchas posibilidades de lo humano y obliga a la calificación a partir de los parámetros brindados por cada propuesta.

Aunque ambos fenomenólogos, Husserl y Heidegger, se interesan por las vivencias humanas, y comparten rasgos como la relación inicial entre "conciencia" y mundo, cada uno a su manera "desformaliza"[5] la fenome-

[5] En *Fenomenología de la vida fáctica* (*op. cit*., pp. 102-4), Ángel Xolocotzi aborda en detalle el paso de la fenomenología husserliana a la heideggeriana; ahí mismo se expone la posibilidad de la "desformalización".

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

nología para dar respuesta a sus propias inquietudes. La fenomenología trascendental husserliana mantiene a la conciencia como ámbito último de constitución de las vivencias, esto es, de una fundamentación teórica de las mismas. La fenomenología hermenéutica de Heidegger evita toda determinación de las vivencias mediante lo teórico-reflexivo, y por tanto, mediante la conciencia. En este sentido, el conocimiento que se obtiene con el método heideggeriano es uno que se sitúa en un nivel fundamental, algo más parecido a un conocimiento vital, que sería la base de todo otro posible conocimiento. La hermenéutica es el carácter que informa ya del ser del mismo ente que es objeto de estudio: el *Dasein* o "vida fáctica";[6] este rasgo hermenéutico de la fenomenología da noticia del carácter de las vivencias evitando partir de lo teórico, de ahí que el análisis comience en la cotidianidad de la vida. Para Heidegger, esta determinación del método como hermenéutico proviene de que en el ser del *Dasein* se halla la posibilidad de interpretarse a sí mismo, de saber de sí y de lo que le rodea, de comprender su entorno y lo que sucede y, en este sentido, develar dicho entorno como verdadero. La verdad ontológica heideggeriana, llamada aperturidad, se aleja de la dependencia del enunciado, expreso o implícito, para ser afirmada. El fenómeno es siempre verdadero aun cuando a su ser le pertenezca también el ocultamiento, el cual, sin embargo, es un rasgo de la verdad total del fenómeno.

El desglose detallado de los caracteres de este ente ocupará todo *Ser y tiempo*: el *Dasein* es comprensión afectiva de ser; es proyecto arrojado en medio de entes; su temporalidad es fundamento de la esencia que es el cuidado (*Sorge*). Cada una de estas formulaciones son maneras de nombrar al mismo fenómeno, son direcciones variadas para abordar lo mismo. Los existenciarios son los rasgos que Heidegger atribuye a este ente abierto a la comprensión de ser. Se trata de una multiplicidad de existenciarios que dan cuenta de un fenómeno unitario. Así, algunos de los existenciarios que remiten al carácter social del *Dasein* son el ser-con (*Mitsein*); la coexistencia (*Mitdasein*); el ser-unos-con-otros (*Miteinandersein*); y el uno (*das Man*).

Debemos señalar el carácter de indicadores formales que prevalece en los existenciarios, debido a que ésta es una de las principales carencias que se tienen cuando hay un primer acercamiento a *Ser y tiempo*. Antes de su escritura, en 1927, Heidegger había andado por caminos y búsquedas que le permitieran deter-

[6] Á. Xolocotzi, *op. cit.*, p. 144, *passim*.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

minar lo que a su juicio era más revelador y originario del ser del *Dasein*. Por ello, en dicha obra, y salvo en el § 7, los conceptos utilizados no remiten a explicaciones más detalladas del nivel ontológico fundamental en el que se mueven, sino que da por supuesto un camino del que muchos no han tenido noticia. Este camino consiste en la acuñación de términos que describan, sin definir, los rasgos de todo *Dasein*.

La diferencia inicial que debemos tener como punto de partida es la que se da entre fenómeno y sustancia; ella sitúa el análisis en otro lugar. Una determinación sustancial del ser humano se funda en la clasificación de género y diferencia específica. Tal definición, por ejemplo, decir "animal-racional", expresa la esencia del ente que es, en este caso, el ser humano. Teniendo la definición, podemos estar seguros de haber descrito en su totalidad el ser del ente referido, pues cada singular es sólo un caso de una especie, y el modo en que se realice no agrega nada a la esencia de lo humano. Pero el *Dasein* no es el caso singular de especie alguna. Todos los caracteres o existenciarios le pertenecen siempre a todo *Dasein*, que por definición es el mío y, respectivamente, el de cada uno; el ser-en-el-mundo, la comprensión afectiva de ser, el ser-unos-con-otros, se realiza de manera distinta cada vez. Cada *Dasein* lleva a "plenitud" lo que es un ser humano.[7] Así, los reproches respecto a la indiferencia del otro y hacia el otro que Heidegger describe como actitud cotidiana, no tienen en cuenta el nivel descriptivo, y no prescriptivo, de la fenomenología heideggeriana. Tampoco debe, por ello, suponerse que haya en el filósofo una concepción pesimista del ser humano. El ser-en-en-el-mundo tiene el carácter de la existencia y la facticidad, esto es, de realizarse siempre con la impronta de la época y el contexto en el que vive cada *Dasein*; desde esta afirmación debe comprenderse la negativa heideggeriana a pronunciarse por una determinada cosmovisión. ¿Cuál es *la* cosmovisión? Eso lo determinarán los sociólogos o los historiadores; a la filosofía, de acuerdo con Heidegger, le corresponde señalar esos rasgos que siempre acompañan al ser humano temporal. La apertura de posibilidades es también el señalamiento del carácter arrojado del *Dasein*, lo cual ubica a sus planteamientos en lo más opuesto a una filosofía del sujeto o egológica. La filosofía que toma al ser humano como centro de todo es, por lo menos, ingenua. Respecto al antropocentrismo, Heidegger afirma lo siguiente:

> En esta consideración antropocéntrica nos percataremos de

[7] Cfr. Jorge E. Rivera, *Heidegger y Zubiri*, 2001, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, p. 35.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> que, cuando este ente que es el hombre, supuestamente enamorado de sí mismo, se pone a sí mismo en el centro, cuando ese ente está en su propio centro, lo que de verdad resulta es que, conforme a lo más íntimo de sí, ese ente es excéntrico, es decir, que por la propia esencia de su existir, de su *Existenz*, nunca puede estar objetivamente en el centro del ente. Pues esto es precisamente lo que el filosofar pondrá de manifiesto, a saber: que es precisamente en virtud de esa su más íntima esencia por lo que el hombre se ve arrojado fuera de sí mismo y más allá de sí mismo y no puede ser en absoluto propiedad de sí mismo.

