

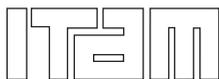
# E S T U D I O S

---

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

## 105

VERANO 2013



DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

**RECTOR**

Arturo Fernández

**VICERRECTOR**

Alejandro Hernández

**DIRECTOR DE LA DIVISIÓN ACADÉMICA DE  
ESTUDIOS GENERALES Y ESTUDIOS INTERNACIONALES**

José Ramón Benito

**JEFE DEL DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES**

Carlos Mc Cadden

# ESTUDIOS

---

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

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

105

VERANO 2013

## DIRECTOR

Mauricio López Noriega

## SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Alfredo Villafranca

## ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN

Patricio Sepúlveda y Luz María Silva

## COMITÉ EDITORIAL

### Departamento Académico de Estudios Generales

Margarita Aguilera, José Barba, Luz Chapa, Pedro Cobo, 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,  
Natalia Saltalamacchia, Stéphan Sberro, Jesús Velasco

### Departamento Académico de Lenguas

Claudia Albarrán, Antonio Canizales, Rodrigo Cortez,  
Rosa Margarita Galán, Nora Pasternac, Marcela Rabadán

*ESTUDIOS • filosofía • historia • letras*

aparece en primavera, verano, otoño e invierno, y está incluida en:

- Latindex: Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.
- EBSCO.
- in4mex.

**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

Diseño Editorial: Yanet Viridiana Morales García (ITAM)

Distribución: Carmen Graciela Roldán (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 prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

## ÍNDICE

### TEXTOS

MAPAS DEL OTRO MUNDO. PANORÁMICA SOBRE LOS TEXTOS ÓRFICOS <i>Javier Martínez Villarroya</i>	7
JOSÉ N. ROVIROSA: ESCRITOS CIENTÍFICOS SOBRE RECURSOS NATURALES, 1880-1900 <i>Rodrigo A. Vega</i>	35
LA “NOCHE MEXICANA” COMO PARTE DE LOS FESTEJOS DE CELEBRACIÓN DE LA INDEPENDENCIA DE 1921 <i>María de las Nieves Rodríguez</i>	57

### SECCIÓN ESPECIAL

MANUEL GÓMEZ MORÍN Y LA EDUCACIÓN: SU VISIÓN DE LA UNIVERSIDAD <i>José Manuel Orozco</i>	73
--	----

### DOSSIER

#### Homenaje a Reynaldo Sordo Cedeño

ALGUNAS CORRECCIONES A LA HISTORIA DEL SIGLO XIX <i>Josefina Zoraida Vázquez</i>	107
LA FACULTAD ECONÓMICO-COACTIVA, 1837-1899 <i>Andrés Lira</i>	121
¿CLÉRIGOS PROTAGONISTAS DEL LIBERALISMO? <i>Brian Connaughton</i>	135

<b>DIÁLOGO DE POETAS</b> <i>Eduardo Contreras Soto</i>	151
<b>CREACIÓN</b>	
ICNOCUÍCATL <i>Gerardo Piña</i>	171
<b>NOTAS</b>	
AMÉRY FREUD: REFLEXIONES SOBRE LA CONCIENCIA DE CULPA <i>Carlos Alfonso Garduño</i>	179
EN TORNADO AL CONFLICTO ENTRE DERECHOS <i>Natalia Villalpando Páez</i>	191
“Y LA VIDA SE HIZO CONCEPTO”. HEGEL Y EL FINAL DE LA METAFÍSICA <i>Carlos Gutiérrez Lozano</i>	197
<b>RESEÑAS</b>	
ZYGMUNT BAUMAN, <i>Los retos de la educación en la modernidad líquida;</i> <i>Archipiélago de excepciones,</i> <i>Jaime Ruiz de Santiago</i>	211
UMBERTO ECO, <i>Costruire il nemico,</i> <i>Roberto Zocco</i>	219
JAVIER SICILIA, <i>El fondo de la noche,</i> <i>Fernando Caloca Ayala</i>	223

# MAPAS DEL OTRO MUNDO. PANORÁMICA SOBRE LOS TEXTOS ÓRFICOS

---

*Javier Martínez Villarroya\**

RESUMEN: A pesar de que muchas veces hemos oído hablar sobre orfismo, una pátina de confusión empaña nuestros conocimientos. Parte de ese desconcierto es inevitable: para adentrarse en el misterio, no hay camino (no hay método). Sin embargo, ¿es posible encontrar un bastón que nos ayude a caminar en la noche oscura del mito? Aquí, presentamos una somera y rigurosa introducción al orfismo y un par de hipótesis: el alma lograba escapar de la cadena de las reencarnaciones por el *décalage* que órficos y pitagóricos veían en las razones musicales, astronómicas y matemáticas; su destino final era su origen: la vasija de las almas o pensamiento cósmico.



ABSTRACT: Although we may have heard of Orphism, however confusion obscures our understanding of it. Most of it is unavoidable since there is no established path or method to explore the mystery. Yet, is it possible to find a cane to aid us walking through the dark night of the myth? In this article, a brief yet rigorous introduction to Orphism will be presented along with a couple of conjectures namely, that the soul was able to escape from the chain of reincarnations by means of *décalage* which Orphics and Pythagoreans attributed to musical, astronomical, and mathematical proportions. Its final destination was its origin: the jar of souls or cosmic thought.

PALABRAS CLAVE: Textos órficos, transmigración de las almas, origen del mundo, viaje al más allá, mitología griega.

KEY WORDS: Orphic texts, transmigration of souls, the world's origin, journey to the underworld, Greek mythology.

RECEPCIÓN: 14 de febrero de 2013.

APROBACIÓN: 1° de marzo de 2013.

\*Departamento Académico de Lenguas, ITAM.

©ITAM Derechos Reservados.

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

# MAPAS DEL OTRO MUNDO. PANORÁMICA SOBRE LOS TEXTOS ÓRFICOS

## ¿Quién fue Orfeo?

Preguntarnos por la figura de Orfeo es, sin lugar a dudas, legítimo; tratar de responder en tan pocas páginas es, como mínimo, una locura. El personaje aparece por doquier en la literatura y música occidentales y, sin embargo, poco sabemos de su origen. Nos remite a un personaje que desborda la figura apolínea en la que se le encasilló durante el medievo y la época moderna: aquella que ha predominado en óperas y cuadros. Orfeo fue algo más que el paradigma de la armonía, el orden y la belleza. Del mismo modo que no es posible entender Grecia sin percatarnos de la etimología compartida por el orden (*cosmos*) y la belleza (de donde viene *cosmético*), o por la compartida por lo natural y lo esencial (ambos conceptos designados con la palabra *phýsis*),<sup>1</sup> no es posible entender la figura de Orfeo sin recuperar su origen oscuro, instintivo, visceral y chamánico. En este sentido, desde hace algunos años, existe una nueva disciplina llamada *Tracología* que estudia la figura de Orfeo desde una nueva óptica: valora su origen tracio y sus características dionisiacas.

Orfeo fue miembro de la expedición de los argonautas, contemporáneo de Hércules, Jasón, Cástor, etc., con quienes navegó más allá de las Simplégades –las Piedras Entrechocantes– en busca del vello cino

<sup>1</sup> M. Heidegger, “On the essence and concept of *phýsis* in Aristotle’s *Physics B*, 1”, en Heidegger, *Pathmarks*, 1998, Cambridge and New York, Cambridge University Press, pp. 183-230.

JAVIER MARTÍNEZ VILLARROYA

de oro. En la aventura, Orfeo fue providencial: su ritmo era el que seguían los remeros y su canto logró derrotar al de las sirenas. La nave Argos alcanzó la lejana Cólquida y Jasón consiguió el vellocino de oro. Desde el descubrimiento de la civilización micénica por Schliemann (a finales del siglo XIX), se considera que la guerra de Troya acaeció hacia el 1200 a. C. Consecuentemente, si los héroes de la nave Argos tienen su origen en personajes reales, éstos debieron existir un poco antes de esta fecha: según las fuentes clásicas, Hércules fue una generación anterior a Agamenón. Así pues, si existió un personaje “real” que inspiró el mito de Orfeo, podría haber existido en el siglo XIII a. C.

El canto de Orfeo fue proverbial. No sólo derrotó a las sirenas en el Mediterráneo oriental, sino que también amansó fieras e incluso movió árboles y rocas. En realidad, Orfeo fue un “maestro de verdad”:<sup>2</sup> su canto, su palabra, “instauraba realidad”.<sup>3</sup> ¿Qué significa esto? La palabra griega que traducimos por verdad (ἀλήθεια, de la cual proviene el nombre propio “Alicia”), está compuesta por el prefijo privativo “a” (el mismo de “a-simétrico” o “a-normal”), un lexema perteneciente al campo del olvido (*leth*, de donde derivan *lutháno* –hacer olvidar– y *Lete* –río del inframundo cuya agua hacía olvidar–) y una desinencia verbal que marca participio de presente (en español inexistente como forma verbal, pero existente como nombre: *estudiante*, *amante*, “*comiente*”).<sup>4</sup> Por lo dicho, en la Grecia micénica lo verdadero no era algo claro, fácilmente reconocible y opuesto a lo falso. Por el contrario, lo verdadero era algo que se arrancaba de las garras del olvido.<sup>5</sup> Así pues, en Grecia la verdad era *desvelamiento*, y la mentira, un “pliegue” de la verdad.<sup>6</sup> La prehistoria de la palabra verdad nos hunde en un sistema de pensamiento que en la Grecia clásica ya casi había

<sup>2</sup> M. Detienne, *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, 1986, Madrid, Taurus.

<sup>3</sup> Utilizando la terminología de los lingüistas, diríamos que muchos de los enunciados que en boca de personas ordinarias son “representativos”, en boca de un chamán (como es el caso de Orfeo) son “realizativos”.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *El Ser y El Tiempo*, 1973, Madrid, FCE.

<sup>5</sup> Durand afirma que la luz es siempre arrancándose de las tinieblas, mientras que las tinieblas no necesitan de la luz para existir (cfr. G. Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, 2004, México, FCE).

<sup>6</sup> En palabras de Detienne, “La negatividad no queda aislada, colocada aparte del Ser; constituye un pliegue de la ‘verdad’” (*op. cit.*, p. 59).

desaparecido: el del adivino, el poeta y el rey justo. Según M. Parry, las sociedades orales como la micénica se caracterizan por no tender a reconstruir el pasado desde una temporalidad lineal. Por el contrario, en ellas el poeta descifra lo invisible: “lo que es, lo que será y lo que fue”. La palabra cantada es eficaz porque instituye por virtud propia un mundo simbólico religioso que es lo real mismo.<sup>7</sup> Mientras que en la época clásica el poeta se encarga simplemente de devolverle la imagen a la aristocracia, en la sociedad micénica tiene una función litúrgica sacra: reordenar el mundo. Desde esta perspectiva, Orfeo es el chamán por antonomasia.<sup>8</sup>

Su condición de maestro de verdad es imprescindible para entender el papel que se le atribuyó en la época clásica. Por un lado, se decía que había logrado alcanzar los infiernos y describir lo que allí vio. Por otro, tras su muerte, su cabeza se dedicó a profetizar el futuro. En ambos casos, su palabra prefigura la realidad porque “la palabra oracular no es el reflejo de un acontecimiento preformado, es uno de los elementos de su realización”.<sup>9</sup> En este texto, nos interesa destacar el primero de estos dos capítulos: su descenso al inframundo.

“Pues si los hados niegan el permiso a mi esposa, tengo la certeza de que no quiero volver: gozaos con la muerte de los dos”. Mientras él decía tales cosas y tañía las cuerdas que acompañaban su canto, las almas sin sangre lloraban; y Tántalo no trató de alcanzar la huidiza agua, y la rueda de Ixión se quedó parada, y las aves no desgarraron el hígado, y las Bélides desatendieron sus vasijas, y te sentaste en tu roca, Sísifo. Se dice que entonces por primera vez las mejillas de las Euménides, doblegadas por el canto, se humedecieron de lágrimas, y ni la real esposa ni el que gobierna las profundidades son capaces de decir que no al que suplica y llaman a Eurídice. Estaba ella entre las sombras recientes y avanzó con un paso lento a causa de la herida. El rodeo Orfeo acogió a ésta a la vez

<sup>7</sup> *Ibid*, p. 32.

<sup>8</sup> J. Martínez Villarroya, “El árbol y el alma en Platón. Latencias chamánicas en la filosofía griega”, en L. Romero (coord.), *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, 2011, Puebla, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 259-81.

<sup>9</sup> Detienne, *op. cit*, p. 59.

JAVIER MARTÍNEZ VILLARROYA

que la condición de no llevar atrás sus ojos hasta salir de los valles del Averno; o habría de quedar sin valor el don.<sup>10</sup>

El final de la historia es conocido por todos: Orfeo no resiste la tentación y se da la vuelta para ver a su amante. En ese preciso momento, Eurídice retorna a las simas del Tártaro, Orfeo la pierde definitivamente y las puertas del Hades, el infierno que algunos griegos describieron como “lo que no tiene forma”, se le cierran hasta el momento de su propia muerte.

### ¿Qué escribió Orfeo?

El alfabeto griego se desarrolló hacia el siglo IX a. C., a partir del sistema consonántico de escritura de los fenicios. Como es sabido, la gran aportación de los griegos fue dotar de signos a los sonidos vocálicos. Si Orfeo fue un personaje “real”, por lo dicho, habría vivido en el siglo XIII a. C. y, consecuentemente, no podría haber escrito con el alfabeto griego; lo habría hecho con el lineal B, el sistema de escritura de la época micénica. Sin embargo, de esa época no se conservan más que algunos escritos administrativos.

12

La tradición órfica contaba que tanto textos griegos como romanos fueron escritos por el mismísimo Orfeo. Por supuesto, esto es “realmente” imposible porque dichos textos se escribieron en un período que abarca más de mil años. Sin embargo, lo que sí pudo hacer Orfeo fue inspirarlos o cantarlos por primera vez (en este segundo caso, la tradición oral, de generación en generación, los habría transmitido hasta su petrificación en papel).

Precisamente por la heterogeneidad de sus escritos, el “orfismo” es multiforme y variopinto, tanto en sus doctrinas como en sus apariciones en el espacio y el tiempo. Por lo dicho, la comunidad científica prefiere hablar de “textos órficos” en lugar de “orfismo”, y define tales escritos simplemente como aquellos que la tradición atribuye a

<sup>10</sup>Ovidio, *Metamorfosis*, libro X, 38-53 (1995/2009, Madrid, Cátedra, trad. de C. Álvarez y R. M. Iglesias).

Orfeo. Tal explicación, no obstante, amontona en un mismo saco textos dispares.

### Causa de la heterogeneidad de las fuentes órficas

Territorial	Los escritos órficos (muchos de ellos encontrados en contextos arqueológicos) se han encontrado en lugares muy alejados (en la actual Ucrania, en el sur de Italia, en la península balcánica, etc.).
Temporal	Los textos órficos pertenecen a épocas muy diferentes: Píndaro y Esquilo transmiten algunos fragmentos ya en el siglo VI a. C.; del siglo V a. C. serían los transmitidos por Aristóteles un siglo después y las partes más antiguas del <i>Papiro Derveni</i> ; mil años después, todavía se originan textos que se atribuyen a Orfeo. Si aceptamos que Orfeo vivió en el siglo XIII a. C. y que algunas prácticas órficas se extendieron hasta la actualidad a través del cristianismo, el límite temporal de su pensamiento abarca, por lo tanto, prácticamente toda la historia de Occidente.
Temática	Los textos tratan sobre astrología, cosmogonía, escatología, viajes épicos, fórmulas mágicas, etc.
Material	El soporte en que están escritos los textos es muy diverso: a. <i>Pergamino</i> (los textos transmitidos por la tradición antigua, medieval y renacentista de copistas –los fragmentos órficos transmitidos por Aristófanes, Platón, Aristóteles, etc.–) b. <i>Oro</i> (laminillas de Hiponio, Petelia, Entella, etc.) c. <i>Hueso</i> (huesos inscritos de Olbia Póntica) d. <i>Papiro</i> ( <i>Papiro de Derveni</i> ).

Por lo mencionado, y aunque se sigan encontrando rasgos comunes en los diversos textos, últimamente nadie en la comunidad científica defiende una “identidad órfica” análoga a la que pudieron tener otros movimientos de la antigua Grecia mucho más homogéneos, como por ejemplo, el epicureísmo.

### ¿Desde dónde estudiamos a los órficos?

Para responder a la pregunta de quiénes fueron los órficos, primero es necesario aclarar desde dónde lo hacemos.<sup>11</sup> Durante el siglo XIX, los

<sup>11</sup>Nos basamos principalmente en A. Bernabé, “Tendencias recientes en el estudio del orfismo”, *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, 1995, núm. 0, pp. 23-32; y M. A. Santamaría Álvarez, “Orfeo y el orfismo. Actualización bibliográfica”, *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, 2006,

JAVIER MARTÍNEZ VILLARROYA

estudiosos del mundo griego se enzarzaron en una polémica importante: ¿existió en la antigua *Hélade* una religión “superior” a la “simple” de los poemas homéricos?; y, en consecuencia, ¿la creencia en la inmortalidad del alma en Grecia es anterior a Platón? Entonces, la figura de Orfeo dejó de ser monopolio de la ópera y se convirtió en el centro de la polémica. ¿Fue Orfeo el profeta de una religión, paralela en el tiempo a la homérica que, sin embargo, defendía creencias que encontramos luego en el cristianismo?

Los trabajos sobre orfismo más importantes del siglo XIX son los de Creuzer, Hermann, Lobeck, Bachofen, Nietzsche, Rohde, Dieterich, Harrison, Diels y Rohde. Analizando sus escritos, Burkert concluye que la literatura en torno a Orfeo fue un vaivén entre dos tendencias: una “racionalista” y otra “mística”.<sup>12</sup> Creuzer, Kern, Bachofen, Nietzsche y Rohde son, probablemente, los representantes más importantes de la segunda.<sup>13</sup> Ya no interpretan el orfismo, a diferencia de lo que se acostumbraba, como una religión “superior”, apolínea, racional y luminosa; por el contrario, recuperan su sentido más visceral, telúrico y demoníaco. A partir de los años treinta, hubo una reacción contra esta tendencia. La encabezó Willamowitz, quien no aceptaba el enfoque de Kern, editor de referencia entonces (y todavía hoy) de los textos órficos. Entre los estudiosos de esta línea crítica destacan Linforth, Dodds, Zuntz y Moulinier. Desde los años cincuenta a los ochenta del siglo XX, las posiciones hipercríticas fueron las dominantes, pero a partir de entonces ha ido ganando fuerza una posición intermedia entre las tendencias “mística” y “racionalista” y, por ello, se han recuperado trabajos clarividentes como los de Guthrie o Nilsson.

Ambas modas historiográficas son hijas de su tiempo. La tendencia mística, que dura hasta los años treinta del siglo XX, debe entenderse como manifestación tardía del romanticismo y se caracteriza por

núm. 8, pp. 225-64. Anteriormente Bernabé había ya tratado el tema: A. Bernabé, “La poesía órfica: un capítulo reencontrado de la literatura órfica”, *Tempus*, 1992, núm. 0, pp. 5-41.

<sup>12</sup>W. Burkert, *De Homero a los Magos, la tradición oriental en la cultura griega*, 2002, Barcelona, El Acanalado.

<sup>13</sup>Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, 1973, Madrid, Alianza; J.J. Bachofen, *Mitología arcaica y derecho materno*, 1998, Barcelona, ed. Anthropos; Rodhe, *Psyché, la idea del alma entre los griegos*, 2006, México, FCE.

combinar lo apolíneo de Orfeo con la autenticidad romántica de Dioniso, el dios regente en lugar de Zeus según los órficos. Por el otro lado, las posturas hipercríticas deben entenderse en conexión con el marxismo imperante en la mayoría de las universidades europeas desde los años treinta del siglo XX. Tal paradigma se alarga hasta los ochenta como consecuencia del proceso de “desencantamiento” derivado de la Segunda guerra mundial, que es una réplica contra la propuesta unidireccional de mitificación del mundo del nacionalsocialismo. En el orfismo, esta tendencia se manifiesta en tesis que retrasan las dataciones de los documentos y minimizan su importancia y extensión.

A diferencia de otras corrientes de la Antigüedad, cuyo *corpus* conservado se debe casi exclusivamente a la tradición copista, el orfismo posee un importante acervo de naturaleza arqueológica. Por lo mismo, su estudio no sólo ha dependido de las tendencias historiográficas del momento: algunos descubrimientos, como el del *Papiro Derveni* y el de las láminas inscritas en hueso de Olbia Póntica, obligaron a replantear hipótesis hasta entonces tomadas como ciertas. En otras palabras: revolucionaron los estudios sobre orfismo. Tales descubrimientos han hecho que emerjan incluso nuevas disciplinas, como la llamada “Tracología” (especialmente importante en Bulgaria) y que se dedica a estudiar el orfismo desde sus raíces tracias.

En la actualidad, los estudiosos más destacados pertenecen, de un modo u otro, a alguna de estas tres tendencias. Luc Brisson, canadiense afincado en Francia, sigue la tradición clásica anterior al descubrimiento de Derveni; retarda notablemente el orfismo e interpreta gran parte de los textos como si se derivasen del culto a Mitra, que se extendió por el Mediterráneo sobre todo a partir del siglo I d. C. Así, por ejemplo, considera que la figura de “El Tiempo” de las *Rapsodias* es deudora de la de Mitra y que, por lo tanto, tan importante dios en el panteón órfico no pudo existir hasta antes del imperio romano. Asimismo, enfatiza la importancia del neoplatonismo en la composición de gran parte de los textos órficos. Por el contrario, Burkert y, sobre todo, West envejecen el orfismo y lo consideran una tradición más o menos estable desde mucho antes. Fundamentan su hipótesis recurriendo, además de a la filología, a la historia: durante el periodo orientali-

JAVIER MARTÍNEZ VILLARROYA

zante (finales del siglo VIII a. C. y el siglo VII a. C.), no sólo la cerámica griega introdujo elementos próximo-orientales (especialmente fenicios); también la arquitectura, la filosofía y la religión hicieron lo propio. West, sin embargo, da un paso más allá y postula un importante sustrato oriental en el imaginario griego, muy anterior al fenicio y, consecuentemente, promueve el estudio de los mitos griegos en relación con los indios, iranios, hititas, hurritas y babilonios. En este sentido, encuentra los precedentes de la castración de Uranos por Cronos en Oriente. Entre ambas perspectivas de estudio del orfismo se encuentra la de Alberto Bernabé y sus colaboradores: aferrándose principalmente a los textos (a diferencia de West, cuya visión de la historia recurre en mayor medida a la arqueología), aceptan influencias orientales y cierto movimiento más o menos homogéneo que podría denominarse orfismo en etapas tempranas del mundo griego.

Además de estas posturas, que son las principales en el estudio del orfismo, existen otras enfocadas en la historia antigua en general, que son notablemente más radicales que las aceptadas por la filología. Ésta, porque tiende a ceñirse a los textos e infravalorar otros registros arqueológicos, es más lenta en sus cambios de paradigma que su ciencia hermana la historia. En este sentido, es importante destacar los estudios de Martin Bernal por la repercusión que han tenido.<sup>14</sup> Su hipótesis fundamental es que la historiografía clásica ha menospreciado sistemáticamente el sustrato semítico y africano de la cultura griega. Para él, la razón es clara: el paradigma ario predominante en Europa desde el siglo XVII hasta la Segunda guerra mundial buscaba los orígenes de la cultura occidental en “lo indoeuropeo”; cualquier otra veta de investigación se obviaba. El racismo (consciente o inconsciente), extendido principalmente en Gran Bretaña y Alemania, hacía impensable que la civilización occidental derivase de la de los negros o judíos. En consecuencia, Bernal invita a repensar la historia contemplando hipótesis de trabajo hasta ahora inexploradas. Por ejemplo, para él, el Egipto faraónico tuvo su origen en el Alto Egipto, el Egipto negro, el de Sudán, y no en Mesopotamia. Del mismo modo, indica la necesidad

16

<sup>14</sup>M. Bernal, *Atenea negra. Las raíces afroasiática de la civilización clásica*, 1993, Barcelona, Crítica.

de estudiar seriamente y a conciencia las relaciones entre los mitos africanos, los próximo-orientales y los griegos. Según Bernal, un 20-25% del léxico griego (fundamentalmente topónimos y nombres de dioses) es egipcio. Los préstamos se debieron de dar entre el 2100 y el 1100 a.C. En tal caso, debe contemplarse también un posible origen egipcio para el orfismo (habría indicios para hacerlo: en Egipto se creía en la inmortalidad del alma; tanto Dioniso como Osiris fueron descuartizados; ambos dioses eran honrados en cultos místéricos; un amplio número de testimonios afirman que Orfeo importó los misterios desde Egipto —especialmente importantes son los transmitidos por Diodoro Sículo).<sup>15</sup>

A pesar de las diferencias entre escuelas, Bernabé identifica ciertos puntos en los que coinciden la mayoría de investigadores:<sup>16</sup>

- 1) La mayoría de trabajos se centra en temas concretos; hay muy pocas obras que den una panorámica global.
- 2) Se incide más en lo literario que en lo religioso; los que se centraron en el aspecto religioso lo hicieron hace mucho: Nilsson (1935), Guthrie (1935), Prümm (1956) y Bianchi (1957).
- 3) Se valoran y aceptan como verídicos los fragmentos transmitidos por autores como Damascio, Proclo o Platón.
- 4) A pesar del carácter multiforme y a menudo impreciso de su pensamiento, y de la diversidad de variantes según la época y el lugar, es posible identificar algunas creencias generales.

17

### ¿Quiénes fueron los órficos?

Ante la variedad de propuestas historiográficas, el mismo Bernabé da una útil definición de lo que es el orfismo:

Llamamos orfismo a un movimiento religioso, o mejor sería decir una forma peculiar de practicar la religión griega basada en los preceptos de

<sup>15</sup> San Cristóbal Jiménez, “La transmisión de ritos”, en A. Bernabé y F. Casadesús (coords.), *Orfeo y la tradición órfica*, 2008, Madrid, Akal, pp. 91-104.

<sup>16</sup> Aunque es más antiguo que otros estados de la cuestión (Bernabé, *op. cit.*, 1995), sus conclusiones continúan vigentes.

JAVIER MARTÍNEZ VILLARROYA

una amplia y variada literatura pseudepigráfica atribuida a Orfeo. Como es sabido (y en más de un autor, discutido), uno de sus rasgos más originales es una explicación del origen del hombre, en la que se incardina una serie de creencias sobre el alma. Se cuenta en las teogonías órficas que los Titanes, dioses primigenios y malvados, mataron y devoraron a Dioniso y por ello Zeus los fulminó. De sus cenizas se originaron los seres humanos, razón por la cual tenemos un doble componente: una parte malvada, díscola y violenta, que es la heredada de los titanes, y otra positiva, que procede de la parte de Dioniso ingerida por sus devoradores. Para los seguidores del Orfismo, el alma es inmortal, pero debe transmigrar y encarnarse en diversos cuerpos mortales en expiación del antiguo delito cometido por los Titanes. Para que el alma pueda escapar definitivamente del ciclo de las reencarnaciones y alcanzar una vida feliz en el otro mundo, debe someterse a determinadas prácticas, básicamente una iniciación, en que se alcanza una especie de éxtasis, una vida ascética en la que deben observarse ciertos tabúes rituales (no llevar vestidos de lana, no derramar sangre, no comer carne) y determinados conocimientos sobre el origen del mundo y el destino del alma para orientarse por el más allá.<sup>17</sup>

18 Cada uno de estos rasgos está apoyado en algún texto. Por ejemplo, su carácter misterioso queda patente en sentencias como las que siguen: “Cantaré para conocedores; cerrad las puertas, profanos. Hablaré a quienes es lícito, cerrad las puertas profanos”;<sup>18</sup> “Me dirijo a los sensatos que poseen un corazón limpio y obediente a los inmortales; a los necios la ley divina no les permite encontrar una ayuda inalterable”.<sup>19</sup> El orfismo comparte el carácter misterioso con el dionisismo, el pitagorismo, los misterios de Eleusis y los de Samotracia. Todos estos movimientos, de límites difusos entre sí, eran secretos, realizaban rituales escatológicos e iniciáticos, creían en el renacimiento del ser humano, etc. No se

<sup>17</sup>A. Bernabé, “Elementos orientales en el orfismo” en J.L. Cunchillos, J. M. Galán, J.A. Zamora, S. Villanueva de Azcona (eds.), *Actas del Congreso “El Mediterráneo en la Antigüedad: Oriente y Occidente”*, 1998, Sapanu. Publicaciones en Internet II.

<sup>18</sup>Fr. 1. Los fragmentos 3, 19, 58, 74, 101, 337, 378, etc., dicen más o menos lo mismo. En todo este artículo, si no se dice lo contrario, utilizamos la traducción y numeración de los fragmentos órficos de A. Bernabé, *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, 2003, Madrid, Akal.

<sup>19</sup>*Lapidario Órfico*, 5-7 (traducción de Opiano Calvo Delcán, *De la caza, De la pesca*. Anónimo, *Lapidario órfico*, 1990, Madrid, Gredos).

ha conservado ningún testimonio claro de lo que en tales ritos sucedía precisamente porque su divulgación era penada. A Esquilo, nacido en Eleusis, se le acusó (aunque luego se le absolvió) de haber revelado los misterios. En *Las Bacantes* de Eurípides, las ménades decapitan a Penteo por haberlas espiado en sus ritos exclusivos. Este tipo de muertes es constante en los ámbitos órfico-dionisiacos. El propio Orfeo fue desmembrado por las ménades, y Dioniso, el rey de los dioses, por los titanes.

Mas no tuvo (Dioniso) por mucho tiempo el trono de Zeus, sino que los Titanes, tras haberse untado con astuto yeso el engañoso óvalo del rostro, lo mataron, por causa de la ira de la diosa desalmada, la rencorosa Hera, con un cuchillo del Tártaro mientras observaba la imagen falsa del espejo que era su contrafigura.<sup>20</sup>

Hace tiempo que los teólogos han convertido el espejo en el símbolo de la capacidad del universo para llenarse con el intelecto. Por eso dicen que Hefesto fabricó un espejo para Dioniso y que cuando el dios se miró y vio su imagen emprendió la creación de todo lo particular.<sup>21</sup>

Los Titanes, tras haber desmembrado a Dioniso, se lo sirvieron a Apolo, su hermano, echándolo en una caldera y él la puso cerca del trípode.<sup>22</sup>

El desmembramiento ritual del rey es común en culturas de carácter chamánico. En el caso que nos concierne, hay diversos datos importantes: como mínimo desde el 500 a. C., los órficos de Olbia Póntica usaban espejos rituales;<sup>23</sup> al respecto, West defiende que poseer la imagen de alguien en un espejo equivale a tener a esta persona bajo tu poder,<sup>24</sup> y que los titanes probablemente eran manifestaciones de los ancestros,<sup>25</sup> además, según Detienne, el mito de los titanes puede tener un origen pseudoetimológico, dado que *titanos* en griego significa yeso y también cal viva; finalmente, Eliade menciona ceremonias de sociedades secre-

<sup>20</sup> Fr. 308.

<sup>21</sup> Fr. 309.

<sup>22</sup> Fr. 36.

<sup>23</sup> Bernabé, *op. cit.*, p. 188.

<sup>24</sup> M. L. West, *The orphic poems*, 1983, Oxford, Clarendon Press, p. 156.

<sup>25</sup> West, *ibid.*, p. 154.

JAVIER MARTÍNEZ VILLARROYA

tas de lugares lejanos a Grecia en las cuales los iniciados se pintaban el rostro y el cuerpo entero con ceniza para descender a los infiernos e, igualmente, sufrían palizas e incluso amputaciones.<sup>26</sup>

Por lo dicho, es más que legítimo sospechar que en Grecia hubo un culto chamánico que en la época clásica, al menos como reminiscencia, todavía pervivía. En el dionisismo, especialmente el vinculado a Tracia, Orfeo y Dioniso debieron de ser figuras divinas cuyas penurias eran repetidas una y otra vez por los sacerdotes que los honraban. Todo chamán en el sentido tradicional, cuando inicia su viaje, es destrozado como lo es el cosmos que lo rodea. Sin esta condición —la destrucción— sería imposible la recreación del mundo, la de sí mismo o la del paciente que tiene a su cargo. En otras palabras: para renacer es necesario morir; la muerte es condición para que haya vida.

Una vez engañado, los titanes desgarran a Dioniso y se lo comen. Zeus, padre de Dioniso y de quien va a heredar el trono del mundo, se venga desintegrándolos con el rayo. De sus gotas de sangre, o de sus cenizas, nacemos los humanos. Deméter, la madre tierra, recoge los pedazos y revive al dios niño.

(I) Irritado contra ellos Zeus los fulminó con el rayo y del residuo de los vapores emitidos por ellos se produjo la materia de la que nacieron los hombres. Por eso está prohibido suicidarse [...] porque nuestro cuerpo es de Dioniso, ya que somos de hecho una parte de él, si estamos conformados por el residuo de los Titanes que comieron su carne. (III) Los hombres todos, procedemos de la sangre de los Titanes. (IV) Cuando Zeus organizó todo, la raza de los hombres nació de las gotas de sangre sagrada caídas del cielo.<sup>27</sup>

Por nuestro origen, tenemos una naturaleza doble: diabólica (lo que tenemos de los titanes) y divina (lo que tenemos de Dioniso). Por la primera, estamos condenados a vivir encarcelados en un cuerpo. Por la segunda, aspiramos a liberarnos del castigo del ciclo de las reencarnaciones.

(I) Las personas estamos en una especie de reclusión. [...] (III) Todos los hombres somos de la sangre de los titanes, así que como aquéllos son

<sup>26</sup> M. Eliade, *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, 1976, México, FCE, p. 69.

<sup>27</sup> Fr. 320.

enemigos de los dioses y lucharon contra ellos, tampoco nosotros somos amigos suyos, sino que somos mortificados por ellos y nacemos para ser castigados, permaneciendo bajo custodia en la vida durante tanto tiempo como cada uno vive, y los que morimos tras haber sido ya suficientemente castigados nos vemos liberados y escapamos. El lugar que llamamos mundo es una cárcel penosa y sofocante preparada por los dioses.<sup>28</sup>

(I) Este cuerpo es sepultura del alma [...] y por otra parte, como el alma manifiesta lo que manifiesta a través de él, también en este sentido se le llama correctamente “signo”. (II) Nosotros en realidad quizás estamos muertos. (III) En cumplimiento de cierto castigo el alma está uncida al cuerpo y está enterrada en él como en una sepultura.<sup>29</sup>

(IV) ¿Quién al ver esto se consideraría feliz y afortunado, si, como dicen los que pronuncian los misterios, desde el primer momento nuestra naturaleza fue constituida como si estuviera destinada a un castigo? Pues eso es lo que de una forma divina proclaman los más antiguos, cuando dicen que el alma paga un castigo y que nosotros vivimos para expiar los mayores crímenes. Pues la unión del alma con el cuerpo recuerda algo de este tipo. Es así, dicen, como entre los tirrenos torturan a muchos de sus prisioneros. Atan vivos a cada uno de ellos cara a cara y miembro a miembro con un cadáver. De igual modo el alma parece haberse estirado y unido a todos los órganos sensibles del cuerpo.<sup>30</sup>

Las almas están encerradas en el cuerpo como los prisioneros a quienes ataban vivos, miembro a miembro, a un muerto. Esta idea, que evidentemente tiene vínculos importantes con el platonismo y el cristianismo, recuerda las doctrinas cátaras medievales por su plasticidad.<sup>31</sup> Los cátaros, que se extendieron especialmente por Occitania entre mediados del siglo XII y finales del XIII, consideraban que el mundo visible y “real” no había sido hecho por el Dios bueno y celestial. Al contrario, el diablo, para reírse de Dios imitándolo, creó este mundo y encerró en él a los ángeles del Dios verdadero, nuestras almas. Por eso los cátaros buscaban la catarsis o “purificación”, es decir, lograr

<sup>28</sup> Fr. 429.

<sup>29</sup> Fr. 430.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> “El libro de los dos principios”, en F. Zambón, (ed.), *El legado secreto de los cátaros*, 1997, Madrid, Siruela. Para el concepto de “Dios extranjero” véanse, por ejemplo, las pp. 17 y 100.

JAVIER MARTÍNEZ VILLARROYA

salir limpios de este mundo. En el caso órfico, las almas deben expiar la culpa heredada de los titanes, y por eso deben vagar de cuerpo en cuerpo.

Por tal motivo, Platón atribuye los mil años a las almas sometidas a Plutón. En cuanto a Orfeo, las lleva durante trescientos años desde los lugares subterráneos y las prisiones, de allí a su génesis, y hace de las tres centurias el símbolo del período completo de la purificación de las almas humanas, de acuerdo con el modo en que han vivido durante su tránsito por la génesis.<sup>32</sup>

Contra la religión olímpica, la órfica creía en la reencarnación y la supervivencia del alma tras la muerte terrenal. Este motivo fundamental y la concepción que tenían del otro mundo explican ciertas prácticas órficas y pitagóricas.

Aristóteles dice, en su obra *Sobre los Pitagóricos*, que Pitágoras prescribió la abstención de habas, o porque eran parecidas a las parte pudendas, o porque se parecían a las puertas del Hades (pues esta es la única planta que no tiene ángulos), o porque son destructoras, o porque son similares a la naturaleza del universo, o porque son oligárquicas (pues se usan en la elección del gobernante a sorteo).<sup>33</sup>

22 | Al menos a los santuarios (*sc.*, los egipcios) no se llevan ropas de lana ni se entierran con ellas. Pues no es lícito religiosamente. Y en ello coinciden con los llamados ritos órficos y báquicos, que son egipcios y pitagóricos. Pues no es lícito que quien participe de estos ritos sea enterrado con vestidos de lana. Y en torno a esto se cuenta una historia sagrada.<sup>34</sup>

Según algunos órficos, el mundo comenzó con un gran huevo cósmico, lo que explicaría otra prohibición entre ellos, a saber, la de comer huevo.<sup>35</sup> Respecto al vegetarianismo, Marcel Detienne lo explica en función de la relación con lo divino que implican los diferentes tipos de sacri-

<sup>32</sup> Fr. 346.

<sup>33</sup> DK 58 c 3, G. S. Kirk, J. E. Raven, Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, 1987, Madrid, Gredos, traducción española de Jesús García Fernández.

<sup>34</sup> Herodoto, 2.81, traducción extraída de A. Bernabé y F. Casadesús (coord.), *Orfeo y la tradición órfica, un reencuentro*, 2008, Madrid, Akal, p. 703.

<sup>35</sup> M. Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, 1972, México, Era, p. 371.

ficios.<sup>36</sup> Menciona dos interpretaciones opuestas de los hábitos alimenticios pitagóricos: por un lado, Timeo dice que los pitagóricos eran vegetarianos porque adoraban el altar délico “Apolo Genétor”, en el que no podía ser sacrificada ninguna víctima animal; por otro, Aristoxeno de Tarento afirma que los pitagóricos comían carne de los animales aptos para ser sacrificados y comestibles. Este debate lo encarnan Pitágoras, que se alimentaba de extrañas sustancias que le quitaban el hambre y la sed, y Milón de Crotona, primer discípulo de Pitágoras y al cual se le atribuyen proezas gastronómicas como la de comerse un toro él solo. En este sentido, Detienne defiende que, en los sacrificios de animales, el olor de la carne asada une el inframundo con el cielo, pasando por la humana tierra; sin embargo, la quema de plantas sagradas de los sacrificios vegetarianos impulsa al ser humano exclusivamente hacia arriba, evitando los infiernos. Basa esta idea en el conocido mito que narra el engaño de Prometeo a Zeus y que explica que, en los sacrificios de animales, el aroma y los huesos son para los dioses, y las carnes, la piel y las vísceras, para los hombres. La misma lógica podría servir para analizar el pensamiento órfico, debido a que, si bien están atestiguadas costumbres y prescripciones vegetarianas, también existen mitos que describen el consumo desenfrenado de carne (a veces incluso humana) en ambientes dionisiacos.

### ¿Cómo describieron el origen del mundo?

“Todo era indistinto, en medio de una niebla tenebrosa”.<sup>37</sup> En el *corpus* de textos órficos se destacan dos temas: el origen del mundo y las descripciones e instrucciones para el más allá. Vale la pena hacer un breve comentario de ambos. En cuanto al primero, las versiones e interpretaciones varían. Además, con base en los textos que existen, se sospechan tradiciones preexistentes de las que no se tienen pruebas documentales. Como el propósito de este artículo no es presentar un listado detallado de los parecidos y diferencias entre las diferentes versiones, presentamos, más bien, unos pocos fragmentos que ilustran algunos

<sup>36</sup>M. Detienne, *Los Jardines de Adonis*, 1983, Akal, Madrid.