La esencia del *Dasein* es la existencia. El estar fuera de sí. La esencia se aleja de la interpretación categorial y sustancial del ente que es el hombre. El carácter de existencia del *Dasein* muestra la imposibilidad de estar constituido esencialmente por centro alguno, y por ello, de rasgos permanentes y definitorios. Uno de estos rasgos es el ser-unos-con-otros y otros existenciarios que remiten a lo social. El *Dasein* es estructuralmente un ente que se determina también por los otros; sin embargo, las maneras en que se lleva a cabo deben ser explicitadas teniendo en cuenta como punto de partida la cotidianidad. Tarea que enseguida nos concierne.

Apertura y movilidad del *Dasein*

El *Dasein* es ser-en-el-mundo que comprende el ser de los entes que lo rodean; en la cotidianidad se encuentra en la posibilidad de perderse y absorberse en los entes. La existencia y el ser-cada-vez-mío muestran la esencial dispersión y ejecutividad de su ser. El *Dasein*, volcado sobre los entes que lo rodean y siendo cada vez como puede ser, a partir de las posibilidades que se le abren, tiene siempre la posibilidad de interpretarse en su singularidad y así ser-en-el-mundo, o bien puede "olvidarse" de sí y así ser-en-el-mundo.

> El *Dasein* se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El *Dasein*, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. La existencia es decidida en cada caso tan sólo por el *Dasein* mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse.[8]

Estas posibilidades de decisión sobre la propia vida expresan la movilidad inherente al *Dasein*, movilidad que será caracterizada como la "caída".[9]

Tomar entre manos la existencia, o dejarla perderse, alude a la propiedad (*Eigentlichkeit)* e impropiedad

[8] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 35.
[9] *Ibidem*, p. 202.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

(*Uneigentlichkeit*) que no son modos de ser excluyentes, sino énfasis en la existencia del *Dasein*. La propiedad significa que siendo el *Dasein* con otros seres en el mundo, estando rodeado de entes, elige ser siempre desde sus posibilidades más propias, es decir, situado en sus límites fácticos. La impropiedad, en cambio, refiere al haber delegado a otros la dirección fundamental de la propia vida y se trata a su vez de un tipo de elección. En ningún momento pretende Heidegger hacer expresos los rasgos ónticos en que se dan la propiedad y la impropiedad, menos aún intenta elaborar un juicio moral sobre las mismas. La fenomenología describe lo que pertenece al *Dasein*; de ahí que la aperturidad, constituida esencialmente por los existenciarios de la comprensión y la disposición afectiva, ambos articulados por el habla, tenga el modo de ser de la caída. Ésta resultará menos extraña si reiteramos que el punto de partida del estudio es el *Dasein* en su cotidianidad. En ella, el *Dasein* muestra su esencia como cuidado, es decir, se comporta ocupándose de los entes que lo rodean, y con ello, de su propio ser. Si este es un comportamiento fundamental o "esencial", ¿cabría concebirlo como un ente aislado?

Aparición de los otros en el mundo cotidiano

Si el punto de partida es el ser-en-el-mundo en su carácter de aperturidad, no podemos concebir el ser del *Dasein* como un ser aislado inicialmente. Su facticidad implica la "intervención" de otros para que su ser sea posible. El carácter de apertura, gracias al cual el *Dasein* se halla a la intemperie, brinda la posibilidad de que su ser sea afectado por otros. Esto se realiza de diversas maneras, pero el *Dasein* nunca es meramente activo o pasivo; el encuentro con las cosas y los demás *Dasein* se realiza como espontaneidad receptiva:[10] afectando y dejándose afectar, y en el manifestarse el ser de los entes que lo rodean, comparecen para él mismo las posibilidades de su propio ser.

Los útiles, y en general las cosas que rodean el cotidiano mundo circundante, tienen sentido desde la utilidad que brindan o desde su sólo estar ahí en su lugar de siempre. Para ocuparnos de un ente debemos tener abierta una totalidad de remisiones que hacen posible absorbernos en él, por ejemplo, utilizar una computadora para elaborar un escrito que será entregado la próxima semana. Aquí, en el uso de las cosas, comparece nuestro ser, pero

[10] Cf. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 2001, 3ª ed., Madrid, Cátedra, trad. Manuel Jiménez Redondo, p. 83.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

también el ser del otro que se hace manifiesto como generoso, autoritario, exigente, amable. En la realización de la obra se tiene presente a un otro, aquel para quien la obra está destinada. Pero también en los entes, en medio de los cuales estamos, se hace manifiesta la presencia del otro como una presencia agradable, desagradable, o aun indiferente:

> En el material empleado comparece, como alguien que "atiende" bien o mal, el productor o "proveedor". Por ejemplo, el campo a lo largo del cual salimos a caminar se muestra como pertenencia de tal o cual, y como bien tenido por su dueño; el libro que usamos ha sido comprado donde..., regalado por..., etc. La barca anclada a la orilla remite, en su ser-en-sí, a un conocido que hace sus viajes en ella, pero también, como "embarcación ajena", señala hacia otros.[11]

El mundo que habita el *Dasein* está desde siempre determinado por el significado que los otros contribuyen a darle. Asimismo, el ser-cada-vez-mío determina el mundo de quienes lo rodean. Los comportamientos concretos son variables, pero el carácter ontológico del ser-con otros y el de los otros respecto a cada *Dasein*, es descrito por Heidegger de la siguiente manera: ¿quién es el otro *Dasein*?

> Los entes que tienen nuestra misma forma de ser, pero que, sin embargo, no somos nosotros mismos, o no soy yo mismo, sino que es en cada caso el otro, otra exsistencia [otro *Dasein*], la exsistencia [el *Dasein*] de los otros, no es algo que simplemente esté ahí delante junto a nosotros, y entre ambos quizá algunas otras cosas, sino que esa otra existencia, ese otro ser-ahí, ese otro *Dasein*, es ahí con nosotros, co-es-ahí, es co-existencia, es *Mit-dasein*; [pero] nosotros mismos [el *Dasein* mío] […] venimos determinados y definidos por un con-ser, por un *Mit-sein* con los otros […] *Dasein* y *Dasein* son un uno-con-otro.[12]

Esto es: el *Dasein* que es ser-cada-vez-mío tiene el modo de ser del ser-con (*Mitsein*), gracias a lo cual el otro *Dasein* comparece para mí en el modo de la coexistencia (*Mitdasein*), y yo comparezco para él en tanto coexistencia. El mundo tiene pues el carácter de ser-unos-con-otros y puede expresarse como ser-en-el-mundo común y compartido.

El carácter ontológico de ser-unos-con-otros

El hecho de que Heidegger considere al ser-con, a la coexistencia y al ser-unos-con-otros como existencia-

[11] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 143.