<sup>37</sup>Fr. 106.

JAVIER MARTÍNEZ VILLARROYA

de sus temas principales y que sirven, con los ya reproducidos, para dar una pertinente panorámica general que, si bien no serviría para resumir todos los textos órficos, sí que serviría para delinear cómo se desplegó el *cosmos* según la mayoría de ellos.

(II) Orfeo es el primero que dice que en el principio hubo un Caos sempiterno, intenso, ingénito, del que todas las cosas se hicieron. Dijo, con razón, que este Caos no eran tinieblas, ni luz, ni húmedo ni seco, ni caliente ni frío, sino todo junto a la vez y que siempre permaneció único y sin forma.<sup>38</sup>

El caos sin forma, la noche oscura, el barro resbaladizo, el agua mezclada con tierra... reinaban en el origen de los tiempos. Allí, en la etérea matriz primigenia, surgió el Tiempo.

Y Hesíodo dice que Amor nace de Caos, pero en las obras atribuidas a Orfeo, se dice de Tiempo: Y Tiempo engendró a Eros, y a los vientos todos.<sup>39</sup>

La Teogonía órfica transmitida por Jerónimo y Helánico [...] dice así: desde el principio hubo agua y la materia de la que se cuajó la tierra, siendo éstos los principios que suponen los primeros [...] El principio único anterior a los dos lo pasa en silencio, pues el hecho mismo de no decir nada de él muestra su carácter inefable.<sup>40</sup>

Tiempo engendró el huevo cósmico, y del huevo cósmico nació la Luz (Fanés), el Amor (Eros) o el niño sagrado (Ericapeo), que son los distintos nombres que se le dan al dios primogénito y ordenador del mundo; porque el amor es luz, la luz, amor, y el niño santo, símbolo de ambos.

(I) El tercer principio después de estos dos se originó de ellos, digo, del agua y de la tierra, y fue un dragón dotado por naturaleza de cabezas añadidas, una de toro y otra de león, y en medio de ellas el rostro de un dios. Sobre sus hombros tenía alas y se llamaba Tiempo desconocedor de la Vejez y Heraclés.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Fr. 104.

<sup>39</sup> Fr. 360.

<sup>40</sup> Fr. 75.

<sup>41</sup> Fr. 76.

En otro lugar hemos tratado de responder al misterioso nombre que los órficos le daban a Tiempo: Heracles.<sup>42</sup> La convergencia de ellos con el dios sol, e incluso con Jesucristo, podría, quizás, inferirse atendiendo al simbolismo y a la astronomía. En el éter cósmico, Tiempo pone un huevo.

La sustancia en su totalidad, movida por el tiempo, concibió el cielo, esférico y que todo lo abarca, como un huevo. Éste, al principio, estaba lleno de una médula fecunda, capaz de dar a luz elementos y colores de todas clases, aunque esta apariencia abigarrada se producía a partir de una sola sustancia y de un solo color. En efecto, de igual modo que en la generación del pavo real el huevo no muestra sino un solo color, pero en potencia contiene en sí mismo los innúmeros colores que va a tener cuando llegue a su perfección, así también el huevo animado nacido de la materia indefinida, por el impulso de la materia subyacente y en continuo flujo hace aparecer variados cambios [...] Pues bien, el huevo primigenio calentado poco a poco se rompe por el animal que hay dentro de él.<sup>43</sup>

Del huevo sale la luz del mundo, Fanes, el primer dios, el primero en tener cetro, el primero en poner orden: “Pues Fanes se sienta en el interior del santuario de la Noche”,<sup>44</sup> “En efecto, Fanes fue el primero que construye el cetro”,<sup>45</sup> “Con él en su mano, asignó a dioses y mortales el mundo ordenado, sobre el que reinó el primero el muy celebrado Ericepeo”.<sup>46</sup>

El huevo cósmico, que tanto juego le da a Aristófanes en *Las Aves*, es una especie de arca de Noé que contiene todo lo que luego germinará en el mundo. En Grecia, este motivo no es exclusivo del orfismo. Helena, por ejemplo, nació de un huevo. De algún modo, ella misma es el huevo que contenía a todo su pueblo: por un lado, su historia de amor es el mito fundador de la Grecia homérica y clásica; por el otro, su nombre, Helena, contiene el de todos los griegos (los helenos).<sup>47</sup> Helena de Troya es, por tanto, Grecia en potencia.

<sup>42</sup> J. Martínez Villarroya, “Dioniso, el zodiaco y el grial. Interpretación simbólica de ciertos pasajes órficos”, *Ex Novo, Revista d’Història i Humanitats*, núm. 4, diciembre de 2007, pp. 59-81.

<sup>43</sup> Fr. 120.

<sup>44</sup> Fr. 164.

<sup>45</sup> Fr. 165.

<sup>46</sup> Fr. 167.

<sup>47</sup> Martínez Villarroya, J., *Las Estructuras Antropológicas del Imaginario Órfico, el Cetro, la Crátera y el Niño*, tesis de doctorado, 2008, Universidad de Barcelona, ediciones electrónicas.

JAVIER MARTÍNEZ VILLARROYA



El huevo de Helena en un altar. Los dos personajes principales probablemente son Leda y Tindaro.

Siglo V a. C., Museo de Nápoles. Fotografía cedida por la doctora Ada Cortés, a quien le agradezco su colaboración.



Helena saliendo del huevo. Pintura de *Python* (aprox. 350-340 a. C.). Se encontró en el corredor de la tumba 24 de Andriuolo.

Pastum, antigua Poseidonia, museo de sitio. Fotografía cedida por la doctora Ada Cortés, a quien le agradezco su colaboración.

Algunas versiones órficas del inicio del mundo no hablan del huevo (en concreto, la del *Papiro Derveni* y la de Eudemo). Sin embargo, la mayoría de ellas hablan de que, tras esta primera etapa en la que nace la luz (el germen del mundo), el Cielo y la Tierra se separan y, de ellos, nace una nueva generación de dioses. Estos hijos del padre Cielo y de la madre Tierra son entidades antiquísimas y monstruosas, por ejemplo, las Moiras o los centimanos, aunque no todos los textos nombran del mismo modo a estos personajes. Avisado por un oráculo de que uno de sus hijos iba a desposeerlo del trono, Cielo los arroja a todos al Tártaro (la más profunda sima del mundo). Entonces, enojada, la madre Tierra decide vengarse y da a luz a los titanes, también hijos del Cielo estrellado. Crono,<sup>48</sup> que no debe confundirse con Tiempo, le corta el pene a su padre y lo destrona lanzándolo fuera del carro. Sin embargo, el reinado del propio Crono acaba de forma parecida a como acabó el de su padre: Zeus, el hijo más joven de Crono, arroja a su vez a su padre y a todos los titanes al Tártaro. Entonces, Zeus reordena el mundo y, según algunas versiones, lo hace ingiriendo a Fanes, es decir, “iluminado”.<sup>49</sup>

Para los órficos, a diferencia de la “religión olímpica”, el cetro de los dioses cambió una vez más de mano. Según ellos, Zeus yació con su propia madre, Rea o Deméter, y, luego, con su propia hija, Perséfone. Con esta última tuvo a Dioniso, el dios regente y “tres veces nacido”.

(I) (*Sobre el triple nacimiento de Dioniso*), el primero, el de su madre, el segundo, el del muslo, el tercero, cuando, tras haber sido despedazado por los Titanes, volvió a la vida después de que Rea recogiera los pedazos.<sup>50</sup>

## ¿Cómo describieron el alma?

Cuando el iniciado órfico descendía a los infiernos, lo hacía acompañado de un “mapa” del más allá y una clave –escritos en papiro u oro– que le abrirían las puertas de la salvación.

<sup>48</sup> Seguimos la traducción de Bernabé: *Kronos* es Crono y *Xronos* es Tiempo.

<sup>49</sup> Fr. 85. Porque Fanes es la luz.

<sup>50</sup> Fr. 59.

JAVIER MARTÍNEZ VILLARROYA

Encontrarás a la izquierda de la morada de Hades una fuente y cerca de ella un blanco y enhiesto ciprés, a esa fuente no te acerques en ningún caso. Encontrarás otra, de la que mana el agua fresca del lago de Memoria, delante de la cual están los guardianes, díles: “Soy hijo de la Tierra y del Cielo estrellado, pero mi estirpe es celeste y esto lo sabéis también vosotros, agonizo de sed y perezco, dadme prestamente del agua fresca que mana del lago de Memoria”, y ellos te permitirán beber de la fuente divina y después reinarás junto con los demás héroes [...] este [...] a punto de morir [...] escrito [...] las tinieblas cubriendo todo alrededor [...].<sup>51</sup>

Órficos y pitagóricos creían en la transmigración del alma.

Es lo que nos enseña la teología órfica [...] nos lo transmite claramente Orfeo cuando, después del mito del castigo de los Titanes y del nacimiento de los seres mortales, dice primero que las almas cambian de vida según determinados períodos y penetran a menudo unas en unos cuerpos y otras en otros: los mismos son padres e hijos en las casas, decorosas esposas, madres e hijas; nacen unos de otros con la mudanza de las generaciones. En efecto en estos versos nos transmite el cambio de residencia de unos cuerpos humanos en otros [...] pero luego hay también cambio de las almas humanas en otros animales, y eso nos lo enseña también Orfeo: pues el alma, mudada, según los ciclos del tiempo trasmigra de hombres a unos y otros animales: unas veces vienes a ser caballo, [...] otras veces oveja, otras, ave de pavoroso aspecto, otras en cambio cuerpo canino y voz profunda, y estirpe de gélidas sierpes que se arrastra en la divina tierra.<sup>52</sup>

La idea de la reencarnación la encontramos también en filósofos antiguos, como por ejemplo Empédocles: “Que yo he sido antes un joven y una joven, un matorral y un pájaro, y un mudo pez del mar”.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Fr. 476 o *Laminilla de Petelia, Los caminos de la muerte, Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, 1995, Madrid, trad. de F. Díez de Velasco, biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-caminos-de-la-muerte-religion-rito-e-iconografia-del-paso-al-mas-alla-en-la-grecia-antigua--0/html/00af14da-82b2-11df-acc7-002185ce6064\\_50.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-caminos-de-la-muerte-religion-rito-e-iconografia-del-paso-al-mas-alla-en-la-grecia-antigua--0/html/00af14da-82b2-11df-acc7-002185ce6064_50.html), recuperado el 8 de febrero de 2013.

<sup>52</sup> Fr. 338.

<sup>53</sup> Fr. 451 = Empédocles 31 B 117 D.K.

Sin embargo, en determinado momento, el iniciado podía salirse del ciclo de las reencarnaciones. Hérodoto da noticias de ello.

Dicen los egipcios que quienes imperan en el mundo subterráneo son Deméter y Dioniso. También fueron los egipcios los primeros en enunciar esa doctrina de que el alma del hombre es inmortal y que, a la muerte del cuerpo, penetra en otro ser que se torna siempre vivo. Una vez que ha recorrido todos los seres terrestres, marinos y alados, vuelve a entrar en el cuerpo de un hombre que está a punto de nacer y cumple este ciclo por tres mil años. Hay algunos griegos, unos antes, otros después, que siguieron esta teoría, cuyos nombres yo no escribo, aunque los conozco.<sup>54</sup>

El iniciado órfico pretendía, precisamente, acortar el largo periplo al que su alma estaba condenada. Para ello, disponía de las fórmulas mencionadas (y otras parecidas), que debía recitar ante los dioses del infierno. Algunas de estas fórmulas son, con bastante probabilidad, anteriores a los textos propiamente órficos. Por ejemplo, en las laminillas de Pelina publicadas en 1987, tales fórmulas –según Bernabé– no están en verso como el resto del texto, sino en una especie de prosa rítmica.

Vengo de entre puros, pura, reina de los seres subterráneos, Eucles, Eubúleo y demás dioses inmortales. Pues también yo me precio de pertenecer a vuestra estirpe bienaventurada, pero me sometió el hado y el que hiere desde los astros con el rayo. Salí volando del penoso ciclo de profundo pesar, me lancé con ágiles pies a por la ansiada corona y me sumí bajo el regazo de mi señora, la reina subterránea: “Venturoso y afortunado, dios serás, de mortal que eras”. Cabrito en la leche caí.<sup>55</sup>

En este artículo, eminentemente introductorio, hemos priorizado la exposición sobre la interpretación: como establece Aristóteles en la *Retórica*, antes de la *argumentación* debe exponerse la *narración*. Ahora bien, hecha la concisa panorámica sobre las fuentes órficas, sus interpretaciones más relevantes y su contenido, y a modo de conclusión, nos

<sup>54</sup> Fr. 423 = Herodoto II, 123.

<sup>55</sup> Fr. 488.

JAVIER MARTÍNEZ VILLARROYA

permitimos añadir un par de esbozos de interpretaciones que pretendemos desarrollar en escritos posteriores. Por un lado, sospechamos que la posibilidad de escapar del ciclo de las reencarnaciones se fundamentaba en el *décalage* que los antiguos percibían tanto en las leyes de la astronomía como en las de la música.<sup>56</sup> En realidad, el *décalage* estaba en la estructura misma del cosmos, y en lugar de ser imperfección era la condición de salvación. Hay suficientes datos para tal sospecha. Órficos y pitagóricos comparten muchas creencias, especialmente en torno a la música. Según la tradición, Pitágoras “descubrió” los siete planetas y las siete notas musicales (los primeros superpuestos a los doce signos zodiacales y las segundas, a los doce semitonos). El hecho de que estos dos descubrimientos, junto con una férrea defensa de la inmortalidad del alma, se le atribuyan a Pitágoras hace de estos tres campos (astronomía, música y escatología) un solo indisociable. La música de las esferas evocada por Platón en diversos pasajes de sus obras y por Cicerón en el *Sueño de Escipión* podría servir también para entender cómo los órficos esperaban liberarse del ciclo de las reencarnaciones.

30

“¿Qué es esto? ¿Qué sonido es éste tan grandioso y suave y que llena mis oídos?” Respondió él —el Africano—: “Es el sonido que se produce por el impulso y movimiento de las órbitas, compuesto de intervalos desiguales, pero armonizados, y que, templando los tonos agudos con los graves, produce equilibradamente armonías varias. [...] la órbita superior del Cielo, aquella de las estrellas, cuyo giro es el más rápido, se mueve con un sonido agudo e intenso, y con el sonido más grave, en cambio, este inferior de la Luna, pues la Tierra, en el noveno lugar, permanece siempre en su sede, inmóvil, ocupando el lugar central de todo el mundo. Esas ocho órbitas, dos de las cuales son iguales, producen

<sup>56</sup>El recorrido anual del sol entre las estrellas no dura exactamente lo mismo que su desplazamiento por la línea del horizonte en sus salidas y puestas anuales (por ello existen los años bisiestos); la llamada “espiral de quintas”, basada en los armónicos naturales, produce un *décalage* insalvable entre octavas (A. Daniélou, *Traité de musicologie comparé*, 1959, París, Hermann, y J. Martínez Villarroya, *Las Estructuras Antropológicas del Imaginario Órfico...*, op. cit., <http://www.tesisexnarxa.net/TDX-0523108-105649/>, recuperado el 12 de febrero de 2013).

siete sonidos distintos por sus intervalos, cuyo número siete es como la clave de todas las cosas. Imitando esto los hombres sabios en las cuerdas de la lira y en los modos del canto, se abrieron el camino para poder regresar a este lugar –la Vía Láctea–, lo mismo que otros que, con superior inteligencia, cultivaron en su vida humana los estudios divinos”.<sup>57</sup>



En el yacimiento en donde se encontró el *Papiro Derveni* se encontró también la espectacular *Crátera de Derveni*.  
© Michael Greenhalgh, [http://rubens.anu.edu.au/raider5/greece/thessaloniki/museums/archaeological/metalwork/derveni\\_krater/views/](http://rubens.anu.edu.au/raider5/greece/thessaloniki/museums/archaeological/metalwork/derveni_krater/views/), recuperado el 12 de febrero de 2012.

En el *Sueño de Escipión* se destaca que el siete es la clave de todas las cosas y que los hombres sabios (los iniciados) son capaces de abrirse camino en el otro mundo con el canto y la lira, como hizo Orfeo. ¿Por qué es legítimo relacionar tales ideas con los órficos? Se sabe que existió un texto órfico llamado *La Lira*, y este instrumento está representado en algunos sarcófagos, lo que ha hecho sospechar que servía, entre los pitagó-

<sup>57</sup> M. T. Cicerón, *Sobre la república*, libro VI, 18 (1986, Madrid, Gredos, trad. de Álvaro d’Ors).

JAVIER MARTÍNEZ VILLARROYA

ricos y los órficos, para indicar al alma su camino astral,<sup>58</sup> como sugiere el texto de Cicerón y el propio mito de Orfeo.

Pero el alma, una vez liberada del ciclo de las reencarnaciones gracias a las grietas del orden cósmico, ¿dónde llega? A esta pregunta, respondemos con nuestro segundo esbozo de interpretación. El alma tiene su origen en el éter, porque “el éter es raíz de todas las cosas”.<sup>59</sup> Los antiguos situaban el éter más allá de la esfera de las estrellas. Por encima de la tierra, el agua, el aire y el fuego, en la parte más alejada del centro terrestre, estaba el éter. Por eso, “el alma penetra desde el universo exterior cuando se respira, arrastrada por los vientos”.<sup>60</sup> Nuestra segunda hipótesis es, en consecuencia, que al morir el alma, regresa al lugar de donde nació: regresa al útero materno, al sagrado éter. Esta hipótesis podría desarrollarse, también, a partir del *Corpus Hermeticum* que, sin duda, hereda bastantes ideas órficas:

Si bien el creador [...] repartió entre todos los hombres la razón, no hizo lo mismo con el pensamiento [...] Quiso que el pensamiento se asentara entre las almas como recompensa.

– ¿Y dónde lo emplazó, padre?

– Llenó con el pensamiento una gran crátera y la envió a este mundo acompañado de un heraldo que tenía la misión de proclamar a los corazones de los hombres estas palabras: “sumérgete en esta crátera tú que puedes hacerlo y tú que confías en que retornarás junto al que la ha enviado y sabes por qué has nacido”. Aquellos que comprendieron la proclama y se sumergieron en el pensamiento, participaron del conocimiento y se convirtieron en hombres perfectos, “dotados de pensamiento”.<sup>61</sup>

El fragmento no sólo contiene una reminiscencia de la arcaica fórmula órfica “Cabrito –o Toro o Carnero– en la leche caí”,<sup>62</sup> sino que

<sup>58</sup> F. Molina Moreno (dir. A. Bernabé), *Orfeo y la mitología de la música*, 1998, Madrid, tesis doctoral del departamento de filología griega y lingüística indoeuropea de la Universidad Complutense de Madrid, <http://eprints.ucm.es/tesis/19972000/H/3/H3066301.pdf>, recuperado el 8 de febrero de 2013, pp. 528 ss.

<sup>59</sup> Fr. 116.

<sup>60</sup> Fr. 421.

<sup>61</sup> *Corpus Hermeticum*, IV, 4.

<sup>62</sup> Frr. 485-8.

también recuerda el título de otro texto órfico, *La Crátera*,<sup>63</sup> probablemente consagrado al alma del mundo. Además, evoca algunos otros fragmentos: “Orfeo conoce también la crátera de Dioniso y dispone a otros muchos en torno a la mesa del sol”.<sup>64</sup> Aunque las dos hipótesis aquí expuestas pueden parecer arriesgadas, nos ofrecen más luz que sombras para interpretar los textos órficos y, en general, el pensamiento griego. Si los órficos cuestionaron la mortalidad del alma, contra el pensamiento imperante en su época, lo hicieron porque cuestionaron, en general, la estructura misma del cosmos griego.

<sup>63</sup> OF 241.

<sup>64</sup> Fr. 335.

©ITAM Derechos Reservados.

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

# JOSÉ N. ROVIROSA: SUS ESCRITOS CIENTÍFICOS SOBRE RECURSOS NATURALES, 1880-1900

---

*Rodrigo A. Vega\**

RESUMEN: En el gobierno de Porfirio Díaz se fomentaron los estudios naturalistas y geográficos con el objetivo de inventariar y estudiar los recursos naturales de las regiones mexicanas para aprovecharlos económicamente. En el caso del Estado de Tabasco, el ingeniero José Narciso Roviroso publicó numerosos estudios que versan sobre las maneras de explotar la flora y fauna local. Esto trajo como consecuencia la rápida transformación de los ecosistemas tabasqueños en el último tercio del siglo XIX.



ABSTRACT: During Porfirio Díaz's government, naturalistic and geographic studies of Mexican regions were fostered in order to categorize and study their natural resources for economic benefit. In particular, engineer José Narciso Roviroso, published various studies detailing the best ways of utilizing the local flora and fauna in the Tabasco state. Consequently, the latter led to the quick transformation of its ecosystems in the third quarter of the nineteenth century.

35

PALABRAS CLAVE: Tabasco, Historia natural, Geografía, Medio ambiente, Porfiriato.

KEY WORDS: Tabasco, Natural History, Geography, Environment, Porfiriato.

RECEPCIÓN: 19 de septiembre de 2012.

APROBACIÓN: 24 de enero de 2013.

\*Colegio de Historia, 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.

## JOSÉ N. ROVIROSA: SUS ESCRITOS CIENTÍFICOS SOBRE RECURSOS NATURALES, 1880-1900\*

Entre las diversas definiciones que se han propuesto en las últimas décadas para la Historia ambiental resalta la de Donald Worster, para quien el objetivo es la comprensión de las formas “en que los seres humanos han sido afectados por su ambiente natural a lo largo del tiempo y, a la inversa, de la manera en que han afectado al ambiente, y con qué resultados”.<sup>1</sup> De forma similar, Claudia Leal enfatiza el aspecto de los recursos naturales en la historia y la necesidad de emprender investigaciones que exploren los intereses sociales que han mediado su uso “y las disputas que allí se han originado, así como también el papel que han tenido el Estado y las políticas públicas en transformar el ambiente al regular el acceso a los recursos”.<sup>2</sup>

En un sentido similar, Stefania Gallini señala que la Historia ambiental debe centrarse en “cómo los ecosistemas latinoamericanos han sido transformados profundamente por las fuerzas de la economía mundial durante los siglos XIX y XX”.<sup>3</sup> Asimismo, para ambas centurias resulta

\* Esta investigación forma parte del proyecto PAPIIT (IN 303810): “Naturaleza y territorio en la ciencia mexicana (1768-1914)”, Instituto de Geografía-UNAM, responsable Dra. Luz Fernanda Azuela.

<sup>1</sup> Donald Worster, *The ends of the Earth: Perspectives on modern environmental history*, 1988, Cambridge, Cambridge University Press, p. 291.

<sup>2</sup> Claudia Leal, “Presentación del dossier sobre historia ambiental latinoamericana”, *Historia Crítica*, 2005, núm. 30, p. 6.

<sup>3</sup> Stefania Gallini, “Historia, ambiente, política: el camino de la historia ambiental en América Latina”, *Nómadas*, 2009, núm. 30, p. 94.

RODRIGO A. VEGA

necesario profundizar en la lectura ambiental de la historia del “progreso” científico y construir historias en donde los recursos naturales sean los protagonistas, ya que “los bienes de exportación primarios tuvieron su propia historia y estamos apenas entendiéndola”.<sup>4</sup>

De entre la gama de fuentes que tradicionalmente han sido empleadas por la Historia de la ciencia resultan importantes para la Historia ambiental aquellas que “ponen mayor o menor atención a las transformaciones del paisaje o a las concepciones de la naturaleza”.<sup>5</sup> De esta manera, para la presente investigación la obra científica de los naturalistas mexicanos del siglo XIX se convierte en fuente para los estudios ambientales, pues en este tipo de escritos se encuentra la visión que éstos tuvieron acerca de los recursos naturales del país. En efecto, la relevancia de adentrarse en la comprensión histórica de la producción científica mexicana, en este caso un autor, se asienta en las posibilidades de examinar la obra intelectual que da cuenta de los procesos ambientales suscitados en una región y tiempo determinados.<sup>6</sup>

En esta investigación se abordará el caso de la obra naturalista del ingeniero tabasqueño José Narciso Roviroso (1849-1901) como fuente para la Historia ambiental de su terruño, entre 1880 y 1900, lo que permitirá advertir los vínculos existentes entre las historias de las ciencias y las ambientales de México. La región a tratar es el estado de Tabasco, ya que la mayoría de los estudios de Roviroso se circunscribieron a este territorio político. Las fuentes consultadas fueron los diversos escritos científicos que versan sobre Geografía e Historia natural, cuyo objetivo fue el aprovechamiento de los recursos naturales para el impulsar el progreso material de la entidad.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>5</sup> Leal, *op. cit.*, p. 7.

<sup>6</sup> En los últimos años se han iniciado estudios que revelan cómo los científicos mexicanos llevaron a cabo investigaciones sobre la viabilidad de explotar los recursos naturales. Véase: Luz Fernanda Azuela, “Los estudios de las aguas minerales en México en el siglo XIX y su impacto sobre la ciencia y la sociedad”, en Patricia Aceves (coord.), *Farmacia, Historia Natural y Química Intercontinentales*, 1996, México, UAM-X, pp. 241-56; Dení Trejo, “Antonio del Castillo y José María Esteva. Sus estudios sobre los recursos naturales de Baja California en el siglo XIX”, en Lourdes de Ita y Gerardo Sánchez Díaz (coord.), *Humboldt y otros viajeros en América Latina*, 2006, Morelia, UMSNH, pp. 193-206; y Rodrigo Vega y Ortega, “Los naturalistas mexicanos y los temas ambientales publicados en *La Naturaleza* (1870-1905)”, en Celina Lértora (coord.), *Territorio, recursos naturales y ambiente: Hacia una historia comparada*, 2012, Buenos Aires, FEPAI, en proceso de edición.

## José Narciso Roviroso

Este insigne tabasqueño nació en 1849 en Acumba, una finca rústica propiedad de la familia, cerca de Macuspana, Tabasco. Después de cursar los estudios primarios migró a la ciudad de Campeche para llevar a cabo estudios profesionales en el Instituto Literario del Estado de Campeche, en el cual obtuvo el título de Ingeniero topógrafo. Poco después ejerció el magisterio en cátedras de Historia natural y Dibujo, en el estado de Chiapas, y posteriormente en el Instituto Juárez de Tabasco.<sup>7</sup>

Como muchos jóvenes de su generación, Roviroso encontró empleo en la administración pública federal, especialmente en la Secretaría de Fomento. Ésta requería de profesionistas de la ciencia que constituyeran un “cuerpo de funcionarios especializados en el ramo”, técnicos, especialmente a partir de 1870. Estos cuadros científico-técnicos fueron más sólidos después de la década de 1890.<sup>8</sup> Así, el tabasqueño trabajó como agente y explorador al servicio de la Secretaría en diferentes regiones de Chiapas y Tabasco. Asimismo, estuvo en contacto con otros naturalistas mexicanos mediante su participación como miembro corresponsal en la Sociedad Mexicana de Historia Natural, donde publicó varios artículos en la revista *La Naturaleza*, en los cuales se encuentran sus propuestas sobre el potencial económico de la flora y fauna, además de los recursos geográficos de Tabasco. Además, fue miembro de la Sociedad Científica “Antonio Alzate”, la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística y la Sociedad Agrícola Mexicana.

Gracias al apoyo de la Secretaría de Fomento, Roviroso realizó varias exploraciones naturalistas por el sur de México con la finalidad de conocer e inventariar los recursos naturales y la distribución geográfica de las especies endémicas. “Algunos de sus viajes tuvieron una misión específica, como herborizar una especie determinada, registrar algún dato sobre las condiciones ambientales o recolectar plantas junto con sus

<sup>7</sup> Rafael Rodríguez, “José N. Roviroso, fitogeógrafo del linde Tabasco-Chiapas: último tercio del siglo XIX”, en Enrique Beltrán (ed.), *Memorias del Primer Congreso Mexicano de Historia de la Ciencia y de la Tecnología*, 1989, México, SMHCYT, p. 736.

<sup>8</sup> María Cecilia Zuleta, “La Secretaría de Fomento y el fomento agrícola en México, 1876-1910: la invención de una agricultura próspera que no fue”, *Mundo agrario. Revista de Estudios Rurales*, 2000, vol. I, núm. 1, p. 4.

RODRIGO A. VEGA

alumnos del Instituto Juárez”.<sup>9</sup> Rovirosa también participó en la vida política estatal como primer regidor del Ayuntamiento de San Juan Bautista (1890 y 1891), diputado por Tabasco (1892-1896) y encargado de la oficina de Fomento regional (1894-1901).<sup>10</sup>

Los escritos de José Narciso Rovirosa tienen como contexto las últimas décadas del siglo XIX, cuando México tuvo un amplio desarrollo material y científico bajo el gobierno de Porfirio Díaz. En esos años, la economía nacional de autoconsumo se transformó en otra de tipo mercantil-capitalista gracias a la amplia construcción de vías férreas y la mejora en los caminos que comunicaron las diversas regiones del país entre sí y con el exterior. Asimismo, se privilegió la exportación de materias primas rumbo a Europa y Estados Unidos. Para la explotación de la naturaleza mexicana fue necesaria la introducción a gran escala de capitales extranjeros, junto con los nacionales, para desarrollar la industria.

Los reconocimientos científicos de Rovirosa estuvieron enmarcados en las acciones gubernamentales que tuvieron como objetivo revertir el atraso estructural que afectaba a la economía al explotar intensivamente los recursos naturales (minería, agricultura y ganadería), pues entre 1821 y 1870 la guerra civil y la inestabilidad política habían impedido el anhelado progreso material.<sup>11</sup>

40 Particularmente, en el centro y sur de México a partir de la década de 1870 la economía se expandió en términos de agricultura comercial mediante los cultivos de exportación y de utilidad industrial (café, tabaco, henequén, azúcar, algodón, hule, guayule y maguey), al punto que “entre 1870 y 1910 la exportación de productos agropecuarios se incrementó desde un porcentaje inferior al 20 a otro superior al 37% sobre el total de exportaciones”, mientras que las exportaciones mineras disminuyeron un 20 % en el mismo periodo.<sup>12</sup>

Además del intenso cultivo de plantas comerciales, el gobierno federal alentó la exportación de maderas finas a gran escala desde 1880,

<sup>9</sup> Graciela Zamudio, “La botánica y los botánicos al finalizar el siglo XIX mexicano”, en Luz Fernanda Azuela y María Luisa Rodríguez-Sala (ed.), *Estudios históricos sobre la construcción social de la ciencia en América Latina*, 2012, México, UNAM, p. 113.

<sup>10</sup> Rodríguez, *op. cit.*, p. 736.

<sup>11</sup> Zuleta, *op. cit.*, p. 2.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 3.

cuando se inició un proceso de liberalización de terrenos ubicados en las “improductivas” selvas, además de propiciar su colonización, ya fuera con habitantes nacionales o extranjeros interesados en dedicarse a la silvicultura. Para ello, se pusieron en práctica nuevas leyes que facilitarían la enajenación de terrenos baldíos y, por extensión, fomentaran la explotación forestal.<sup>13</sup> Todo ello culminó en la ley de 1894, que estableció la posibilidad de cortar la madera fina de los bosques vírgenes “al celebrar contratos de arrendamiento, aparcería u otros, sin transferir dominio de los terrenos”. Conjuntamente, la ley dio pie al “Reglamento para la explotación de los bosques y terrenos baldíos y nacionales” que permitió que los monteros deslindaran totalmente las áreas madereras que tenían arrendadas.<sup>14</sup>

Gracias a esta ley, los bosques de Chiapas, Veracruz, Tabasco, Campeche y Yucatán proveyeron como nunca antes de caoba y cedro al mercado mundial, que a su vez enriquecieron al erario. Igualmente, tanto la ley como el reglamento permitieron el establecimiento de compañías agrícolas de capital mexicano, extranjero y mixto que deslindaron las selvas para fundar cientos de plantaciones dedicadas al cultivo de productos tropicales de exportación (frutas, hule, cacao, café, azúcar y tabaco).<sup>15</sup>

En Tabasco, la explotación de la naturaleza se basó en los productos agrícolas, ganaderos y silvícolas, que proporcionaron recursos fiscales para la entidad. Para ello, desde la década de 1870 los naturalistas buscaron soluciones a las necesidades locales de incrementar la explotación de los recursos mediante su estudio científico. La obra científica sobre Tabasco se encuentra publicada en revistas académicas, informes gubernamentales, monografía sobre la flora y fauna, memorias de gobierno, folletos, libros y discursos. En todo ello contribuyó ampliamente José Narciso Rovirosa.

<sup>13</sup> Héctor Zarauz, “Explotación maderera en el sur de Veracruz en el siglo XIX”, en Mario Trujillo y José Contreras (ed.), *Formación empresarial, fomento industrial y compañías agrícolas en el México del siglo XIX*, 2003, México, CIESAS, p. 286.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>15</sup> Claudio Vadillo, “Extracción y comercialización de maderas y chicle en la región de Laguna de Términos, Campeche, siglo XIX”, en Mario Trujillo y José Contreras (ed.), *Formación empresarial, fomento industrial y compañías agrícolas en el México del siglo XIX*, 2003, México, CIESAS, p. 310.

RODRIGO A. VEGA

También al final del siglo XIX se inició la compra de terrenos susceptibles de explotación petrolera en Tamaulipas, San Luis Potosí, Veracruz, Tabasco, Campeche y Chiapas. Esto se reforzó cuando el 4 de julio de 1892 se puso en vigor la nueva ley minera que intentó atraer capital extranjero para la explotación de combustibles minerales. Más tarde, el 24 de diciembre de 1901, se promulgó la primera ley petrolera que determinó “que la empresa concesionaria [tenía] el derecho de expropiar cuando lo requiera, previa indemnización, los terrenos particulares para establecer oficinas o instalar máquinas”.<sup>16</sup> A partir de entonces, varias empresas iniciaron las exploraciones petrolíferas en todo el Golfo de México, lo que trajo consigo el deterioro ambiental de la zona, especialmente en Tabasco. Algunas de estas empresas fueron Waters Pierce, Standard Oil, Texas Mexican, Gulf Refining, Texas Mexican Fuel, Penn Mexican Fuel, Sinclair Sothern Oil & Transport, Mexican Eagle Company, Mexican Petroleum Company, Mexican Fuel Company, London Oil Trust y S. Pearson & Son, L.T.D.

### Los estudios naturalistas

42 | En los escritos del naturalista tabasqueño se encuentran datos interesantes para comprender la manera en que la naturaleza regional fue inventariada y los motivos para ello, especialmente la reiterada mención de Roviroso sobre la incompleta exploración científica de la región y la escaso estudio de la flora local, “por lo que aún no se contaba con un listado completo de sus especies”, sobre todo las de utilidad económica.<sup>17</sup> La confianza en la ciencia del ingeniero se vislumbra cuando afirma en el “Informe [...] sobre el estado de la agricultura en Macuspana, Tabasco” (1880) que:

la agricultura en esta localidad [estaba] en superlativo grado atrasada por las causas que someramente indicaré y que son la siguientes: primera, porque se [cultivaba] la tierra de la misma e idéntica manera

<sup>16</sup>María del Carmen Collado, “El régimen porfirista y la privatización del subsuelo petrolero”, *Secuencia*, 1987, núm. 8, p. 59.

<sup>17</sup>Zamudio, *op. cit.*, p. 114.

que [hacía] 300 años, no pudiendo decirse que [estuviera] próxima a recibir el poderoso impulso de la ciencia [...] aplicada a todo aquello que el hombre conoce y por medio de lo que camina más y más cada día que [transcurría] en el camino del progreso humano.<sup>18</sup>

Esta causa sintetiza el pensamiento de Rovirosa y de muchos naturalistas mexicanos finiseculares al afirmar que la falta de cientificación de las actividades agropecuarias era la base del atraso económico nacional y regional. Una vez que las ciencias, especialmente la Geografía y la Historia natural, se vincularan con la economía, se pondrían los cimientos para el “progreso” material. En este sentido, otro de los escritos en que se aborda la urgencia de apoyar los estudios científicos sobre las especies vegetales regionales para comercializarlas en el extranjero es el “Discurso [...] al inaugurarse la primera exposición regional tabasqueña de plantas, flores y frutas” (1889), que tuvo como origen la celebración de una de las populares ferias comerciales del porfiriato. En el discurso se aprecia la confianza de Rovirosa en la unión entre explotación de la naturaleza y el progreso material, pues para él las exposiciones regionales eran parte de un

despertar a una nueva vida de mejoramiento social; de impulsar el desarrollo de nuevas industrias en favor de la producción y de la cultura del Estado [porque] los progresos de la agricultura [echaban] los cimientos sólidos del aumento de la población [...] y de ella [dependía] la salud y la longevidad de los hombres.<sup>19</sup>

Bajo estas palabras, Rovirosa apoyó los proyectos gubernamentales de transformar las selvas de Tabasco, que eran valoradas como tierras sin beneficio e improductivas, para que el suelo fértil se utilizaran “solamente para explotar los productos de exportación [y con esto se] aceleró la devastación de bosques con el fin de habilitar tierras para la economía

<sup>18</sup> José Narciso Rovirosa, “Informe del socio José N. Rovirosa sobre el estado de la agricultura en Macuspana, Tabasco”, *Boletín de la Sociedad Agrícola Mexicana*, 1880, vol. I, p. 172.

<sup>19</sup> José Narciso Rovirosa, “Discurso pronunciado por el señor Ingeniero José N. Rovirosa al inaugurarse la primera exposición regional tabasqueña de plantas, flores y frutas”, en *Sociedad Mexicana de Historia Natural, Obras científicas de José N. Rovirosa (1887-1910)*, 1978, México, Sociedad Mexicana de Historia Natural, p. 627.

RODRIGO A. VEGA

agroexportadora”.<sup>20</sup> La feria tabasqueña que tuvo el honor de inaugurar estuvo destinada a atraer compradores de materias primas a gran escala para exportar hacia Europa y Estados Unidos.

En este texto también son patentes las razones para aprovechar los recursos naturales tabasqueños como parte de la noción de “progreso” positivista.<sup>21</sup> Éstas fueron aquilatadas como base del porvenir regional y del desenvolvimiento de la cultura y la riqueza social. Desde la posición del ingeniero naturalista y de la élite regional, la flora y fauna no debían permanecer ociosas ni ignoradas, sino que era forzoso conocerlas en la totalidad en bien del erario. Así, buena parte de la obra de Roviroso intentó influir en la opinión pública para fomentar el aprovechamiento del medio ambiente local.

En los escritos del científico tabasqueño se encuentra una idea de naturaleza al servicio del ser humano, mediante la cual se podía alcanzar la felicidad y el progreso social. Roviroso concibió los recursos naturales como inagotables y, dentro de sus convicciones, estuvo la fe en el progreso, tanto económico, como político, social y científico, además de la necesidad de construir una ciencia nacional vigorosa que proporcionara las herramientas para la explotación de la naturaleza; la importancia de integrar a Tabasco al comercio mundial como exportador de materias primas, y la necesidad de colonizar la entidad a partir del reconocimiento geográfico que facilitara la venta de terrenos baldíos.

En *Tabasco en la Exposición de París* (1889), Roviroso enunció las plantas que, bajo su juicio científico, tenían un mercado en el comercio de exportación, como cacao, añil, junco, tabaco, cedro, caoba, orquídeas, caña de azúcar y yuca, pues todas estas especies se cultivaban en la entidad.<sup>22</sup> Su intervención en la exposición no fue casual, pues su presencia fue un reconocimiento público a la importancia de las élites

<sup>20</sup> Rosa Romo, “Hacia una historia ambiental de Tabasco. Ambiente y sociedad en Tabasco”, *Anuario de Historia*, 2008, vol. III, p. 108.

<sup>21</sup> Véase Luz Fernanda Azuela, “La ciencia positivista en el siglo XIX mexicano”, en Rosaura Ruiz, Arturo Argueta y Graciela Zamudio (coord.), *Otras armas para la Independencia y la Revolución. Ciencias y humanidades en México*, 2010, México, FCE/UNAM/UMSNH/HCH/UAS, pp. 172-88.