[12] M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 93-4.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

rios impide que estos se vuelvan un agregado superpuesto al significado de los entes que nos rodean. El ser-unos-con-otros no emerge gracias a que varios entes que tienen el modo de ser del *Dasein* se junten o se hagan presentes, es decir, no se trata de una condición que surge cada vez con la presencia de otros.[13] Ahora bien, el modo en que los otros comparecen puede ser expreso, discreto o privativo. Tales modos no van en detrimento del carácter ontológico de ser-unos-con-otros. La apertura del ser-en-el-mundo remite a un ámbito de patencia que pertenece a cada *Dasein*, de ahí que sólo donde hay un ámbito de patencia, quede la posibilidad de que haya un "con" otro. El *Dasein* irrumpe en el ámbito de patencia de todo otro *Dasein*: "La exsistencia lleva ya consigo la esfera de una posible vecindad; es ya de por sí vecina-de, mientras que por ejemplo, dos piedras carecen de relación de vecindad, el ser-con implica: dar, soltar, ceder, liberar "Ahí"[…] es un manifiesto haber roto, haber abierto, haber irrumpido".[14]

Comprender al *Dasein* como sujeto o conciencia comporta el problema de cómo hacer que ambos lleguen a compartir algo de "fuera". Aun la relación yo-tú que se propone como inicial no acaba de esclarecer el tipo de vínculo que se alcanzaría entre ambos; antes, es preciso expresar el modo en que se concibe al "yo". Heidegger realiza una crítica a la "introspección proyectiva o empatía" (*Einfühlung*),[15] que es propuesta como una manera de comunicación para establecer un puente entre un sujeto y otro. Sin embargo, ese camino tiene un supuesto fundamental: "que el estar vuelto del *Dasein* hacia sí mismo es equivalente al estar vuelto hacia otro",[16] lo cual tendría necesariamente que mostrarse antes de poder suponerse. Heidegger no duda en afirmar la falta de originariedad de estas propuestas, que más bien acaban por complicar la ya de por sí difícil intención de explicar la forma en que ontológicamente nos relacionamos unos con otros: la empatía (*Einfühlung*) es sólo posible sobre la base del ser-unos-con-otros.

Las maneras discretas e imperceptibles en que aparecen los otros ya han sido mencionadas cuando se habló de que los útiles que nos rodean remiten a posibles portadores. Ahora bien, una manera privativa de ser-con otro es el aislamiento; sin embargo, "tan sólo *en* y *para* un ser-con puede *faltar* el otro. El estar solo es un modo deficiente del ser-con, su posibilidad es la prueba de éste".[17] Para Heidegger

[13] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 143-5.
[14] *Ibidem*, p. 150.
[15] M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 153; *Ser y tiempo*, p. 149.
[16] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 149.
[17] *Ibidem*, p. 145 (traducción modificada).

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

el modo cotidiano de convivencia es un modo "deficiente": "precisamente los modos de la deficiencia y la indiferencia […] caracterizan el convivir cotidiano de término medio".[18] Aun cuando un *Dasein* fáctico *no* se vuelca hacia otros o cuando cree prescindir de otros, *es* en el modo del ser-con. Reiteramos: el plano descriptivo de lo que encontramos cotidianamente no debe hacernos perder de vista al fenómeno mismo, que precisamente se oculta en la evidente cotidianidad.

En cuanto a los modos positivos del ser-unos-con-otros, se encontraría el modo de ser que aliviana al *Dasein* de la responsabilidad de elección y, con ello, acaba reemplazándolo en lo que sólo a cada uno le atañe, ésta se ubicaría en la caracterización del uno (*das Man*) como lo dominante en la vida cotidiana. Para el uno, todas las posibilidades son posibles, aún las *imposibles*, pues su carácter comunitario obnubila la facticidad de la perspectiva individual. Otro modo positivo de la convivencia es aquella que ayuda al otro a hacerse transparente para sí mismo y sus posibilidades, modo que no es tan común porque requiere que el *Dasein*, que se comporta así, sea él mismo propio, en el sentido de haberse hecho claro para sí mismo y haberse resuelto.

La determinación de la caída como uno de los existenciarios del *Dasein* debe llevarnos a comprender que se trata de una tendencia "inherente" a su ser, esto es, insuperable. Difícilmente se podría mantener el *Dasein* en el modo siempre propio respecto a su ser y respecto a los otros. Heidegger no pretende sino describir la manera en que cotidianamente se da esto, aun cuando para su propio planteamiento sea necesario que la verdad del *Dasein* se haga manifiesta por medio de la propiedad, modo de ser en el que alcanza la totalidad de su ser y con ello su verdad más radical.

[18] *Ibidem*, p. 146.

El uno (*das Man*) como existenciario

Al afirmar que el uno o el "se" es un existenciario, debemos aclarar con Heidegger que no debe verse tal modo de ser como meramente negativo, especialmente en un sentido moral. En la cotidianidad, la aperturidad del ser-en-el-mundo se mueve en el modo de ser del uno. De esta manera, comprender, disposición afectiva, y hablar cobran los matices de la habladuría, la ambigüedad y la curiosidad:

> Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos literatura como *se* ve y *se* juzga; pero también nos

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> apartamos del "montón" como *se* debe hacer; encontramos "irritante" lo que *se* debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad.[19]

Ciertamente, las caracterizaciones que se le atribuyen no son las más alentadoras, pues llegan a señalar el tono de rebaño que tienen muchos de nuestros comportamientos. Sin embargo, precisamente ese comportamiento otorga datos del ser del *Dasein*: "El uno es un existenciario, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del *Dasein*. También él presenta distintas posibilidades de concretarse a la manera del *Dasein*. La fuerza y la explicitud de su dominio pueden variar históricamente".[20]

¿Dónde queda entonces la esencial singularidad y facticidad del *Dasein*? Para afirmarla debemos también afirmar el carácter social y común que tiene toda singularidad humana. Las propuestas que hacen al *Dasein* "único e irrepetible" se fundan en el hecho ontológico de compartir un mundo común, pues sólo en un mundo de significados compartidos puede alguien tener el cariz de ser único e irrepetible, pues tal carácter se adquiere en "comparación" con los demás. Ahora bien, es preciso que haya cierto emparejamiento en el mundo público en donde todo se concibe para un *Dasein* "estándar" o "regular". En la utilización de los medios de transporte, en la producción de objetos en masa "cada cual es igual al otro"; de no ser así, difícilmente podría funcionar un mundo público. Pero esto no es una desgracia, pues, debido a esa nivelación del uno, podemos movernos en la cotidianidad. Gracias a que me han tomado como uno entre tantos, indiferenciado, *Dasein* de término medio, puedo ocupar el elevador, manejar una bicicleta, leer un libro y usar una cuchara. Me muevo en ese modo de ser del uno. Ahora bien, la cuestión está en que a veces se hace o se funda la comunidad en esta "igualdad" óntica aparente. Se crean barreras frente a quien desde otra cultura (*Weltanschauung*) se comporta diferente respecto del *Dasein* medio de una cultura. Mas no debe confundirse lo óntico con lo ontológico aunque, ciertamente, uno no se dé sin el otro.

Debemos dejar claro lo siguiente: somos "iguales" en cuanto a la estructura ontológica que nos corresponde, y por eso somos también con otros *Dasein*, compartimos un modo de ser desde el *Dasein* que somos y desde el *Dasein* que los otros son para mí; ser "también con" ellos no es estar fácticamente presentes, como ya se ha expuesto arriba. Podríamos decir que no importa que se trate de un senega-

[19] *Ibidem*, p. 151.
[20] *Ibidem*, p. 153 (traducción modificada).

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

lés, de un berlinés o de un mexicano: todos compartimos una estructura existenciaria. Pero esta igualdad no es de contenido, porque la estructura que nos corresponde a todos sólo dice que nuestro ser es concreto, es cada vez mío, y por tanto cada vez diferenciado. Así pues, en cuestión de contenidos, no podríamos ser nunca iguales. A pesar de ello, o quizás precisamente por ello, el modo cotidiano de llevarse a cabo nuestra concreción y singularidad –dice Heidegger– se caracteriza más bien por un "empeñarnos" en ser iguales. Pues el uno lo somos todos, es un existenciario de cada cual. Con todo, el ser-cada-vez-mío implica la facticidad y el propio tener-que-ser, lo cual muestra a nuestro propio ser como una carga. De ahí que el uno se nos manifieste como algo que nos abraza y nos aligera por momentos la carga de nuestro ser. Por ello, dice Heidegger: "El uno tiene algo ciertamente positivo, no es sólo un fenómeno de abandono, sino en cuanto tal un cómo del existir fáctico".[21] Es positivo en tanto "muestra" cómo somos.

La mirada común y cotidiana

Aunque el habla (*Rede*) es el existenciario articulador de la comprensión y la disposición afectiva, debemos resaltar específicamente el carácter que cobra desde el ser-unos-con-otros. Para empezar, recordaremos lo fundamental de la estructura de "algo como algo" (*Als-Struktur*). Un ente nunca aparece aislado, sino en tanto se explica como remitido a un contexto que antes ya hemos comprendido. Para usar el martillo debimos antes tener presente el clavo, la pared en la que golpearemos, el peso de aquello que el clavo sostendrá, en fin, una totalidad de remisiones que son anteriores al hecho de martillar. La estructura remisional de los útiles, de comprender algo como algo, no se daría sin compartir referencias comunes con los otros *Dasein* que nos rodean. El habla es un existenciario que enfatiza precisamente nuestra pertenencia a una comunidad y a una época, nos sitúa de manera radical y señala abiertamente el carácter de arrojado del *Dasein*.

Algunos existenciarios no son mencionados expresamente como referentes de lo cultural, tal vez para evadir la reacción inmediata de agregar contenidos; sin embargo, la apertura lingüística, que va de la mano de la comprensión, es un modo de referirse a lo contextual y cultural. La comprensión y la interpretación, desplegadas en el § 32 de *Ser y tiempo*, brindan algunas referencias en este sentido. El ámbito de patencia que acompaña

[21] M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, 1999, Madrid, Alianza, trad. Jaime Aspiunza, p. 36.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

a todo *Dasein* abre para él un círculo de contextos que comprende e interpreta para vivir cotidianamente. La comprensión es posibilitadora de la interpretación. El trato de un ente como tal es interpretación que ha sido abierta y posibilitada por la comprensión. Aquí podemos situar las múltiples referencias culturales que también son históricas: el lenguaje, los símbolos, las costumbres, las creencias, etc. Los círculos compartidos varían de acuerdo con el ámbito en el que nos hallemos, en la familia, en el trabajo, en el país, compartimos referencias y siempre se trata de un cúmulo de "haberes previos" que no sería posible tematizar. "El mundo circundante es diferente en cierto modo para cada uno de nosotros y, sin embargo, nos movemos en un mundo común".[22] Nos movemos en ámbitos de patencia compartidos, y cuando intentamos hacerlos explícitos, estamos ya interpretando, es decir, situándonos en una perspectiva; a esto Heidegger lo nombra la "manera previa de ver" (*Vorsicht*). Más explícitamente, la manera previa es la manera de mirar lo que para nosotros comparece. Las posibilidades de esos modos pueden ser múltiples: "si vamos al campo, podemos ver ese campo como posible objeto de una explotación agrícola o lo podemos ver poéticamente en su belleza, o como lugar para fundar una ciudad, etc."[23] Pero esta modificación vertical, por decirlo de una forma, de los límites de un ente, puede ser llevada a cabo también de manera "horizontal", comprendiendo esta interpretación horizontal como los límites fenomenológicos de mundo. Este punto de partida en Heidegger, hecho expreso magistralmente por Klaus Held, es determinante para el diálogo intercultural, pero aun para la comprensión del otro más próximo. Así, respecto al concepto fenomenológico de mundo, Held afirma:

> Sólo la referencia de un significado particular a otros significados le confiere pleno sentido. Por eso se remiten todos los significados los unos a los otros. Mediante estas remisiones de sentido le es posible a cada hombre ordenar todos los acontecimientos de su vida en un amplio contexto de remisión y de esta manera comprenderlos.[24]

Esta remisionalidad o significatividad habla de una apertura de horizontes, en cierta medida restringida, pero con la permanente posibili-

[22] M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología,* (1927), 2000, Madrid, Trotta, trad. Juan José García Norro, p. 207.

[23] El ejemplo es de Jorge E. Rivera, cfr. *Ser y tiempo*, p. 478.

[24] Klaus Held, "Europa y el entendimiento intercultural", en *Investigaciones fenomenológicas*, Sociedad Española de Fenomenología, (Anuario), 2001, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, núm. 3, pp. 303-24.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

dad de ampliarse, pues dice Heidegger: "la mundaneidad misma es modificable según la variable totalidad estructural de los 'mundos' particulares". Y como sabemos, no hay mundo particular (perspectiva) sin mundo común (ámbito de patencia).

Hasta aquí hemos dejado claro que la investigación del ser del *Dasein* debe aludir a los caracteres que se dan en dicho ente comprendido como fenómeno. Heidegger es consciente de que proponer la relación inicial y ontológica del ser-unos-con-otros no elude todas la problemática ética y de conflicto entre culturas; antes bien, se compromete a un punto de partida radical: "la poderosidad del origen". Ahí, justamente, debe comenzar el planteamiento de tales problemas. Ha propuesto un camino que comienza en un mundo común de referencias compartidas, a partir del cual es posible el conflicto. En otras palabras, el conflicto no se da por una incomprensión total del otro, sino precisamente por una comprensión de lo que el otro es y por un negarse a aceptar como modificables los contenidos propios o ajenos. Esa fue una tarea que alentó y que no gratuitamente dio por resultado una revitalización de la filosofía práctica en muchos de los que fueron sus alumnos.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

William Desmond, *Cynics*, 2008, Berkeley, University of California Press, 290 pp. ⁕ Harald Thorsrud, *Ancient Scepticism*, 2009, Berkeley, University of California Press, 248 pp. ⁕ Tim O'Keefe, *Epicureanism*, 2010, Berkeley, University of California Press, 206 pp. ⁕ Nancy Evans, *Civic Rites: Democracy and Religion in Ancient Athens*, 2010, Berkeley, University of California Press, 288 pp.