<sup>22</sup> José Narciso Roviroso, *Tabasco en la Exposición de París*, 1889, San Juan Bautista, Tipografía del Gobierno, pp. 14-7.

culturales para el progreso material de Tabasco, además de que su participación era garantía de la calidad de los productos expuestos.

Otro tema que se encuentra en el mismo folleto es la deforestación. Al respecto, el tabasqueño expresó que “el papel que [estaban] llamados a desempeñar los bosques y selvas, [era la] base del fomento de diversos ramos industriales”, sobre todo, las especies medicinales, tintóreas, textiles, alimenticias, de construcción y ebanistería.<sup>23</sup> En esta concepción capitalista los bosques estaban condenados a desaparecer paulatinamente, como atestiguó el ingeniero al señalar cómo año con año se desmontaban cientos de hectáreas tabasqueñas para sembrar los cultivos comerciales, aunque parecía que la selva improductiva no se acabaría en, al menos, un siglo.

La práctica agrícola tradicional, lejana de la ciencia, recurría al conocido método de “roza, tumba y quema, que [consistía] en reducir a cenizas los despojos de la vegetación y algunas escardas en el curso del año, que [constituían] las labores del cultivador”.<sup>24</sup> Luego llegaba la ganadería a los prados naturales que eran de dos clases: “las sabanas o llanos cubiertos de gramíneas en las tierras elevadas y las playas o playerías formadas por las cuencas lacustres”.<sup>25</sup> Las primeras se conservan para la quema, efectuada en los meses de marzo, abril y mayo. Cuando se dejaba de producir el maíz en los campos, resultado de la tala del bosque, el terreno se cubría de hierbas conocidas como “grama”, destinada al forraje vacuno. El juicio de Rovirosa fue negativo sobre esta práctica, ya que empobrecía la fertilidad del suelo. Para remediar la situación, el ingeniero propuso aplicar los modernos métodos de las ciencias agronómicas para ampliar la productividad. Nuevamente la obra del naturalista es un testimonio de los tradicionales métodos agrícolas que aún en nuestros días se le utiliza en el campo.

La publicación del “Calendario botánico de San Bautista y sus alrededores. Año de 1890” puede ser utilizada para conocer de manera detallada la variedad de las localidades de muestreo en la obra de Rovirosa, pues coincide con la caracterización general de las diferentes zonas

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 45.

RODRIGO A. VEGA

tabasqueñas en: bosques de Atasta, Mayito, Tamulté y Carrizal; los ríos San Sebastián, Tapijuluya, Espejo, Grijalva y Jícaro; las quintas y haciendas como “Jamet”, “Marín”, “La Colmena” y “Barceló”; las lagunas de la Pólvara, del Negro y de Atasta; y los pantanos de Mayito.<sup>26</sup> Esto se reforzó en la caracterización florística general del “Bosquejo de la flora tabasqueña” (1897) a partir de las diferentes zonas de la entidad como: lagunas y pantanos, ríos, lomeríos, sabanas, falda de la sierra y litoral marítimo.<sup>27</sup> Aunque no profundiza en las especies, gracias a esta caracterización territorial el científico determinó aquéllas que podían explotarse en favor de la economía tabasqueña.

El ingeniero tabasqueño también se interesó por la fauna de su terruño. Mediante su obra zoológica es factible conocer las especies que entonces eran cazadas. Por ejemplo, en los “Apuntes para la zoología de Tabasco” (1897) se reconoce la abundancia del mono saraguato o *Myctes villosus*, del cual dijo que “sus gritos, [eran] perceptibles a más de dos kilómetros y capaces de infundir terror a quien por primera vez los [escuchaba]” en las selvas vírgenes del Tortuguero y de Bulují, así como en la sierra próxima a Chiapas.<sup>28</sup> Otra muestra es el manatí o *Manatus australis* que entonces habitaba los ríos Chilapa, Usumacinta, Grijalva, los Ídolos y Chilapilla; en ellos, los pescadores los acechaban cuando estaban comiendo, “dormidos o en el momento en que [salían] del agua para respirar. Es indudable que aquella pesca [era] la que [ofrecía] mayores atractivos en los ríos de Tabasco”, pues se aprovechaba la piel, huesos y carne con fines comerciales.<sup>29</sup> Los manatíes y los saraguatos formaban parte de la fauna habitual a finales del siglo XIX, que hoy en día resulta difícil de observar.

En cuanto a las aves, el ingeniero Roviroso dedicó algunos párrafos a las especies de mayor tráfico comercial, por su belleza, exotismo

<sup>26</sup> José Narciso Roviroso, “Calendario botánico de San Bautista y sus alrededores. Año de 1890. Estudio consagrado á fijar el carácter de la floración en concordancia con las divisiones del tiempo”, *La Naturaleza*, 1897, vol. II, Segunda Serie, p. 115.

<sup>27</sup> José Narciso Roviroso, “Bosquejo de la flora tabasqueña”, *La Naturaleza*, 1897, vol. II, Segunda Serie, pp. 439-41.

<sup>28</sup> José Narciso Roviroso, “Apuntes para la Zoología de Tabasco. Vertebrados observados en el territorio de Macuspana”, *La Naturaleza*, 1897, vol. II, Segunda Serie, p. 349.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 356-8.

y utilidad. Primero resalta el águila arpía (*Thrasaëtus harpya*) de la cual actualmente no se encuentran individuos en libertad. De ella mencionó que había observado ejemplares en el puerto de Frontera y en la ciudad de San Juan Bautista (hoy Villahermosa), pero la mayor cantidad estaba en “las selvas primitivas comprendidas entre los ríos Puscatán y Tulijá, es decir, los sitios húmedos situados en la falda de los Andes de Chiapas, regados por varios riachuelos donde la presencia del hombre es rara”.<sup>30</sup> De la guacamaya (*Ara macao*), especie americana codiciada por su belleza, Roviroso mantuvo fresco el recuerdo de las mañanas y tardes “en que [se] deleitaba en San Diego o en las soledades del Chilapilla, contemplando el espléndido plumaje rojo, la larga cola y la voz de las guacamayas, cuando batiendo lentamente sus alas cruzaban el aire”.<sup>31</sup> Ambas especies de aves engalanaron por siglos los cielos tabasqueños y de las cuales quedan solamente los estudios científicos de mexicanos y extranjeros. Una fuente similar de la que también se puede echar mano es el *Catálogo de animales colectados por J. N. Roviroso* (1887).

Para José Narciso Roviroso las materias primas susceptibles de exportación debían ser resultado de un arduo examen científico de calidad, rendimiento y utilidades, para que fueran parte de la riqueza generada en la entidad. Ejemplo de ello fue el artículo llamado “El papel de jolocín” (1890), en que el naturalista pidió al entonces gobernador porfirista Simón Sarlat (1839-1906) que tomara en cuenta la voz de los científicos para “abrir en Tabasco nuevas fuentes de prosperidad tomadas al reino vegetal [y] exhibir en la capital de la República” los productos regionales que potencialmente serían comercializados en el mundo entero.<sup>32</sup> Como se aprecia, los naturalistas estaban interesados en ser tomados en cuenta como actores sociales imprescindibles en el desarrollo económico, pues los estudios que publicaban sobre reconocer, catalogar y estudiar los recursos naturales del medio tabasqueño eran la base para el enriquecimiento del erario y de la sociedad.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 376.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>32</sup> José Narciso Roviroso, “El papel de jolocín”, en Sociedad Mexicana de Historia Natural, *Obras científicas de José N. Roviroso (1887-1910)*, 1978, México, Sociedad Mexicana de Historia Natural, p. 204.

RODRIGO A. VEGA

Rovirosa alentó un proyecto particular de explotación del árbol llamado jolocín<sup>33</sup> que trató del aprovechamiento del tejido cortical de éste en la fabricación del papel. La explotación de dicha especie sólo sería posible al establecer fábricas de papel en Tabasco, pues impulsaría el progreso material de la localidad.<sup>34</sup> La utilidad de esta especie nativa fue uno de los tantos proyectos que diferentes naturalistas del porfiriato idearon para que México no sólo fuera considerado como exportador de materias primas, sino como un país que debía industrializarse, con la finalidad de aprovechar en la misma región las riquezas del suelo mexicano.

El naturalista tabasqueño, con este tipo de escritos, influyó en la opinión tabasqueña al dar cuenta de sus ideas y creencias con respecto a la explotación capitalista de los recursos naturales, de la fe positivista en el progreso social y de la necesidad de impulsar el desarrollo científico y tecnológico como base de la prosperidad tabasqueña. Asimismo, la obra de Rovirosa permite al historiador ambiental profundizar en las especies más representativas de los distintos ecosistemas existentes en Tabasco al inicio de la explotación de la región y conocer sus consecuencias mediante la comparación con investigaciones actuales.

48

### Los estudios geográficos

En los escritos científicos de José Narcivo Rovirosa también tuvieron cabida los aspectos geográficos de Tabasco, los cuales al ser estudiados, daban pautas para reforzar los proyectos de explotación de la naturaleza regional. El primer tópico fue el climático, como se aprecia en “Apuntes para el estudio de la meteorología del sur de México” (1898).<sup>35</sup> El escrito tuvo como propósito no sólo “llegar a conclusiones

<sup>33</sup> El jolocín, cuyo nombre científico es *Heliocarpus appendiculatus*, pertenece a la familia *Tiliaceae*. Es un árbol nativo del sureste de México y Centroamérica.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 204-205.

<sup>35</sup> Sobre el desarrollo de la Meteorología mexicana véase Luz Fernanda Azuela, “La institucionalización de la meteorología en México a finales del siglo XIX”, en María Luisa Rodríguez Sala y Omar Moncada (coord.), *La cultura científico-tecnológica en México: nuevos materiales multidisciplinarios*, 199, México, UNAM, pp. 99-106.

especulativas, sino trazar un bosquejo de los fenómenos y apuntar las causas que en [su] humilde concepto [debían] considerarse como ocasionales de los movimientos atmosféricos”.<sup>36</sup> Los datos copiados fueron registrados diariamente en zonas de Campeche, Tabasco y Chiapas, tanto en costas como en llanos y montañas.

De esta manera, Roviroso llegó a conclusiones preliminares sobre el origen de los fenómenos climatológicos dentro del “armonioso conjunto de la naturaleza”. Asimismo, consignó cifras sobre la precipitación media anual en lugares como Orizaba, Córdoba, Oaxaca, San Juan Bautista, Tlacotalpan, entre otras localidades del sureste mexicano, mismas que pueden compararse con las mediciones actuales para conocer los cambios que se han llevado a cabo en este rubro ambiental.<sup>37</sup>

Acerca de los fenómenos meteorológicos conocidos como “nortes”, Roviroso escribió en *Hidrografía del sudeste de México y su relación con los vientos y las lluvias* que dicho fenómeno atmosférico soplaba con intervalos en septiembre a octubre, y a veces entre diciembre y marzo, siendo “su duración era de muchos días en épocas pasadas”.<sup>38</sup> Pero, según hizo notar en la obra *Reseña Geográfica y Estadística del Estado de Tabasco* (1890), se operó un cambio notable en el régimen de estos fenómenos que merecían mayores estudios, pues se desconocía la causa.<sup>39</sup>

El ingeniero Roviroso expresó sobre las lluvias que parecía “haberse operado de algunos años a la fecha un cambio notable en el sentido de su disminución, fenómeno interesante de cuya marcha [se debía] deplorar [que] no [hubieran] quedado datos precisos”.<sup>40</sup> Como causa de esto señaló la tala de bosques que aumentaba día a día por el cultivo de nuevos campos y el crecimiento de las industrias forestales. Tanto los nortes como las lluvias periódicas eran parte de los elementos que conforman la par-

<sup>36</sup> José Narciso Roviroso, “Apuntes para el estudio de la meteorología del sur de México”, en Sociedad Mexicana de Historia Natural, *Obras científicas de José N. Roviroso (1887-1910)*, 1978, México, Sociedad Mexicana de Historia Natural, p. 327.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>38</sup> José Narciso Roviroso, *Hidrografía del sudeste de México y su relación con los vientos y las lluvias*, 1945, Villahermosa, Gobierno Constitucional de Tabasco, p. 43.

<sup>39</sup> José Narciso Roviroso, *Reseña Geográfica y Estadística del Estado de Tabasco*, 1890, San Juan Bautista, Tip. “El Gran Libro”, p. 8.

<sup>40</sup> Roviroso, *op. cit.*, Tabasco, p. 7.

RODRIGO A. VEGA

ticularidad de la región tabasqueña. Mediante los datos y descripciones consignados en el escrito es posible comprender los cambios meteorológicos que han existido entre el final del siglo XIX y la actualidad.

De la crecida de los ríos, el ingeniero también realizó estudios, pues dejó testimonio sobre el nivel más alto de las aguas fluviales que correspondía a los meses de septiembre y octubre. En dichos meses, casi toda la llanura de formación aluvial era invadida por las aguas, por lo que Tabasco se convertía en un inmenso lago sembrado de islas.<sup>41</sup> El naturalista estuvo convencido de que los estudios científicos sobre la hidrografía sería la base del progreso económico tabasqueño, al favorecer el desarrollo de la agricultura y del comercio mediante la navegación interior de la marina mercante. En este sentido, Roviroso percibió la estrecha relación entre la población rural y los ríos, lo que ahora es entendido como “la historia de las relaciones que los hombres establecieron con los elementos naturales”.<sup>42</sup>

Con este objeto, el ingeniero tabasqueño describió los principales ríos del sureste mexicano, junto con sus afluentes, las cuencas que los formaban, los poblados por los que pasaban y las posiciones geográficas. Algunos ríos que describió en *Hidrografía del sudeste de México* fueron Tulijá, Jataté, Usumacinta, Michol y Coatzacoalcos.<sup>43</sup> En este ámbito, un ejemplo de la interacción entre sociedad y medio ambiente lo encontramos en *Ensayo histórico sobre el río Grijalva* en que abordó los cambios que se habían suscitado en éste desde la época virreinal. Por ejemplo, ante los ataques de piratas en Tabasco, las poblaciones cercanas al

río de Dos Bocas (Río Seco), la vía fluvial por donde más se facilitaba la entrada de las naves piráticas, construyeron en varios puntos del río, y muy especialmente a inmediaciones de la actual villa de Cárdenas, unas estacadas y diques de tierra y troncos de árboles [para] desviar las corrientes y oponer un obstáculo a las fuerzas invasoras.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>42</sup> Gilmar Arruda, “Historia de ríos ¿Historia ambiental?”, *Signos Históricos*, 2006, núm. 16, p. 20.

<sup>43</sup> Roviroso, *op. cit.*, *Hidrografía*, pp. 9-12.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 26-7.

Ello trajo como consecuencia que el río se abriera en dos nuevos cauces a través de las tierras bajas, uno de los cuales se unió al río Limón, y el otro corrió hacia el Mezcalapa.<sup>45</sup> Con el paso de los años el río principal fue perdiendo el nivel del agua, lo que favoreció a los asentamientos de españoles. Además, las primitivas plantaciones “se convirtieron en florecientes haciendas y se fundaron nuevos establecimientos agrícolas en donde antes no los había”.<sup>46</sup> Las antiguas tierras del río eran tan fecundas para la agricultura que, a principios del siglo XIX, se establecieron varias haciendas en el antiguo cauce y en las islas resultantes, como fueron “San Cayetano” y “Guanajay”, y poblaciones como Paraíso. En esta última se observaba “que todas las construcciones se [habían] practicado sobre el lecho, aun en lo que fue eje de las antiguas corrientes”.<sup>47</sup> Durante los años en que Rovirosa se desarrolló profesionalmente se intensificó el proceso de modificación hidrográfico iniciado en tiempos coloniales, por medio de hacendados, rancheros, campesinos y colonos que fueron ganando espacio a los ríos para incrementar la explotación de los recursos naturales regionales.<sup>48</sup>

El naturalista también estuvo interesado en explicar científicamente la crecida de los ríos, por lo que analizó factores como vientos, corrientes de aire, orografía e intensidad de los rayos solares. De todo esto escribió:

Tócame ahora hacer ver que en las crecientes y las inundaciones, su consecuencia inmediata, están sujetas en Tabasco a una ley de periodicidad. Para no remontarme a épocas muy lejanas, citaré las inundaciones extraordinarias de 1868, 1879, 1888, de triste recordación por sus desastrosos efectos, las cuales [pusieron] de manifiesto que esos fenómenos se [venían] produciendo con intervalos de 10 u 11 once años.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> José Narciso Rovirosa, *Ensayo histórico sobre el río Grijalva. Examen crítico de las obras antiguas y modernas que tratan de los descubrimientos de Juan de Grijalva y de los primeros establecimientos de los conquistadores españoles en Tabasco*, 1946, Villahermosa, Gobierno Constitucional de Tabasco, pp. 11-2.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 13-4.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>48</sup> Sobre el tema véase Rodolfo Uribe, “La alquimia del desarrollo sobre el trópico: el caso de Tabasco (uso de la articulación compleja de temporalidades procesales para explicar la problemática socioambiental de la llanura costera del Golfo de México)”, *Anuario de Historia*, 2005, vol. III, p. 20.

<sup>49</sup> Rovirosa, *op. cit.*, *Hidrografía*, p. 47.

RODRIGO A. VEGA

Rovirosa, mediante la observación y la sistematización de los datos recabados durante varios lustros, intentó establecer una periodicidad de las inundaciones regionales, ya que la ciencia positiva en la que estaba imbuido tenía como meta el establecimiento de leyes de la naturaleza. Éstas debían tener una aplicación práctica para la sociedad, en este caso, la predicción del desbordamiento de los ríos que afectaban cada diez u once años a la región.

José Narciso Rovirosa enfatizó en “Productos vegetales en las palizadas del Grijalva y sus afluentes” (1890) que era imprescindible destinar recursos del erario a recabar datos “para fijar con exactitud la extensión superficial de las comarcas cuyas aguas vienen a reunirse en el cauce común del Grijalva, pero los elementos cartográficos que tenemos a la vista nos dan aproximadamente un área de 7,127 kilómetros cuadrados”.<sup>50</sup> Esta información era necesaria para los procesos de deslinde de terrenos y colonización de Tabasco durante el final del siglo XIX, que se ven reflejados en el *Informe rendido a la Secretaría de Fomento...* (1897).

En dicho informe, se narró la disputa de un terreno llamado “la Isla” en la jurisdicción de Teapa, con ayuda de la localización geográfica y el estudio de los ríos cercanos, además del uso de un sintético análisis de Geografía histórica que versa sobre las modificaciones a lo largo del tiempo de dichos ríos, como referencia de los títulos de propiedad coloniales, y los cambios de dueño. Como los títulos de propiedad coloniales tenían como referencia el curso del río, se suscitaron problemas un siglo después sobre si eran terrenos baldíos o si tenían propietario.<sup>51</sup> Cabe señalar que este informe tuvo un anexo titulado *Catálogo de maderas de construcción y ebanistería que producen los bosques de Maluco, la Sandía, Alcalde-Mayor y Playas de Patricio, formando en la Agencia de la Secretaría de Fomento en el ramo de terrenos baldíos en Tabasco, para acompañar el informe que antecede* (1897) en

<sup>50</sup> José Narciso Rovirosa, “Productos vegetales en las palizadas del Grijalva y sus afluentes”, *La Naturaleza*, 1890, vol. I, Segunda Serie, p. 408.

<sup>51</sup> José Narciso Rovirosa, *Informe rendido a la Secretaría de Fomento por el agente de la misma en el ramo de terrenos baldíos en Tabasco, Ingeniero D. José N. Rovirosa sobre los títulos de la Merced Real de la Isla*, 1897, San Juan Bautista, Tipografía y Encuadernación de M. Gabucio M., pp. 5-8.

que se enfatizó el recurso florístico de la zona susceptible de explotación comercial.<sup>52</sup>

En cuanto a la colonización de Tabasco, el naturalista escribió en *Tabasco en la Exposición de París* la necesidad de promocionar las ventajas geográficas para colonizar e invertir capital en la entidad. Uno de los foros para ello fue la Exposición Universal de París de 1889, en la cual participó una delegación tabasqueña.<sup>53</sup> Los naturalistas, como Roviroso, en varias ocasiones se sumaron a proyectos del gobierno de Porfirio Díaz que tuvieron como objeto la promoción de las ventajas de emigrar hacia México. Para ello, fue necesario exponer a los interesados las bondades de radicar en Tabasco mediante la exhibición pública de mapas, imágenes, estadísticas y especímenes naturales que convencieran a los dudosos de mudarse al sureste mexicano.

En este sentido, Roviroso en el *Informe dirigido a la Secretaría de Fomento en 22 de Julio de 1884...* aportó datos regionales para la formación del gran proyecto sobre la geografía médica de la República Mexicana que estaba acorde con “los ardientes deseos que el Poder Ejecutivo [abrigaba] de estudiar todas las cuestiones que directa e indirectamente se [relacionaban] con la inmigración, elemento indispensable para el aumento de la población y la explotación de nuestro rico suelo”.<sup>54</sup>

Aunque la Historia natural fue la disciplina preponderante en la obra de Roviroso, la Geografía fue una de las ciencias de mayor utilidad a la hora de elaborar sus estudios científicos, ya que las características orográficas, hidrográficas y climatológicas de Tabasco eran fundamentales para establecer los recursos naturales susceptibles de explotación económica, aunque para la década de 1890 éstas aún no estaban del todo delineadas.

<sup>52</sup>Sobre el tema véase Consuelo Cuevas, “Estudios naturalistas de la Secretaría de Fomento: La Sección de Historia Natural de la Comisión Geográfico-Exploradora de México (1882-1915)”, en Celina Lértora (coord.), *Geografía e Historia natural: hacia una historia comparada. Estudios a través de Argentina, México, Costa Rica y Paraguay*, 2009, Buenos Aires, FEPAL, tomo II, pp. 159-178.

<sup>53</sup>Véase Mauricio Tenorio Trillo, *Artifugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*, México, FCE, 1998.

<sup>54</sup>Roviroso, *op. cit.*, *Informe*, p. VI.

RODRIGO A. VEGA

## Consideraciones finales

Las fuentes de la Historia ambiental son variadas; en este caso, la obra de un científico es un recurso para varios de los tópicos que aborda esta clase de investigaciones históricas. La obra de José Narciso Roviroso resulta útil para comprender los distintos procesos ambientales de Tabasco y su relación con la sociedad que se desarrolló ahí durante el porfiriato. Asimismo, es un testimonio científico del reconocimiento y del inventario de los seres vivos, de los elementos abióticos y de las prácticas culturales relacionadas con la naturaleza. La obra de este ingeniero, como la de otros científicos, está compuesta por datos cuantitativos y cualitativos. Dentro de los primeros, como se ha visto, se encuentran aquellos referentes a localidades, mediciones, observaciones y rastros físicos; mientras que en los segundos están las apreciaciones paisajísticas, juicios de valor e ideas científicas.

Los estudios del naturalista tabasqueño, que han llegado hasta el presente, tienen una importancia particular en la sociedad actual, como la amenaza o extinción de algunas especies mexicanas, por ejemplo, el águila arpía y el manatí, entre muchas otras. De la misma manera, se encuentran las modificaciones que los tabasqueños han hecho en el medio ambiente a lo largo del tiempo, como los nuevos cursos de los ríos, la desecación de los pantanos o la deforestación. En este último ejemplo también es posible comprender la forma en que se llevó a cabo el aprovechamiento de los recursos naturales según el modo tradicional (de pescadores y agricultores) o capitalista (de empresarios e inversionistas).

Acerca del desarrollo social y económico del porfiriato, Roviroso dejó documentación científica de gran utilidad para rastrear la apertura tabasqueña hacia los mercados mundiales que demandaban materias primas, pues esta entidad se convirtió al final del siglo XIX en gran exportador de plantas y animales.

La degradación ambiental de la región puede ser explicada de mejor manera a partir de las fuentes científicas, pues no sólo exponen las especies botánicas y zoológicas que habitaban ahí y que ahora se encuentran en peligro de extinción o ya han desaparecido, sino que también permiten reconocer el valor económico que muchas de ellas

tuvieron, lo que explica su disminución poblacional. Asimismo, se advierte que parte de la degradación del ambiente fue consecuencia del afán naturalista de la época por conocer la riqueza natural de la región para insertarla en el desarrollo económico nacional y mundial, a manera de sustento del progreso tabasqueño.

Rovirosa, como otros naturalistas, fue un delineador de los recursos naturales mexicanos con el objetivo de aprovecharlos económicamente. Durante el porfiriato, estos hombres expresaron la necesidad de ser valorados como cuerpo consultivo, puesto que resultaban los más preparados para estudiar la flora y fauna, y para aconsejar sobre su aprovechamiento. A diferencia del presente, puede resultar contradictorio para algunos científicos que un hombre que dedicó su vida al estudio de la naturaleza haya sido uno de los más interesados en propiciar su transformación acelerada y que no alzara la voz para conservarla prístina. Y es que, a diferencia de hoy en día, la Historia natural estaba interesada en la utilidad de las diferentes especies. Era una concepción de naturaleza al servicio del hombre, que no es la nuestra. Aunque Rovirosa, como otros, tampoco alentaba una explotación irracional de la naturaleza, sino una manera científica, racional, ordenada y pragmática.

Los estudios naturalistas sobre los recursos susceptibles de explotación, como plantas y animales, además de los geográficos, como vías de comunicación, ya fueran ríos o puertos, estuvieron de acuerdo con las necesidades de desarrollo económico, por medio del capitalismo. Resultaba necesario crear una base social fundada en pequeños propietarios que trabajaran la tierra tras su deslinde. Estos colonos, mexicanos o extranjeros, eran vistos como los motores de la prosperidad tabasqueña en el naciente siglo XX.

Un estudio más amplio de la historia ambiental de Tabasco debe constituirse mediante varios tipos de fuentes distintas. Las fuentes científicas pueden apoyarse en otras, como testimonios de vida cotidiana, aquellos generados por el gobierno, los de carácter económico y culturales. La de tipo científico podría ser exhaustiva en cuanto a un solo hombre, o cruzar la información de varios científicos en una época o a lo largo de diferentes décadas.

©ITAM Derechos Reservados.

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

# LA “NOCHE MEXICANA” COMO PARTE DE LOS FESTEJOS DE CELEBRACIÓN DE LA INDEPENDENCIA DE 1921

*María de las Nieves Rodríguez\**

RESUMEN: Como celebración del Centenario de Consumación de la Independencia de 1921, el gobierno de Álvaro Obregón –emulando al porfirista– llevó a cabo distintos festejos, entre los cuales destaca la “Noche mexicana”, que ensalza valores nacionalistas e indígenas.



ABSTRACT: In 1921, Álvaro Obregón’s government –following that of Porfirio Díaz– held various festivities for the centennial of the Consummation of Independence, among which the most notable is the “Mexican Night” celebrating nationalistic and indigenous values.

PALABRAS CLAVE: Celebración de Independencia de 1921, Noche mexicana, Álvaro Obregón, *Método de dibujo*, Adolfo Best Maugard, Chapultepec.

KEY WORDS: 1921 Independence Celebration, Mexican Night, Álvaro Obregón, *A Method of Creative Design*, Adolfo Best Maugard, Chapultepec.

RECEPCIÓN: 4 de septiembre de 2012.

APROBACIÓN: 24 de enero de 2013.

\*Maestra en Historia del Arte, 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.

## LA “NOCHE MEXICANA” COMO PARTE DE LOS FESTEJOS DE CELEBRACIÓN DE LA INDEPENDENCIA DE 1921

Poco se han estudiado las representaciones gráficas relativas a la Celebración de la Consumación del Centenario de la Independencia de 1921 si se toma en cuenta la escasa difusión de las reproducciones fotográficas que de tal acontecimiento se han divulgado. Las fotografías, como recuerdos inmemoriales de un pasado que no quiere pasar, son la iconografía atemporal que crea el imaginario nacional donde converge no sólo la Historia, sino también los distintos tiempos históricos, las generaciones e, incluso, la historia oral de aquellos que aún pueden contarla y hacer aportaciones a la misma. Así, la representación del pueblo ya no se reproduce en el imaginario de la Historia, sino de tantas historias que, juntas, pueden hacerla grande y unificada. En tiempos convulsos, revolucionarios y de paz a medias, sólo las historias muestran lo que la Historia ha contado a la postre, lo que se ha reedificado y analizado como la narración histórica del pasado nacional, como la memoria cautiva de la Historia mexicana.

Así, en 1921 se intentó recuperar esa memoria con las celebraciones centenarias para las cuales se organizaron —como ocurrió con la celebración que el Gobierno porfirista hizo en 1910— en un Comité ejecutivo que estaba conformado por Emiliano López Figueroa como Presidente, Juan de Dios Bojórquez como Vice-Presidente, Martín Luis Guzmán como Secretario y Carlos Argüelles como Tesorero.<sup>1</sup> Juntos

<sup>1</sup> Cfr. *Programa Oficial de las Fiestas del Centenario de la Consumación de la Independencia de México, 1921*, México, La Helvetia.

MARÍA DE LAS NIEVES RODRÍGUEZ

realizaron el Programa oficial de los festejos que, presididos por el General Obregón, se llevaron a cabo durante el mes de septiembre de ese mismo año. Cabe decir que, a diferencia de las fiestas de 1910, la conmemoración se socializó de tal modo que instituciones privadas como el periódico *El Universal*, la Compañía Independiente de Luz y Fuerza, la Universidad Nacional de México o el diario *Excélsior*, entre otros, participaron de los acontecimientos realizando –de modo independiente– fiestas y actos de carácter popular a los que acudió la población. Estos actos ofrecieron, para el deleite de sus asistentes, desde un desfile de carros alegóricos hasta un festival floral en Xochimilco, pasando por concursos de corte literario o musicales, de donde se eligió el himno del Centenario. Igualmente, se llevó a cabo la inauguración del conjunto de la Ciudadela, en Teotihuacán, en el que el mismo Manuel Gamio fungió como “guía” durante todo el recorrido. En suma, se trató de un derroche nacionalista que mostró la magnificencia y el resurgimiento de la patria tras el movimiento revolucionario que había legitimado nuevamente el poder en el pueblo mexicano –al igual que en la gesta insurgente. Así, las alusiones al y a lo indígena fueron de vital importancia para el desarrollo artístico-cultural y filosófico del momento.

60 | Ejemplo de esto fue que “la India Bonita” (María Bibiana Uribe) –producto de un concurso de *El Universal* donde se exaltaba la belleza indígena–<sup>2</sup> desfilara en un carro alegórico donde se contraponían las imágenes del indígena del pasado con la del actual idealizado. La India Bonita, convertida entonces en icono de la belleza nacional, fue homenajeada en varias ocasiones por la corte gubernamental y el pueblo.<sup>3</sup> Otro ejemplo, la exposición itinerante de arte popular organizada por Gerardo Murillo –doctor Atl–, Jorge Enciso y Roberto Montenegro<sup>4</sup> con el fin de rescatar y, por ende, exaltar la artesanía popular mexicana (con este material el doctor Atl publicó en 1922 *Las artes populares en México*); celebración que, de modo itinerante, viajó a Italia, Bélgica y Brasil.

<sup>2</sup> Ricardo Pérez Montfort, *Estampas de nacionalismo cultural mexicano. Ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, México, CIESAS, 2003, p. 176.

<sup>3</sup> “La India Bonita será recibida hoy en el Teatro Lírico” en *El Universal*, 1 de septiembre de 1921, México, p. 1.

<sup>4</sup> Cfr: S. Suárez Longoria, “La exposición de arte popular” en *Azulejos*, octubre de 1921, México, pp. 28-30.

La celebración de 1921 una celebración colectiva<sup>5</sup> que abarcó, incluso, los estratos más pobres de la sociedad, disponiendo para ellos repartos de comida, de ropa y hasta un paseo en auto por la ciudad para que pudieran participar, igualmente, de la modernidad de un Estado<sup>6</sup> incipiente que Álvaro Obregón quiso celebrar de modo “esencialmente popular”,<sup>7</sup> con el fin de potenciar la unión entre todos los habitantes y de iniciar el proceso de identificación por medio de ese sistema codificado de símbolos que logró permear el sentimiento nacionalista en los mismos. El Estado que se abocó a la tarea de “inventar la nación”<sup>8</sup> se representó como una comunidad fraternal con un pasado común a todo el pueblo mexicano y un lenguaje simbólico con el que se pudo identificar (la Bandera, el Himno nacional, los murales o la lengua)<sup>9</sup> y por la cual fue rescatada la población indígena para insertarla a la ya estipulada cultura “nacional”.<sup>10</sup>

Las fiestas, de este modo, se desarrollaron bajo una óptica patriótica que albergó acontecimientos de diversa índole. Los embajadores,

<sup>5</sup>“El Pueblo tendrá acceso a todas las fiestas del Centenario” en *El Universal*, 2 de junio de 1921, México, p. 1.

<sup>6</sup>El Comité, que pidió opinión incluso a varios directores de prensa nacional, hubo de tener en cuenta ese aspecto para la organización de los festejos en los que “estará representado lo popular con sus ruidosos entusiasmos; lo exquisito, con los refinamientos del arte y de la distinción aristocrática; y, para que los mexicanos todos participen en las grandes solemnidades conmemorativas –ya que para todos, también, se realizó la Independencia– el Comité solicitará el concurso de las diferentes agrupaciones sociales, políticas y religiosas”, Clementina Díaz y de Ovando, “Las Fiestas del “Año del Centenario”: 1921”, en *México: independencia y soberanía*, 1996, México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, p. 110.

<sup>7</sup>“Serán populares las fiestas del Centenario” en *El Universal*, 15 de mayo de 1921, México.

<sup>8</sup>Cfr: Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, 1993, México, Fondo de Cultura Económica.

<sup>9</sup>Estos símbolos tienen un carácter determinante en la sociedad mediante una reglamentación que todos cumplen a través de ciertos rituales colectivos de carácter repetitivo. Con esto lograrán crear un nexo de unión con el pasado que, aunque a veces pueda resultar ficticio, creará y se legitimará invariablemente. En este punto, es conveniente decir que hay que diferenciar “tradición” de “costumbre” porque, aunque estén relacionadas, la “costumbre” tiene un carácter invariable. Para más información véase Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002.

<sup>10</sup>Así, en este preciso momento aceptaron al indígena, ya no como un ser inferior sin aptitudes, sino como un ser al que el dominio del hombre blanco lo había hecho “inepto” ante su progreso, dejándolo de esta forma a un lado de todo avance civilizatorio y, por ende, desarrollado de un modo desigual y en el atraso. Cfr: Manuel Gamio, *Forjando patria*, 1960, México, Editorial Porrúa.

MARÍA DE LAS NIEVES RODRÍGUEZ

miembros del Cuerpo Diplomático, delegados y el mismo pueblo estaba dividido entre inauguraciones (de calles, escuelas, parques...), desfiles (militar, de carros alegóricos, de jura de la bandera...) y funciones culturales celebradas en el Teatro Iris o en el Arbeu. Los actos fueron estructurados temáticamente por día (dedicados al maestro y al niño, a la colonia alemana o a las comunidades pobres), ofreciendo una cantidad numerosa de eventos a los que acudir a bajo costo, como lo fue la corrida de toros amenizada por Rodolfo Gaona y sufragada por el Estado para que el pueblo pudiera acudir, por un módico precio, portando los trajes de china poblana y de charro que dieron rienda suelta a la forja del estereotipo nacional en las siguientes décadas. La crítica sobrevino en la publicación de algunas notas periodísticas jocosas, como la escrita por Martín Galas en *El Demócrata*. En su opinión:

Las clases populares  
están gozando,  
porque tienen festejos...  
¡de vez en cuando!  
Y puede darse el gusto  
de ver zarzuelas  
y de oír audiciones...  
¡en las plazuelas!  
¿No tiene gracia  
ver cómo se divierte  
la... “aristocracia”?  
Para este chiste, juzgo  
que lo prudente,  
sería acallar el hambre  
de tanta gente  
a la que van a darle,  
¡como regalos!  
huaraches y “vestidos”  
de los más malos...  
¡Qué caro cuesta  
a nuestro bajo pueblo  
cualquiera fiesta...!<sup>11</sup>

<sup>11</sup>Véase “Los más grandes festejos ‘populares’ que registra la Historia. Cómo vio ‘Martín Galas’, con todo su optimismo, las Fiestas Centenarias, el lujo y el... cinismo” en *El Demócrata*, 27 de septiembre de 1921, México.

Como parte de los acontecimientos fue organizada una velada nocturna<sup>12</sup> —conocida como la “Noche Mexicana”— a la cual se invitó a la burguesía selecta del país —que hubo de ir ataviada con traje típico— y que fue amenizada con fuegos pirotécnicos y bailables típicos representativos de distintas provincias de la República, amén de los distintos eventos que en el Bosque de Chapultepec se organizaron para tal efecto: puestos de antojitos mexicanos y aguas frescas, de refrescos, vendedoras de “confetti”, etc. Todo ello dispuesto para enfatizar “el más genuino mexicanismo”<sup>13</sup> del gobierno obregonista y por ende, de las celebraciones patrias. Para esto se dispusieron, a lo largo de todo el Bosque, “diez pabellones, todos ellos de estilo regional mexicano, representando, unos las industrias artísticas del país; otros, sus momentos históricos más salientes, otros, las bellezas de más renombre con que la naturaleza ha dotado a nuestro suelo”,<sup>14</sup> destacando sobremanera aquel pabellón dedicado a la cerámica del estado de Jalisco —cuyo máximo exponente fue Guadalajara—, el dedicado a la producción cerámica de talavera del estado de Puebla o el dispuesto para exhibir las maravillosas lacas de Michoacán. Sin contar aquellos que albergaron las reproducciones fieles de las ruinas arqueológicas de Mitla o Chichentzá. De este modo, los asistentes hicieron un recorrido histórico-artístico por todo el país en una noche. Para deleitarlos mientras paseaban, se dispusieron tres escenarios representativos del norte, sur y centro de la República, donde se desarrollaron sucesivos espectáculos de canto, baile y música que hicieron las delicias de los espectadores, sucediéndose en un son constante los yucatecos, los “yaquis”, los jarochos,

<sup>12</sup>Para maximizar la seguridad del evento y la buena disposición en los distintos pabellones situados a lo largo del Bosque de Chapultepec, la Cruz Roja y Blanca Mexicana —amén de otras instituciones benéficas— se encargaron de proveer algunos de los servicios que se darían en el festejo. Para tal efecto, se reunirían “la señora doña Dolores Rubín de Pesado, presidente de la Comisión de Festejos de la Cruz Roja, las señoritas Guadalupe Aspe y María Luisa de la Torre, y el señor licenciado Manuel J. Sierra, en representación del Comité Ejecutivo del Centenario” con el fin de determinar las acciones que tomarían cada quien en el evento. Así, las damas se encargaron de los puestos donde no faltaron las decoraciones tradicionales y las vendedoras que, ataviadas con sus trajes típicos, atendían a los visitantes y vendían sus productos en loza típica de cerámica. *Cfr.* “La Noche Mexicana en el Bosque de Chapultepec” en *El Universal*, 6 de septiembre de 1921, p. 6.

<sup>13</sup>“La Noche Mexicana en los Lagos del Bosque” en *Excelsior*, 21 de agosto de 1921, p. 1.

<sup>14</sup>*Ibidem*.

MARÍA DE LAS NIEVES RODRÍGUEZ

las tehuanas, etc.<sup>15</sup> Hubo un cuarto escenario mayor en importancia y magnitud, que se ubica frente a las cascadas del Bosque; este escenario fue encargado al artista mexicano Adolfo Best Maugard y en él se sucedieron los principales números artísticos, presentando al Ballet Nacional con "la señorita María Cristina Pereda, el señor Armando Pereda y cincuenta bailarinas que deleitarán al público con los bailes mexicanos estilados por el compositor Manuel Castro Padilla y que ejecutará la Orquesta Típica del Centenario bajo la dirección del maestro Miguel Lerdo de Tejada".<sup>16</sup>



64

*Escenografía de Adolfo Best Maugard para la "Noche Mexicana" en el Bosque de Chapultepec, 1921, Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México (AHUNAM), Centro de Estudios sobre la Universidad (CESU), Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo Martín Luis Guzmán, Álbum fotográfico de Martín Luis Guzmán.*

Se dispuso, de igual forma, una simulación del Volcán Popocatepetl del cual salieron una multitud de luces que iluminaba todo el Bosque y que contrastaba con la gran bandera móvil dispuesta para brillar y ser vista desde cualquier punto de Chapultepec.<sup>17</sup> Mas, pareciera ser que

<sup>15</sup> Véase Manuel Palavicini, "La Noche Mexicana en Chapultepec" en *El Universal*, 28 de septiembre de 1921, Primera sección, p. 2.