Recepción: 9 de agosto de 2010.
Aceptación: 26 de agosto de 2010.

Sabias lecciones antiguas

Los tres primeros títulos pertenecen a nueva colección sobre escuelas filosóficas de la Antigüedad, dirigida a estudiantes universitarios y, por los volúmenes que he leído, reúne las características de las mejores obras de introducción, una lectura excelente para el público en general. Los autores son reconocidos y destilan un conocimiento de especialista en un estilo claro y ameno; los textos vienen acompañados con glosarios, bibliografía y una guía de lectura. (Fuera de Norteamérica, la colección se publica al mismo tiempo por la editorial Acumen.) Además de los pensadores o escuelas griegas, se anuncian dentro de esta serie títulos sobre filosofía clásica de Islam y la filosofía budista india, algo de obvio interés cara al futuro. Los tres que se reseñan aquí, sobre las escuelas de cínicos, escépticos, y epicúreos de la Antigüedad, introducen actitudes filosóficas que de ninguna manera yacen enterradas en el cementerio de las ideas, si es que existe tal terreno.

En el primer capítulo de su libro, Desmond ofrece un recorrido cronológico de los "cínicos" del mundo antiguo que continúa en el último con pensadores afines desde los primeros siglos del cristianismo hasta nuestros tiempos; entre uno y otro, el libro examina temas del pensamiento cínico y lo hace con suficiente detalle, ya sea el rechazo de la costumbre, el ideal de vida según la naturaleza, ideas sobre la suerte, el destino, la fortuna y el yo, y un capítulo en el que examina al cínico como anarquista o demócrata o cosmopolita, y la

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

extraña fascinación por la figura del rey. La tesis de algunos eruditos modernos de que Jesús fuera un cínico en Galilea se examina en pro y en contra, y la refutación de Desmond es convincente porque los cínicos de la Antigüedad clásica no fueron los únicos en hablar en contra de la riqueza y a favor de la sencillez de vida, y es posible encontrar ideas en la boca de Jesús que, aunque recuerdan temas cínicos, no son exclusivos de ellos. Rousseau y Nietzsche también tuvieron sus momentos cercanos a los cínicos, y apuesto a que cualquier lector de esta introducción terminará la lectura con cierta satisfacción de que no disminuirá su alegría de vivir ni su libertad interior por lograr cuantos momentos cínicos le sean permitidos, a la Diógenes, por así decirlo, y tanto más necesarios en una edad de consumismo irracional y de una escandalosa dependencia de ideas, usos, y políticas ajenas.

Por su parte, el escepticismo de la Antigüedad clásica griega ofrece otra oportunidad no menos interesante para la reflexión aunque, en la postmodernidad, la razón ha recibido más de una paliza esencial sin necesidad de ayuda de los antepasados en el oficio. Nunca acaso ha sido tan importante ser "escéptico" como en nuestros tiempos, cuando vastas muchedumbres sacrifican cualquier cosa, aun el mismo sentido común, en el altar de la credulidad (a menudo sólo porque lo han visto en la televisión, o escuchado en la radio, o ahora, en la red de Internet). "Skepsis" significa investigación, pesquisa, información exacta, examen cuidadoso de algo, y en vista a la tendencia humana poderosa a lo contrario, por pereza, negligencia, arrogancia o nulidad mental, no parece mala cosa ser "escéptico" de cuando en cuando. Si hemos de opinar, tengamos al menos una opinión bien informada. John Henry Newman decía que la duda religiosa de un alemán valía más que la fe inexplorada de un latino. La introducción al escepticismo de Thorsrud sigue con detalle reconocidos escépticos como Pirrón, Arcesilao (o la escuela del escepticismo académico), Carneades, Sexto Empírico, y otros. Al final, hay un capítulo sobre argumentos pirrónicos y otro sobre "la vida (ordinaria) de un escéptico". Thorsrud tiene razón, y aunque la tranquilidad deseada por el escéptico no sea nuestra predilección, encontrarse con uno de ellos es siempre una ocasión inmejorable de afilar el pensamiento. Por mi trabajo sobre Tomás Moro, he tenido más contacto con Luciano de Samosata, algunas de cuyas obras el humanista inglés tradujo con evidente admiración.

Tim O'Keefe, autor de *Epicurus on Freedom*, escribe sobre la filosofía epicúrea empezando con la vida de Epicuro y las fuentes para el estudio. Divide su libro en un análisis de las nociones epicúreas sobre metafísica y física, epistemología y ética. Como ocurre siempre con cualquier escuela filosófica, ninguna

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

parte de sus lecciones se estudia sin provecho; en particular, la ética hedonista defendida por Epicuro, algo que cualquier universitario debería de conocer y discutir con cierta profundidad para su bien y el de muchos que lo rodearán en su vida. Qué hermoso y tranquilo sería nuestro mundo si los hedonistas de hoy, por usar un término que les eleva demasiado del placer grosero y vacío, volvieran a los orígenes de la filosofía epicúrea y bebieran en las fuente de la ética de Epicuro, un hedonismo que buscaba la tranquilidad de vida y de conciencia por medio de la justicia, de la amistad y de otras virtudes. El libro termina, naturalmente, con un capítulo sobre la muerte, cuyo temor preocupaba más a los seres humanos que el temor a los dioses. De que somos, lo aceptemos o no, de alguna manera hedonistas, no cabe duda. Pero lo que importa es descubrir qué tipo de hedonismo apreciamos, porque el de Epicuro no tiene mucho que ver con un hedonismo vacío y decadente. Repasar estas escuelas de sabiduría filosófica, recordar las variedades del arte de la vida en la antigüedad clásica occidental, resulta una experiencia grata y renovadora. Si los demás libros mantienen el mismo espíritu y erudición, esta nueva colección sobre el pensamiento de la Antigüedad puede ser, tanto para estudiantes universitarios como para el público en general, un medio de renacimiento filosófico hacia una vida más provechosa y feliz. ¿Y qué mejor fruto puede un ciudadano moderno desear?

La misma iluminación produce la lectura del libro de Nancy Evans sobre los orígenes religiosos de la democracia en Atenas, pero también sobre los peligros de mezclar la piedad con la política. La figura de Sócrates abre y cierra este recorrido fascinante sobre la historia, la mitología y los ritos de una de las grandes ciudades de la Antigüedad, una norma que era general en toda la sociedad mediterránea. La vida política estaba gobernada por ritos cívicos; no por creencias religiosas, sino por prácticas litúrgicas, y esto ya es suficiente para darse cuenta del interés que aquella historia tiene de cara al presente y futuro de una sociedad democrática en la que se respete la libertad de religión y conciencia. A menudo hemos idealizado a la Atenas de Pericles, de tal manera que su historia verdadera se oscurece y deja de ayudar a la reflexión contemporánea, ofreciendo distorsiones peligrosas para las democracias de nuestro siglo presente.

ÁLVARO DE SILVA
Boston, Massachusetts

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Justo Pedro Hernández González, *Literatura médica sobre el beber frío en la Europa del siglo XVI. Una polémica renacentista*, 2009, Vigo, Academia del Hispanismo, 122 pp.

RECEPCIÓN: 28 de marzo de 2010.
ACEPTACIÓN: 22 de abril de 2010.

Justo Hernández, médico e historiador de la medicina, nos ofrece *La literatura médica sobre el beber frío en la Europa del siglo XVI. Una polémica renacentista*, y, ciertamente, el espíritu del debate se advierte a lo largo de todo el libro, desde la primera hasta la última de sus páginas.

Escrito con un estilo ágil, Justo Hernández nos muestra, de manera rigurosa y a la vez amena, los testimonios escritos por los galenos españoles que tomaron parte en la polémica en torno a la salubridad o no del beber frío. El libro consta de "Introducción", "Presupuestos básicos", siete capítulos, "Conclusiones", un abundante cuerpo de notas, bibliografía de las fuentes estudiadas y un índice analítico.

Ahora bien, para comprender esta polémica, es necesario "tener en cuenta –como advierte el autor– que el temperamento corporal podía equilibrarse o desequilibrarse por el efecto de las bebidas y/o alimentos que se ingerían" (p. 14). En efecto, la dietética fue un pilar de la medicina antigua: los términos δίαιτα, en griego, y *diaeta*, en latín, se referían no sólo a qué alimentos comer, sino también a cómo llevar un género de vida saludable, que incluyera no sólo una alimentación sana, sino además, ejercicio frecuente, períodos de reposo, purgas habituales y baños.

Así entendido, el papel de la dieta en la ciencia médica de la antigüedad era, ante todo, el de conservar la salud, pero también el de prevenir la enfermedad: tanto Hipócrates como Galeno consideraron que la dieta tenía la función de restaurar el equilibrio fracturado, o de impedir, mediante su cumplimiento, que dicho equilibrio se quebrantara.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Los médicos renacentistas, citados por Justo Hernández, basaron sus argumentos, ya sea a favor o en contra del beber frío, en la medicina antigua, especialmente en Galeno. Más aún, el afán por esclarecer y enmendar muchos pasajes del galenismo original constituyó la génesis de las diversas polémicas que se suscitaron en la época; entre ellas, la del beber frío, pero también otras, como las referidas a la sangría, a los jarabes, a la capacidad hematopoyética del sistema venoso o aquella referida a la naturaleza del pulso y del latido cardiaco (pp. 10-11).

El libro comienza exponiendo muy brevemente los antecedentes de la polémica, en el capítulo I, "La tradición medieval". Allí, Justo Hernández llega a la conclusión de que, en general, "los maestros del Medioevo reprobaron el uso de beber frío" (p. 15).

En el capítulo II, "Los prolegómenos de la polémica", el autor nos presenta dos textos médicos de suma importancia, para enmarcar la polémica: la *Materia médica* de Dioscórides, en la versión castellana de Andrés Laguna, y el *Liber de arte medendi* (1557), escrito por Cristóbal de Vega, y traducido del latín al español por el propio Justo Hernández. Laguna advierte del peligro de beber bruscamente agua fría, pues ésta provoca un enfriamiento tan súbito que altera la función cardiaca al grado de provocar ahogamiento (p. 22); de Vega, por su parte, refiere lo dañino que resulta beber agua fría después de hacer ejercicio, y también desaprueba el consumo de vino enfriado con nieve o hielo, según las modas que comenzaban a imponerse entre los nobles y los magnates del Renacimiento (pp. 28-29).

El capítulo III trata del "Único manuscrito sobre el beber frío (1569)" del médico plasentino Luis de Toro, quien nunca lo dio a la imprenta. Este texto, compuesto en forma de diálogo, presenta a tres interlocutores: el doctor Águila, defensor de enfriar con nieve el agua; el licenciado Sylva, contrario a esta práctica, y Don Claudio, el moderador. El diálogo que sostienen estos personajes permite apreciar cómo el debate se va extendiendo cada vez más en la segunda mitad del quinientos.

Hasta aquí, tanto Laguna como de Vega, y también Luis de Toro, consideran que detrás del beber frío debe verse "la pérdida de la sobriedad y templanza, atribuyendo a la gula la extensión de esta costumbre" (p. 36). Sin embargo, a partir del siguiente capítulo se verá con claridad cómo dicha costumbre va ganando adeptos entre los médicos renacentistas, hasta lograr la aprobación prácticamente unánime de los galenos españoles de finales del siglo XVI.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

"El primer impreso (1569)" es el título del capítulo IV, el cual se refiere al *Tratado de la nieve y el uso della*, escrito por Francisco Franco. Éste recurre, en varios de los pasajes citados, al "argumento de autoridad" que le brindan los autores antiguos (pp. 54, 55, 57), para ponderar las delicias de las bebidas enfriadas con nieve para apaciguar la sed. Su defensa del beber frío incluye una curiosa receta de lo que hoy en día sería una gelatina de vino: "Hácese con ciertos polvos de hueso de un pescado, de manera que queda el vino como una excelente gelea, la cual puesta en la mesa se corta a tajadas, como si fuese queso fresco, y el sabor es el mismo del vino" (p. 64).

A continuación, en el capítulo V, "Un apéndice de un libro de materia médica americana (1571)", Justo Hernández se ocupa del *Libro que trata de la nieve*, opúsculo redactado por Nicolás Bautista Monardes, quien celebra "las excelencias del beber enfriado con nieve" (p. 77), no sin antes contar cómo era llevada la nieve desde Sierra Nevada hasta Sevilla, pasando por Granada, y justificar, así, lo elevado de su precio: "por ser el camino largo: y venir por tierra caliente, por lo cual se diminuye mucho: y llega aquí muy poca de la que allá sacan y por esto vale tan cara" (p. 77).

El capítulo VI trata de "Un libro médico sobre el agua (1576)" de Alonso Díez Daza, autor de la única obra consagrada por entero al tema del agua, escrita desde el punto de vista médico en la España del quinientos. Para que el agua enfriada con nieve no dañe a nadie, cualesquiera que sean la edad o el temperamento, Díez Daza explica el procedimiento: se cocerá el agua en un vaso de barro; una vez separadas las impurezas, se dejará enfriar y se trasegará a otra vasija; finalmente, se pondrá en un vaso de vidrio, el cual, lleno de agua, se meterá dentro de la nieve (p. 87).