<sup>16</sup> "La Noche Mexicana..." en *El Universal*, 6 de septiembre de 1921, México.

<sup>17</sup> Cabe señalar que se puede encontrar el paralelismo a esta fiesta en el *Garden Party* organizado en 1910 por la Comisión de festejos del Gobierno de Porfirio Díaz. La fiesta,

fueron dos espectáculos los que llamaron la atención del público poderosamente.<sup>18</sup> Por un lado, el bailable calificado por algún crítico como “pictórico”<sup>19</sup> de Cristina Pereda en el cual, como se citaba anteriormente, un grupo de cincuenta bailarinas ataviadas con el atuendo tehuano bailaron distintas danzas<sup>20</sup> de la región oaxaqueña, acompañadas por *jicapextles* de gran colorido visual. Contrastaba la puesta en escena con la escenografía diseñada por Adolfo Best Maugard, que realizó uno de los trabajos artísticos más bellos del momento siguiendo su método de dibujo<sup>21</sup> e intermezclándolo con motivos orientalizantes. El decorado presentaba la versión mestiza de la naturaleza mexicana con base en diseños de roleos y estilizaciones gráficas del arte popular que hicieron las delicias del público asistente. Jerónimo Coignard describe así la escena:

¿Recuerdan ustedes cómo es aquella región? Toda suntuosidad de selvas, imponentes y majestuosas como catedrales de verdura; claras reverberaciones solares que pulen y abrillantan el cielo y llenan de espejos rabiosos la tierra; infinitas gradaciones de lo verde, hasta convertir los flancos de las montañas en paletas gigantescas; fuerza, calidez y pasión.

igualmente celebrada en el Bosque de Chapultepec, dada su vasta extensión y por ser signo de patria desde los tiempos independentistas, se desarrolló con un desfile de botes alegóricos de tema mítico que entusiasmó a los asistentes. Al caer la tarde, invadieron al lago los fuegos artificiales y una batalla naval de luces comenzó: dos barcos tras sus murallas lanzaban por sus cañones grandes bocanadas de humo coloreado hasta que el fuerte de “Santa Bárbara” fue destruido por su oponente, deleitando al público con una explosión de fuegos artificiales nuevamente. “El Garden Party en Chapultepec, fue una orgía de luz y de colores” en *El Imparcial*, 23 de septiembre de 1910, México, p. 1.

<sup>18</sup> El gran éxito de la noche fueron, sin duda alguna, los bailables. A este respecto cabe señalar la importancia del baile en la época, sobre todo, de aquellos sonos populares como el *Jarabe tapatío*, que se convirtió en el espectáculo favorito de nacionales y extraños desde la década de los sesenta del siglo XIX. En el año de 1919 Adolfo Best Maugard y Jaime Martínez del Río propusieron a la bailarina rusa Ana Pavlova la versión clásica del *Jarabe* en lo que se denominó “Fantasía Mexicana”. En aquella ocasión, el ballet se presentó con un vestuario y una escenografía diseñada por Adolfo Best Maugard. Sin duda fue el claro referente para lo que habrían de hacer el Ballet Nacional y la Orquesta Típica en el marco de esta “Noche mexicana”.

<sup>19</sup> Jerónimo Coignard, “El valor efectivo del ballet mexicano” en *El Universal Ilustrado*, 20 de octubre de 1921, año IV, núm. 233, pp. 32-3.

<sup>20</sup> Véase “Otro éxito fue ayer la Noche Mexicana” en *El Universal*, 29 de septiembre de 1921, Segunda sección, p. 1.

<sup>21</sup> Cfr. Adolfo Best Maugard, *Tratado de dibujo. Tradición, resurgimiento y evolución de las artes mexicanas*, 1923, México, Secretaría de Educación Pública.

MARÍA DE LAS NIEVES RODRÍGUEZ

Sobre este cuadro, las mujeres tienen un aspecto hierático, de soñadora sensualidad. Surgen entre la locura policroma de las flores y de los follajes, con elásticos perfiles de figuras griegas. Envueltas en flotantes vestiduras de delgadas telas, el busto recto y firme, la cabeza erguida y los brazos desplegados del cuerpo, caminan ondulando. Y hay un bello contraste entre la quietud estatuaria del busto, cuya firmeza se adivina bajo el tejido que cubre el brioso desafío de los senos, y la viperina movilidad del cuerpo, a partir de la cintura.

A lo lejos, las tehuanas evocan sobrias y elegantes actitudes de canéforas. Tienen el instinto de la gracia equilibrada, de la sensualidad armónica. Sería imposible imaginarlas en raptos de loca alegría o de voluptuosidad loca. Se supone, viéndolas, que aman, como si realizasen una ceremonia ritual.

Y todo en Tehuantepec obedece al mismo ritmo. La vida está llena de una fuerte, una clara, de una melódica serenidad, que refleja la música, apasionada, graciosa y lánguida.<sup>22</sup>

Esta descripción de Coignard, tan plástica, se vio reflejada en la escenografía de Best. La naturaleza se superpone, la apariencia de selva desordenada ofreció una atmósfera de misterio y exotismo que envolvió al espectador. La influencia en la escena de su *Método de Dibujo*<sup>23</sup> era clara y precisa; los elementos básicos propositivos del arte genuinamente mexicano se mezclaban infinitamente tanto en las formas orgánicas como en sus ornamentos, otorgando un paisaje de ensueño.<sup>24</sup> El *Método*

66

<sup>22</sup> Jerónimo Coignard, *op. cit.*

<sup>23</sup> Adolfo Best Maugard, *Método de Dibujo. Tradición, resurgimiento y evolución del arte mexicano*, 1923, México, Departamento editorial de la Secretaría de Educación.

<sup>24</sup> Mas no es fortuito encontrar en el universo artístico mexicano de la época el paisaje de Tehuantepec como un paisaje idílico. La región oaxaqueña era vista por los artistas del momento como una expresión del arte mexicano puro; los indígenas –allí– alejados de la gran urbe desarrollaban un tipo de arte purista que de alguna forma entroncaba estilísticamente con el arte de la época precortesiana –sobre todo en lo que a decoración y diseño se refiere– y sus distintas manifestaciones artesanales eran valoradas altamente en la sociedad posrevolucionaria. Por tal motivo, no es fortuito que Sergei Eisenstein, a su llegada a México en el año de 1930 para filmar *¡Qué Viva México!* recree cierta parte de la historia en aquel idílico lugar. Para más información véase María de las Nieves Rodríguez y Méndez, “La herencia fotográfica de Tina Modotti y Edward Weston en la obra cinematográfica de Sergei Eisenstein”, en *Imágenes. Boletín informativo del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 30 de abril de 2007. Disponible en: [http://www.esteticas.unam.mx/boletin\\_imagenes/anotaciones/ano\\_rodriguez02.html](http://www.esteticas.unam.mx/boletin_imagenes/anotaciones/ano_rodriguez02.html)

venía a desarrollar toda una idea de construcción gráfica que asentaba las bases de un nuevo sistema de dibujo, sustentado en una gramática visual producida a partir de la combinación de siete trazos básicos del arte prehispánico y popular. Estos elementos tenían su origen en los diseños mostrados en las vasijas prehispánicas, que eran rescatadas tanto por Manuel Gamio como por Franz Boas, de las ruinas de Teotihuacán en el año de 1911; embebidos de la corriente antropológica neoyorquina, contrataron a Best para que fuera dibujando meticulosamente cualquier hallazgo. De esta manera, Best Maugard se dio cuenta de que en todas esas representaciones gráficas había unas normas de factura determinadas y entendió que eran siete los elementos naturales que se combinaban para obtener distintos resultados y bajo cuya mezcla se podían representar gráficamente cualquier forma u ornamento. Este *Método* parecía haber encontrado la fórmula exacta por la cual se podía crear una representación pura del arte mexicano; de este modo, José Vasconcelos, como Secretario del Ministerio de Educación Pública, decidió editarlo y enseñarlo como una materia más dentro de la carga curricular escolar. Se pretendía recuperar el sentido de lo primitivo por medio del arte popular (las lacas michoacanas o jaliscienses) y lo clásico mediante el arte prehispánico (los hallazgos de las distintas excavaciones de raigambre azteca).

Todo este *Método* se manifestó en la escenografía proyectada en el Bosque de Chapultepec: los diseños ondulantes, aparentemente sencillos cobraban fuerza con los vivos colores y la acusada ornamentación. Best, que reconoció al arte como una “necesidad”,<sup>25</sup> fijó sus ojos en el universo del arte popular, el cual magnificó y reinventó en pro de la construcción de un nuevo lenguaje moderno, en consonancia con la vanguardia internacional y así, de modo natural, lo ejecutó con la necesidad no sólo de crear, sino también de hacer patria y de buscar un lenguaje nacional para una fiesta nacionalista.

<sup>25</sup> Manuel Horta, “De charla con Adolfo Best Maugard, un artista que vale mucho” en *El Herald de México*, 18 de junio de 1921, Segunda Sección, p. 1.

MARÍA DE LAS NIEVES RODRÍGUEZ

Sus diseños, basados en la naturaleza mexicana, recuperaban el “sabor de la tierra”<sup>26</sup> y ofrecían de modo estilizado una nueva concepción visual de México, que venía de la mano con la nueva concepción musical y dancística que se estaba ofreciendo en la “Noche Mexicana”. Así, entendiendo el evento como un todo, se podía comprender no sólo la dimensión estética del *Método*, sino también la función marcadamente nacionalista que se estaba proyectando desde el gobierno obregonista, anfitrión y creador del evento.



Escenografía de Adolfo Best Maugard para la ‘Noche Mexicana’ en el Bosque de Chapultepec, 1921, Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México (AHUNAM), Centro de Estudios sobre la Universidad (CESU), Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo Martín Luis Guzmán, Álbum fotográfico de Martín Luis Guzmán.

Y por otro lado, el bailable de las chinas poblanas fue otro de los grandes éxitos de la noche. El ballet, presidido con gran entusiasmo por Ana Pavlova, fue uno de los espectáculos más aclamados de la noche; el deleite de verla bailar el jarabe tapatío perdonó las infidelidades al baile original con que el cuerpo elegantemente quiso ejecutar dicha danza.<sup>27</sup> Así, “el público y la crítica se rindieron no ante un jarabe acos-

<sup>26</sup> Nicolás Isidro Bardas, “Impresiones sobre la pintura de Adolfo Best Maugard” en *El Universal Ilustrado*, 27 de octubre de 1921, tomo V, núm. 234, p. 30.

<sup>27</sup> Véase Jerónimo Coignard, “El valor efectivo del ballet mexicano” en *El Universal Ilustrado*, 20 de octubre de 1921, año IV, núm. 233, pp. 32-3.

tumbrado a ser bailado a mediados del siglo XIX en las piqueras, en calzón blanco y tosco huarache [¿se refiere al fandango jarocho?], sino a aquella versión en delicada zapatilla de raso color rosa".<sup>28</sup> Este contexto, frágil y subversivo, sumado a la gran profusión que se tenía de monumentos prehispánicos, tipos populares o paisaje, hizo posible que en fantasías como ésta confluyeran los intereses y la visión nacionalista de una nación plural y multiétnica como México.



Ana Pavlova y Adolfo Best Maugard, fotografía extraída del libro de Ricardo Pérez Montfort, *Estampas de nacionalismo cultural*, México, CIESAS.

En esta fotografía se pudo ver a una Ana Pavlova ataviada con su traje de china poblana; sin embargo, no era una imagen popular puesto que su peinado y sus zapatillas daban una imagen idealizada de las chinas que se habían difundido ampliamente en las estampas del siglo XIX. En ellas, las chinas mostraban sus encantos sin pudores ni recato, se declaraban afectas a la diversión, pues bailes y fiestas eran su mejor

<sup>28</sup> Josefina Lavalle, "El Jarabe como género bailable en los escenarios teatrales del siglo XIX y XX", en *Signos. El arte y la investigación*, 1988, México, Instituto Nacional de Bellas Artes, p. 167.

MARÍA DE LAS NIEVES RODRÍGUEZ

guía y acompañante. El traje, que lucían de modo espectacular, estaba conformado por una camisa blanca ricamente adornada y atada a medio brazo, que dejaba advertir la forma del seno –puesto que no usaba corsé– y se entallaba en la cinturilla delgada de la cual nacía una falda amplia y bordada, rematada con encaje de bolillo –enchilado– de la cual asomaba su diminuto pie. Iba, generalmente, envuelta en su rebozo de color y adornada con trenzas en el pelo y collares de monedas de oro.<sup>29</sup> La tradición apunta a que el atavío era originario de España, recuperado de una herencia gitana ya amestizada de modo autóctono, puesto que hubo diferentes tipos de chinas según la región del país. Encontramos, así, a la Tapatía de Jalisco, la China de México, la Jarocha de Veracruz o la Clanizata de Oaxaca; todas con sus variantes específicas. De esta forma, lo mexicano podía transfigurarse igualmente en la música y en la danza mediante sones como el *Jarabe* y de bailadores típicos que reunían las cualidades determinadas de sentimiento y emoción necesarias para interpretar ese “costumbrismo sonoro”<sup>30</sup> que fue considerado fundamental para el desarrollo nacionalista del país ya en el siglo XX. A este respecto, cabe mencionar que quizás, dada la importancia del evento, Adolfo Best Maugard rescató al personaje histórico y lo idealizó en pro de la construcción de un estereotipo de gran belleza formal.

Por todo esto, la “Noche Mexicana” fue un éxito rotundo y uno de los acontecimientos más importantes de los festejos centenarios. La celebración se repitió nuevamente el 28 de septiembre –dos días después del primero– con todos sus detalles, poniéndose a la venta entradas en las taquillas de los Teatros Arbeu, Iris, Principal y en el despacho de la Ópera del Centenario, asequibles por la módica cantidad de cinco pesos. De este modo, lograban acercar esta fiesta al pueblo llano, ya que la primera se celebró para los distintos cargos gubernamentales, el Honorable Cuerpo Diplomático, funcionarios, representantes consulares, fami-

<sup>29</sup> *Apud* Ricardo Pérez Montfort, *Estampas de nacionalismo cultural*, México, CIESAS.

<sup>30</sup> Yolanda Moreno Rivas, *Rostros del nacionalismo en la música mexicana. Un ensayo de interpretación*, 1995, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Música, p. 79.

lias distinguidas e invitados de honor —casi doscientas mil personas—<sup>31</sup> para que luego, el pueblo más acomodado, tuviera la oportunidad de disfrutar también del mismo.

De cualquier modo, esta fiesta constituyó —como el resto de los festejos centenarios— en su momento y en la actualidad, a ciento dos años de su ejecución, un verdadero testimonio de la celebración y fue, si duda alguna, un testigo impávido de la construcción nacionalista en México, debido en mucho al apoyo y al énfasis dado por los gobiernos posrevolucionarios y, muy especialmente, por el de Álvaro Obregón.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Manuel Palavicini, *op. cit.*

<sup>32</sup> Es oportuno transcribir, a modo de cierre, una pequeña carta realizada por la redacción de la revista semanal mexicana *El Universal Ilustrado* que, de forma jocosa, alude a la carta escrita por un indígena que se ha trasladado a la capital de la República de modo *ex profeso* para asistir a los festejos patrios, los cuales narra, con gran acierto, a su pequeña hija. Este versillo constituye el mejor resumen de una realidad que fue común tanto para el centenario de 1910 como para el de 1921:

*Mi cuca:/De saber te perdiste/lo ques cajeta de Celaya... y fina;/no ha habido fiesta en donde no me enviten,/ menos ca Juana, pues por más que quise,/como di la levita/a planchar y es l'única... ¡qué quieres!  
Me quedé en el Hotel con Casimira. En tos periódicos/que te enviao/van tiatros, toros,/desfiles y carros./¡Y de los carros, uno! ¡es la sangre que quita!/Tú bien sabes, mi Cuca, que nací en Panzacola;/soy indio lustradito como tú y esta sola/ilusión me condujo a ver la India Bonita. Entérate y verás cómo/hice mi pior disparate/pues verla ¡y traír zoyate/ni guayabera! Ni al lomo ir di un penco pa rayarlo/y echarle a grito tendido/¡Bien haiga lo bien ... nacido/que ni trabajo da criarlo!  
No te enceles, Cuca,/no te enceles, hija, ¡jisi sal cabo tú eres/mi india bonita!/No grité, ni nada./ me estorbaba todo:/cubeta, los guantes,/el paragua, el choclo.../¡Malaigan las prendas/que la moda trajo!  
Ansi ni es uno indio/ni civilizado!/Me reduje a verla/radiante de vida.../no te enceles, Cuca,/no te enceles, hija-/¡Si pa mí tú eres/la india bonita! No quiero, por más que quiero, recordar el hervidero de la Nochi Mexicana,/pues por culpa de esa broza mandé planchar mi alevosa/y no juí en casa de Juana./Y repitieron la Nochi/Mexicana con derrochi de todavía más excesos.../No juí por tonto o por vivo y por este otro motivo:/que costaba cinco pesos.  
Después el desfile, los charros, clarines.../¡y yo en las tribunas!/y aquellos botines/mi apretaban todo lo que no imagines!/¡con decir que quise verlo en calcetines!  
Y lo que falta del mes/te lo platico en barbecho: /que hasta los niños de pecho/tuvieron fiesta; después los niños pobres, los nones,/los del hambre brava, el susto,/tuvieron su hora de gusto/en cochis, autos, camiones.  
Y hasta l'otra, Cuquita de mis entretelas;/tu fiel hasta el joyo”.*

Citado en “Ecos del Centenario” en *El Universal Ilustrado*, 13 de octubre de 1921, México, tomo V, núm. 232, 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.

# MANUEL GÓMEZ MORÍN Y LA EDUCACIÓN: SU VISIÓN DE LA UNIVERSIDAD

---

*José Manuel Orozco\**

RESUMEN: Hacia 1927, Manuel Gómez Morin reúne una serie de ensayos que posteriormente fueron publicados junto con los textos sobre la Universidad. Ve un país dividido y con graves problemas de injusticia, luchas entre los mexicanos, falta de nacionalismo humanista en México, durante el período de 1915 a 1934. Propone la necesidad de que la juventud se eduque en las ciencias bajo un sentido estético, que se oriente moralmente hacia la justicia. Defiende la idea de una autonomía universitaria dentro del Estado y no como espacio de excepción: la autonomía dentro y desde el Estado. Denuncia el materialismo, el marxismo dogmático, el estudiar para ganar dinero como única meta en la vida; sostiene que educar es enseñar a pensar, dialogar, analizar, investigar. Pide herramientas y tecnología, y configura una pedagogía que oriente, desde el saber, al servicio, bajo el sentido artístico y ético. Solamente así se superarán los grandes problemas nacionales que requieren soluciones nacionales: no imitar modelos extranjeros que no convienen a nuestra cultura.



ABSTRACT: About 1927, Manuel Gómez Morin compiled a series of essays which were later published along with essays regarding universities. In this compilation, he portrays Mexico (1915-1934) as a divided country with serious problems of injustice, internal fighting, and a lack of humanistic nationalism. He puts forth the need for scientific education with an esthetic basis morally oriented toward justice for Mexican youth. He justifies the idea of university autonomy within the State and not as an area of exception: autonomy within the State and from the State. He decries materialism, dogmatic Marxism, and studying solely for material gain in life. He believes that educating is teaching how to think, converse, analyze, and investigate. He insists on the need of tools and technology as well as establishes a knowledge and service

\*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

JOSÉ MANUEL OROZCO

based pedagogy with an artistic and ethical foundation. According to him, Mexico will overcome its national problems solely in this manner through national solutions and not by copying foreign models unsuitable for our culture.

PALABRAS CLAVE: México, ideología nacional, valores, comunidad, diálogo, autonomía, Universidad, libertad.

KEY WORDS: Mexico, National Ideology, values, community, dialogue, autonomy, university, liberty.

RECEPCIÓN: 30 de agosto de 2012.

APROBACIÓN: 6 de diciembre de 2012.