Llegamos al último capítulo, el VII, dedicado a "El tratado sobre el beber frío (1576)" de Françesc Micò: "Alivio de los sedientos, en el qual se trata la necesidad que tenemos de bever frío y refrescado con nieve, y las condiciones que para esto son menester, y quales cuerpos los pueden libremente soportar". Este extenso título resulta elocuente del punto de vista del doctor catalán, quien afirma "con gran determinación" –como bien señala Justo Hernández– que "son tantas las utilidades, y provechos que de bever fresco se adquieren, que es casi impossible, poderlas recoger, por ser infinitas" (p. 99).

En suma, Justo Hernández nos ofrece un libro que resulta de enorme valía para conocer los testimonios escritos por los doctores españoles del Renacimiento, que intervinieron en la polémica del beber frío, y para apreciar, por cuenta propia, el cambio en la estimación médica de esta práctica; un libro

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

que, además, tiene el mérito de estar cuidado hasta en los más pequeños detalles: baste referir, como muestra de ello, la cita incluida en el colofón, y que sin duda ilustra la esencia misma del libro: "Debe lucharse con todo el razonamiento contra quien, suprimiendo la ciencia, el pensamiento y el intelecto, pretende afirmar algo, sea como fuere" (Platón, *Sofista*, 249 c).

AMALIA LEJAVITZER
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Tenorio Trillo, Mauricio, *Historia y Celebración*, 2009, México, Tusquets, 249 p.

RECEPCIÓN: 26 de enero de 2010.
ACEPTACIÓN: 18 de febrero de 2010.

Me invadió una profunda sensación de hastío cuando encontré un libro más que reflexionaba sobre México y sus centenarios. Recordé, entonces, las incontables páginas que ya había revisado y deseé, con todo mi corazón, que el autor hablara de lo que no se había dicho. Porque en las vísperas de los centenarios, de los héroes patrios se había escrito todo y más: desde las ortodoxísimas novelas históricas de Pedro Ángel Palou –*Morelos*, *Zapata*– hasta los exabruptos sexuales de los próceres de la nación, contados con el detalle del que sólo es capaz Francisco Martín Moreno –*Arrebatos Carnales*–. También estaban los libros oportunistas, maquilados a vapor con tal de sacar tajada. Todos ellos, desde su trinchera, habían revelado los secretos de la magia de historia patria… nos habían dado la fórmula y con ello, el inevitable aburrimiento que acompaña a lo sobre-conocido. Los lectores mexicanos ya nos habíamos cansado de la interminable colección de obras que vitorean los centenarios y que no abandonan los sabidísimos guiones tradicionales; en su lugar, hubiéramos preferido que alguien nos hablara de los claroscuros de la nación: repensar para crear.

Así, comencé a leer *Historia y Celebración:* un poco por obligación –el autor es un entrañable amigo–; un poco por necesidad –escuchar la voz de uno de los historiadores más *chic* de nuestros tiempos–; un poco por la generosa reseña que hizo Bruno H. Piché en *Letras Libres*.

Y sin mayor encanto, me embarqué en la lectura; mi sorpresa no podía ser mayor cuando al finalizar la segunda página el autor abría su juego: *Cualquier método es ante todo vivir y leer: lecturas filtradas por viven-*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cias, vida vivida con lecturas. Y así, sin más, en menos de 350 palabras supe que estaba frente a un texto de historia que no se enredaría en el morboso recuento de los hechos, sino que desde el pasado buscaría proyectar el nuevo modelo de nación mexicana. La ácida pluma de Tenorio Trillo prometía burlarse de la historia, hablar de los anti-héroes y romper con la parafernalia académica para ceder paso a la reflexión historiográfica crítica: que los festejos de los centenarios del 2010 sean, sobretodo, la ruta que inicie el 2011. Pero para ello, y esta es la parte menos grata de la argumentación, el autor insistía en que es necesario olvidar el tradicional concepto de frontera y aceptar, por incómodo que sea, que la historia mexicana y la americana se escriben con la misma tinta. No en vano el caso mexicano es el ejemplo paradigmático de la noción de frontera porosa propuesto por de Giddens o Bauman: dejar atrás nociones como "gringo", "chicano" o "beaner", así como la incomodidad de los muros, y admitir que la relación entre las dos naciones no sólo es de vecindad económica, sino culturalmente simbiótica. La idea es elemental pero, por irónico que sea, no abundan los estudios en filosofía o en humanidades que señalen la interdependencia de los sistemas. Todavía hoy, la esquizofrénica aristocracia mexicana mantiene la idílica visión de la superioridad de la vida y la cultura europea, cuando su lenguaje y su imaginario son descaradamente norteamericanos. La división a rajatabla entre "sajón" y "latino", parafraseando a Tenorio Trillo, es la última versión de un desenraizado árbol de Porfirio: un concepto sobre-disectado que en poco contribuye al desarrollo cultural.

Sólo un autor de reconocido abolengo intelectual podría aventurar dicho itinerario. Porque a Mauricio Tenorio le sobra el pedigrí académico: es doctor en Historia por la Universidad de Stanford y Profesor de la Universidad de Chicago; en México ha sido profesor del ITAM y del CIDE. Éstas son sólo algunas de las muchas florituras que adornan su abultada hoja de vida.

El libro está dividido en cinco secciones: *De la Historia*, *Del Celebrar*, *De la Historia Patria*, *De "México" y sus hacedores* y, finalmente, *Del más allá al más acá*. Quisiera detenerme en la primera, en la tercera y en la última sección.

De la Historia es un apartado especialmente polémico; los lectores ortodoxos pueden sentirse un poco traicionados por la irreverencia con la que el autor habla de su labor y de sus alcances. Se trata de

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

un compendio de las leyes de la historia creadas con toda la burla del oficio, de las líneas y de los historiadores mismos. Es un agudo ejercicio de autocrítica en el que Tenorio Trillo no duda en hablar de *la ley Benetton o ley multikulti de la historia*, *la ley universal de la injusticia de la historia* o *la ley general de la cinemática del perjurio.* Así, en 28 reglas, el autor nos muestra un poco de su penetrante ironía, de su estructurado sentido del desapego y de una aguda capacidad crítica.

Quisiera reparar en la ley XXV, de la naturaleza cronológica de la perversidad que anuncia: En la historia, al final siempre ganan los malos o lo malo; si los ganadores aparecen como buenos es porque no han ganado del todo, y si son malos los perdedores es porque ya habían ganado antes. Lo que lleva a concluir que la maldad en la historia es una cuestión de tiempo. Nada más cierto. Los años hacen que las valencias se acoplen a los tiempos. Los hechos son tan escurridizos como sus aventuradas valoraciones; por eso, hablar de los anti-héroes mexicanos se vuelve un imperativo, pues sólo a través de su mirada y de sus pasiones será posible reconstruir –en parte– la violencia que hemos denominado historia patria. La Historia deja de ser canon para volverse, entonces, el ácido que disuelve las certezas y que da origen a las reconsideraciones. Esto es especialmente necesario en el recuento del caso mexicano, que tiene un andamiaje maniqueo difícil de cimbrar: los indios son buenos salvajes al modo rousseauniano; los pobres son víctimas de la avaricia de la Iglesia –que siempre es mala–; la oligarquía es extranjera y perversa. Parafraseando al expresidente Salinas: historia ficción. Porque ni todos los indios son buenos y pobres –como ha demostrado Emilio Kouri en su libro *A Pueblo Divided: Business, Property, and Community in Papantla*–, ni la Iglesia ha sido opresora –como ha señalado Manuel Olimón en *Paz a medias: el "modus vivendi" entre la iglesia y el estado y su crisis (1929-1931)*–. Éstos y otros estudios se han colado, poco a poco y de puntillas, en los anaqueles de las bibliotecas, pero aún falta para que sean completamente asimilados.

Si algo nos pueden dejar estos festejos es la dinamicidad de los hechos, de las elucidaciones y de los personajes del pasado; un afán reinterpretativo que mantenga viva la crítica de la nación.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

De la Historia Patria

Me parece que el corazón del libro es la estrecha relación entre la historia norteamericana y la mexicana, que insisten en permanecer paralelas cuando, en realidad, se intersectan constantemente: *Millones de mexicanos mantienen fidelidad a los presupuestos históricos culturales de la nación, pero viven bajo las reglas del Estado estadounidense. Algo ha pasado, hoy por hoy la nación es un sentimiento más fuerte que el Estado y derecho en México*.[1] Este mismo fenómeno se replica en todas las clases sociales; lo mismo un *junior* de los barrios perfumados de la ciudad, un intelectual "progre" y de avanzada, que un jornalero de Tabasco entienden a México como su patria pero se rigen, en mayor o en menor grado, por la experiencia arrolladora de la cotidianeidad norteamericana. Más allá de la lengua, el sistema de creencias del *American Way of Life* se ha incardinado en los modelos y las estructuras de nuestro país. ¿Bueno? ¿Malo? ¿Perverso? Imposible de decir, pero es un hecho que no podremos obviar más. Hoy, México es más gringo que guadalupano.

Pero si este acontecimiento es difícil de aceptar para un mexicano, lo es aún más para los norteamericanos. La vieja idea de que "el que domina no necesita", una especie de machismo político, ha permitido que los norteamericanos acepten su influencia en el mundo "latino" pero no al revés. Cuando, aunque no lo reconozcan, dependen política, económica e intelectualmente de su vecino del sur. Los límites territoriales que mantienen la *pax americana* están flanqueados por el pueblo mexicano; somos un gran cliente comercial y un buen proveedor de petróleo o de mano de obra; pero también de inteligencias: gran parte de los profesores extranjeros que enseñan en las universidades norteamericanas son mexicanos –cifra solamente superada por los profesores hindúes.

El futuro puede espantarnos e invitarnos a ver más allá del juego de Tom y Jerry y a empezar a visualizar la casa y a pensar, cómo, más o menos pacíficamente, podemos habitarla con una nueva historia común, nuevas instituciones que garanticen la convivencia cual ya es, esto es, conjunta. El futuro lo grita: no hay dos historias ni dos futuros.[2] Así el asunto: o nos reconciliamos con esta interdependencia –que no codependencia– o nos conformamos con una caricatura sensiblera de patriotismo e identidad.

[1] Tenorio Trillo, Mauricio, *Historia y Celebración*, 2009, México, Tusquets, p. 50.
[2] *Idem.*, p. 73.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Otro elemento fundamental es la revaloración de los anti-héroes que nos dieron patria y libertad. El enmarañado de pasiones que es la historia nacional necesita oxigenarse para ver con claridad que la historiografía inmaculada le hace un flaco favor a la verdad. Así, sostiene el autor que: *Lo que Hidalgo (con el estandarte guadalupano) fue a la posibilidad de nación, Iturbide fue a la posibilidad del Estado*.[3] Todo héroe es cierto anti-héroe y viceversa; la patria se cuenta mediante sus filias pero se comprende abordando sus fobias.

Del más allá al más acá

Sobre dicho escenario, ¿cuáles son las perspectivas? Reescribir la historia del continente americano como se ha reescrito la historia del continente europeo –con burla e ironía–: los mexicanos, asumiendo las pérdidas, pero superando la cultura de la derrota; los norteamericanos, dejando atrás los prejuicios de raza y con una nueva visión de desigualdad social; ambos, empeñados en aceptar a Norteamérica como un lugar de coexistencia humana: escribir historia para estar en lugar de para ser.

Así, un libro a propósito de los centenarios de México se vuelve, intrínsecamente, en un plan de revisión histórica proyectado hacia un nuevo modelo de política continental.

Historia y Celebración es un texto que debe leerse; no es, obviamente, una lectura cómoda ni simple; la colección de ensayos presuponen cierta familiaridad con el problema –aunque el autor sostenga que éste es un libro de divulgación–. Tiene, en cambio, una peculiaridad estilística que merece ser notada: el texto cabalga entre dos lenguajes y nos deja un sabor de boca que recuerda al México de principios de siglo XX, sancochado con la vertiginosidad de un miembro de la *net generation*. Así, el libro habla de historia pero exuda futuro; lo viejo y lo nuevo se confunden tanto en los problemas, cuanto más en la pluma que los narra.

Cuando bromeo con Mauricio Tenorio Trillo le digo que no es mexicano porque no tiene ni credencial del IFE ni CURP. Pero cuando lo leo

[3] *Idem.*, p. 140.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

me doy cuenta de que entiende a México y a Estados Unidos como pocos. Porque quien sostenga que el libro explica a México desde Estados Unidos de Norteamérica, y por ello es una vision parcial, dejó pasar la tesis fundamental no sólo de Mauricio Tenorio sino de otros intelectuales contemporáneos que han visto el sinsentido de delimitar la influencia y el tránsito cultural por circunstancias geográficas. Así, Antonio Saborit o Jean Meyer se han abocado, junto con Tenorio, a recomprender la historia de Norteamérica.

La perspectiva de *Historia y Celebración* nos presenta una mirada desapegada de alguien que no sólo conoce, sino que sabe México; con dicha comprensión, nos propone reconocer que las notas de la vida nacional de ambos países –desde hace mucho más tiempo del que sospechamos– se tocan a cuatro manos… No podría estar más de acuerdo.

VALERIA LÓPEZ VELA
Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México