## MANUEL GÓMEZ MORÍN Y LA EDUCACIÓN: SU VISIÓN DE LA UNIVERSIDAD

En 1927, Manuel Gómez Morín reúne una serie de ensayos que posteriormente fueron publicados junto con los textos sobre la Universidad. Constituyen sus reflexiones en torno al país en momentos posteriores a la turbulencia de la Revolución. En ellos da cuenta del espíritu que hay que forjar para que México encuentre su destino. Por un lado, tenemos los escritos donde refleja su posición anti-positivista, anti-intelectualista, y más proclive a un espiritualismo intuitivo. Ahí se nota su relación con el pensamiento de Antonio Caso. Luego están los escritos donde Gómez Morín reflexiona en torno a la naturaleza de la Universidad: la autonomía, el socialismo revolucionario, las humanidades y las ciencias, y la necesidad de educar a la juventud en la crítica, la investigación, despertando la inquietud y la perplejidad. La idea del dogmatismo, y peor aún, la del fanatismo, le parecen peligros que debemos erradicar de la educación universitaria.

A continuación presento un breve análisis de las ideas de Manuel Gómez Morín sobre la educación. No excluye su visión sobre los problemas de México en ese momento: entre 1915 y 1934. Al final, recojo algunos textos de la Conferencia ante la Federación de Estudiantes que Gómez Morín pronunciara en la Universidad Nacional y que se recogió en la serie *Conferencias y Discursos*, donde pide a los jóvenes que asuman un papel en el momento crucial de 1930.

JOSÉ MANUEL OROZCO

El objetivo es dar a conocer su pensamiento educativo, sus reflexiones sobre el país, y que se integre a la serie de pensadores que han estudiado y hablado sobre México, dejando, claro, una huella en nosotros.

### *Iniciación<sup>1</sup>*

Dice Manuel Gómez Morín:

“Hace unos cuantos años, en la desazón de un régimen político que agonizaba, un pequeño grupo inició formalmente la rebelión espiritual contra las doctrinas que entonces y desde hacía tiempo eran verdad obligatoria en México.

En el Ateneo de la Juventud, Vasconcelos, el maestro de Caso, Pedro Henríquez Ureña, Acevedo, Ricardo Gómez Robledo, Alfonso Reyes y otros pocos más, alzaron la bandera de una nueva actitud intelectual.

[...] El aislamiento forzado en que estaba la República por el curso de la lucha militar favoreció la manifestación de un sentido de autonomía. Poco podíamos recibir del extranjero. Razones militares y aun monetarias nos impedían el conocimiento diario y verídico de los sucesos exteriores y la importación de los habituales artículos europeos o yanquis de consumo material o intelectual. Tuvimos que buscar en nosotros mismos un medio de satisfacer nuestras necesidades de cuerpo y alma. Empezaron a inventarse elementales sustitutos de los antiguos productos importados.

Y con optimista estupor nos dimos cuenta de insospechadas verdades”.<sup>2</sup>

“Existía México. México como país con capacidades, con aspiración, con vida, con problemas propios. No sólo era esto una fortuita

<sup>1</sup>Todos los encabezados en cursivas son del texto de Manuel Gómez Morín. Los dejo como están porque son marcas para introducir a sus textos. No son entonces indicadores míos.

<sup>2</sup>Manuel Gómez Morín, *1915 y otros ensayos*, 1973, México, Editorial Jus, p. 20.

acumulación humana venida de fuera a explotar ciertas riquezas o a mirar ciertas curiosidades para volverse luego. No era nada más una transitoria o permanente radicación geográfica del cuerpo estando el espíritu domiciliado en el exterior. Y los indios y los mestizos y los criollos, realidades vivas, hombres con todos los atributos humanos. El indio, no mero material de guerra y de trabajo, ni el criollo producto de desecho social de otros países, ni el mestizo fruto ocasional, con filiación inconfesable, de uniones morganáticas entre extranjeros superiores y nativos sin alma.

¡Existían México y los mexicanos!”<sup>3</sup>

Lo primero que llama la atención es su reconocimiento a los pensadores del Ateneo de la Juventud,<sup>4</sup> que no duda en calificar como una nueva generación que va de la mano con una nueva forma de pensar: la idea de la intuición como medio para sentir el arte, la armonía y el flujo de la vida, en lugar del mero cálculo racional de los saberes positivos. Y la comprensión de que los problemas de México derivaban

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 20. Octavio Paz dice en el *Laberinto de la Soledad*: “Quizá el disimulo nació durante la Colonia. Indios y mestizos tenían, como en el poema de Reyes, que cantar quedo, pues “entre dientes mal se oyen palabras de rebelión”. El mundo colonial ha desaparecido, pero no el temor, la desconfianza y el recelo. Y ahora no solamente disimulamos nuestra cólera sino nuestra ternura. Cuando pide disculpas, la gente del campo suele decir “Disimule usted, señor”. Y disimulamos. Nos disimulamos con tal ahínco que casi no existimos”, Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, 1984, FCE, p. 39.

<sup>4</sup> Octavio Paz dice de los pensadores que se pronuncian contra la filosofía del régimen porfirista: “en la esfera de las ideas dos jóvenes, Antonio Caso y José Vasconcelos, emprendían la crítica de la filosofía del régimen. Su obra forma parte de la vasta renovación intelectual iniciada por el grupo llamado Ateneo de la Juventud”, *op. cit.*, pp. 125-6. Y Samuel Ramos, por su parte, habla de la importancia del “Ateneo de la Juventud”, y dice: “La obra cultural del Ateneo de la Juventud, iniciada por el año de 1908, debe entenderse como una lucha contra la desmoralización de la época porfirista. Este movimiento intelectual revolucionario se adelantaba dos años a la revolución política que estalló en 1910. [...] Un precursor de estos acontecimientos era Justo Sierra, humanista, animador de la cultura mexicana como maestro de Historia y como ministro de Instrucción Pública [...] La vocación de cada uno de los ateneístas era heterogénea. Había humanistas como Pedro Henríquez Ureña; filósofos, como Antonio Caso y José Vasconcelos, el primero orientado hacia la enseñanza universitaria, y el segundo hacia la acción política; había ensayistas, como Alfonso Reyes, Julio Torri y Jesús Acevedo; críticos como Eduardo Colín; poetas, como González Martínez”. Samuel Ramos, *El Perfil del Hombre y la Cultura en México*, 1993, Madrid, Colección Austral, Ciencias/Humanidades. Espasa Calpe, (quincuagésima cuarta reimpresión), p. 77.

JOSÉ MANUEL OROZCO

en buena medida de tener los ojos puestos en el “afuera”: lo que venía de Europa o de los Estados Unidos. No solamente en lo que toca a las manufacturas, los bienes que se importaban en lugar de producirlos en México. Es importante ver el señalamiento claro en relación a las riquezas de la nación. No es una cuestión del cuerpo que habita en México, mientras el espíritu se moldea al modo exterior. Se trata de que mente y cuerpo se formen desde una visión mexicana. No importa si hay ideas que se adoptan de otras culturas; la posibilidad de pensar por nosotros mismos se descubre por vez primera. Pensar en nuestros indios y su capacidad de trabajo, nuestro mestizaje como condenado al fracaso o lo criollo como algo que debe ser eliminado por su elitismo o exclusivismo. La idea es que todos nos demos cuenta de que existe México, de que hay una entidad llamada “México”, y que somos mexicanos. Lo que significa pensar hacia adentro en nuestros problemas, admitirlos y resolverlos. Tener el impulso suficiente para dar cuenta de lo que nos atañe, nuestro país.

Dice Gómez Morín:

78

“Y en el año de 1915, cuando más seguro parecía el fracaso revolucionario, cuando con mayor estrépito se manifestaban los más penosos y ocultos defectos mexicanos y los hombres de la Revolución vacilaban y perdían la fe, cuando la lucha parecía estar inspirada nomás por bajos apetitos personales, empezó a señalarse una nueva orientación.

[...] La necesidad política y el ciego impulso vital, obligaron a los jefes de un bando a tolerar expresamente estos postulados que tácitamente el pueblo perseguía desde antes. El oportunismo y una profunda inspiración de algunos, permitieron el feliz cambio que estos nuevos propósitos vinieron a obrar en una revuelta que, para sus líderes mayores, era esencialmente política”.<sup>5</sup>

Si bien la Revolución fue violenta, y el fracaso revolucionario se veía reflejado en la lucha entre caudillos, las matanzas, los apetitos per-

<sup>5</sup> *Op. cit.*, pp. 20-1.

sonales de lucro, que hacían perder la fe en la unidad de un fin superior que aglutinase a todos, el resultado comenzó a sugerir la necesidad de un arreglo político y una nueva orientación hacia propósitos superiores: la unidad, la felicidad de la gente, y nuevos liderazgos. Sin embargo, un sentimiento interno de obscuridad dejaba en el desamparo a las conciencias. Porque todos pensaban a la luz de Comte, Spencer, a través de Gabino Barreda y el darwinismo social. Las ideas de Justo Sierra por momentos iban a la deriva en relación con los científicos radicales del porfirismo. Había fracasado el régimen de Porfirio Díaz, la economía no iba bien, y por ende, la violencia cundía por doquier.

### *Obscuridad*

“Las nuevas doctrinas predicadas entonces, coincidieron con postulados evidentes de la Revolución, encontrando campo propicio en el desamparo espiritual que reinaba en México después del fracaso cabal del porfirismo en la política, en la economía y en el pensamiento, y justificaron e ilustraron el libre desarrollo de tendencias profundas que animaban el espíritu revolucionario”.<sup>6</sup>

Es decir, por un lado había una fe encarnada en un nacionalismo fuerte. La expresión artística de las obras artesanales de los indígenas mexicanos, los grandes murales de los artistas que plasmaban la visión de la patria, los atisbos y promesas de reivindicar las causas indias con el objeto de hacer justicia, eran parte de una mentalidad universalista incuestionable: los mexicanos sentían que había una posibilidad, una promesa, un poder ser de México y de los mexicanos. Pero, por otro lado, un vago sentimiento de fracaso y de pueblo destinado al fracaso. La mezcla de ese entusiasmo posrevolucionario con la idea de que somos un pueblo destinado al fracaso genera confusión, obscuridad. Aparte de todo, faltan auténticos maestros, disciplina, una solidez institucional en la vida política; y todo eso ha dificultado la visión crítica que se pide de los mexicanos. Por eso, agrega Gómez Morín:

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 22.

JOSÉ MANUEL OROZCO

“La falta de maestros y de disciplina y el apremio de la política, hicieron imposible toda labor crítica. Motivos biológicos determinaban la aceptación apresurada de fórmulas que luego, por los mismos motivos, debían abandonarse. El postulado admitido porque resolvía una situación cualquiera, resultaba contradictorio del principio adoptado para entender o explicar otras situaciones. [...] Porque infortunadamente no sólo han existido obscuridad intelectual y desorientación política. También son parte de estos años un terrible desenfreno y una grave corrupción moral.”<sup>7</sup>

[...] No roba ni mata ya la turba armada. Pero el mismo funcionario que decreta la muerte para el soldado ladrón de una gallina, se enriquece en el puesto y no vacila en mandar asesinar a su enemigo.

Al caudillo surgido de la necesidad y del entusiasmo con la virtud mínima del valor, sucede el ladino impreparado que escamotea el afán democrático y diciéndose encarnación del pueblo, justifica sus necesidades esgrimiendo en su defensa la noble y fundada convicción en el profundo acierto del instinto popular”.<sup>8</sup>

Hay desorientación política, falta de crítica, corrupción, desenfreno y ausencia de moralidad en la vida social. Se percibe que en México los funcionarios roban y que la justicia es para unos, pero no para todos, pues los que sancionan al pobre que roba para comer, al mismo tiempo asesinan a sus enemigos. Mientras sigue habiendo caudillos, jefes, caciques, la democracia palidece. Sin embargo —plantea Manuel Gómez Morín—, se tiene fe en el instinto popular que ha impulsado el movimiento revolucionario, y fe en que esa noche y obscuridad en

<sup>7</sup> Es evidente en todo lo que estamos citando que Manuel Gómez Morín se refiere a esos momentos de turbulencia en plena revolución. Nosotros ubicamos este análisis justo en el año de 1915, cuando la guerra entre las facciones está a punto de concretar el triunfo del bando carrancista, de modo que el autor no tiene en mente aún la Constitución de 1917, y claro, todo lo que es el desarrollo ulterior a los años de consolidación de las instituciones. Nos interesa, empero, que se comprenda el sentido de un pensamiento que denuncia la falta de ideología, escuelas y maestros, y que el despliegue del Ateneo parece prometer con el intuicionismo estético de Caso y las ideas de Vasconcelos. Gómez Morín piensa en la gema de criollos y mestizos, el genio del indio, más allá de nacionalismos populistas; y eso es muy importante. La denuncia de la corrupción moral es de una trascendencia vigente.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 23-4.

que estamos será superada. Hay, pues, una noche en que vivimos. Dice Gómez Morín:

“Este cambio se debe fundamentalmente a la noche espiritual en que vivimos. No salimos aún del estado mental de lucha que influyó a nuestra generación. La falta de definición es nuestro pecado capital.

Un día descubrimos que la Revolución tenía sobre todo fines económicos. Exaltamos la razón económica sobre las demás y a poco un grosero materialismo que invade hasta a los más jóvenes, se funda y justifica en aquella proclamación indiscriminada. Encarecimos la generosidad de la acción y las virtudes de la violencia, y luego en nombre de esa afirmación se hace la apología de la crueldad, de la violencia sin propósito”.<sup>9</sup>

La noche es la violencia en que estamos. La crueldad con la que unos matan a otros. La apología de esa misma crueldad como medio para avanzar en política. Más allá de nacionalismos populistas, que de nada sirven, se exalta un grosero materialismo histórico sin ver las bellas artes, lo que tiene verdadero valor estético. Es decir, a tono con la violencia revolucionaria, surge un nacionalismo que exalta una visión materialista de nuestra historia en lugar del valor estético e intelectual de otros modos artísticos. La razón es suplantada por ese instinto violento, y las bellas artes por expresiones materialistas o marxistas que muestran lo que “somos”. A eso llama Gómez Morín el “pastiche popular” o la “reivindicación nacionalista de las aptitudes indias”. Que no quiere decir que Manuel Gómez Morín no aprecie, por ejemplo, la importancia del muralismo mexicano. Lo que denuncia es ese exacerbado nacionalismo que hace del indio la promesa del país que, al mismo tiempo, lo somete a la miseria o la marginación. O la idea de un triunfo revolucionario que nada dice de la barbarie que la misma revolución engendró. A la fecha, diríamos, el texto es vivo. Sigue vigente la corrupción, la violencia, la saña con que se matan unos a otros, la injusticia hacia los pobres, y ese discurso triunfalista que, empero, no hace nación

<sup>9</sup> *Op. cit.*, pp. 24-5.

JOSÉ MANUEL OROZCO

aunque sea nacionalista. Y uno que otro amoroso de lo indígena, pero que no hace realmente nada por sacar al indio de su postración.

Manuel Gómez Morín nos invita. He aquí su invitación.

### *Invitación*

“En el penoso proceso de nuestra historia, los acontecimientos pasados parecen ordenarse siguiendo un sentido. La conquista y el régimen colonial, la independencia y la reforma; hasta las revueltas incesantes, hasta Santa Anna, son explicables. Podemos descubrir en ellos una teleología.

Los hechos actuales están también llenos de intención. Desde 1915, a pesar de la tiranía, a pesar de los asesinatos, a pesar de la concupiscencia y de la desesperante estupidez de los líderes, a pesar de la aridez mental y moral, cada vez parece más segura y más inminente la revelación de un sino, de un peculiar modo de ser, de una íntima razón que impulsa la historia de México.

[...] En varias ocasiones ha parecido llegado el momento de la revelación. Así fue, por ejemplo, en 1920, cuando se inició con prestigio apostólico la obra de Vasconcelos.<sup>10</sup>

[...] Es difícil definir lo que sea una generación. Algunos pretenden que lo es todo grupo de hombres contemporáneos. Otros piensan que no el tiempo, sino el estilo, forma las generaciones. Otros creen que un acervo común de ideas, una forma peculiar de reacción, una obra colectiva, determinan la existencia de una generación.

La unidad de época, de manera o de acción, son a menudo sus aspectos externos; pero la esencia de las generaciones debe buscarse en otra parte [...] Es una especie de unidad biológica superior, trascen-

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 26. Como dijimos, los textos que ahora se citan aluden a momentos de 1915. Pero se atienden sucesos de 1920, como éste, en el que se habla de la gran obra educativa de Vasconcelos. En realidad, Gómez Morín escribió estas notas en 1926. Más adelante reflexiona sobre temas educativos y va desarrollando las ideas que forjan su proyecto de la acción nacional.

dental; una ‘consanguinidad’ espiritual que se manifiesta lo mismo en las semejanzas que en las diferencias”.<sup>11</sup>

Nos invita a forjar una nueva generación. Unida en creencias, sentimiento, estilo, convergencia con respeto a las desemejanzas, o sea, tolerante. Nos pide que tengamos bases educativas sólidas como las pensadas en el proyecto de José Vasconcelos, de forma que la educación sea el fundamento que sustente esa nueva generación que dé sentido a la acción nacional. Que nos unamos valorando la vida, fraternizando, yendo juntos. Hasta que una suerte de consanguinidad espiritual nos impulse a romper el individualismo y la violencia. Si algo interesa es hacer patria; mas ésta no se hace si cada uno va por su lado. Si no entendemos que hay que educarnos para construir una generación unida espiritualmente.

“Los que forman generación, resultan individualmente ensayos de adaptación al arquetipo, resultados –frustráneos por parciales– del trágico esfuerzo que el arquetipo desarrolla por realizarse plenamente en el individuo.

Fracasados una vez y otra vez, el arquetipo, el sino, renuevan el empeño de realización y siguen su lucha con el tiempo enemigo de realizaciones, porque realizar es cumplir, terminar, morir, dejar de ser, negar el tiempo en suma, que es emprender, prometer, iniciar, vivir, llegar a ser [...].

Una generación es un grupo de hombres que están unidos por esta íntima vinculación quizá imperceptible para ellos: la exigencia interior de hacer algo, y el impulso irreprímible a cumplir una misión que a menudo se desconoce”.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> *Op. cit.*, pp. 25, 26, 27. Aquí vemos claramente el proyecto: tener una generación de hombres unidos por creencias, valores, formas de vida, nexos, comunes; todos bajo el impulso peculiar de una fuerza de cohesión que se manifiesta en la búsqueda de lo semejante por encima de lo diverso. Implica una forma común de plantear y resolver problemas; y sí, tiene que ver con formar grupo, tener ideas compartidas, una coexistencia de hacer obra colectiva. Respira un aire común y es producto de una generación. El esfuerzo de la cultura se orientará en el sentido de unir como grupo a los mexicanos.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 27.

JOSÉ MANUEL OROZCO

Vinculación, cultura, llegar a ser algo juntos, impulso biológico y espiritual común, arquetipo exitoso donde lo que se planifique se concrete o realice: esos son los factores que harán posible canalizar las inquietudes de un pueblo hacia la atemperación de la agresividad, propiciando el “aire de familia” en el que todos los mexicanos podamos compartir suelo y destino. En realidad, las clases sociales no se unen, hay individualismo; los planes no se realizan o fallan los arquetipos o modelos de nación (quedan en mero diseño), porque no se logra la comunidad espiritual de creencias comunes, canalización de inquietudes y proyecto claro para todos. Para alcanzar eso se necesita educación. Pasar de ser un pueblo violento y fracasado a un pueblo vinculado y exitoso. Pasar del individualismo feroz al espíritu de comunidad. Ir de una atomización social a los aires de familia que nos unen. Y por eso, como lo dice desde el principio, la educación es fundamental. Ahí, repetimos, la mención de José Vasconcelos es muy importante.

Hace falta entonces disponer de una nueva generación de mexicanos. O en su caso, irla creando. Caminar juntos. Lo dice Gómez Morín:

“Todos deberían caminar juntos. Pero viven separados por la suspicacia y por su propia indefinición. Olvidan la empresa común y se empeñan en destruirse afiliándose a banderas de momento [...] Es tiempo de alzar una bandera espiritual; dar el santo y seña que permita el mutuo reconocimiento.

Hace falta una definición de tendencia y de actitud; la afirmación de un valor siquiera, en torno del cual se reúnan los esfuerzos dispersos y contradictorios”.<sup>13</sup>

Identificar los problemas del país; tener un programa para enfrentar esos problemas y resolverlos; unir los esfuerzos en un trabajo compartido, evitando la dispersión y los choques entre nosotros; disponer de una ideología unificadora, sin mitos, que permita dar salida a las dificultades sin demagogia o retórica, es la única forma de superar las contradicciones que estamos viviendo. Hoy, nos diría Gómez Morín, justo en el año 2012, hay un grupo de partidos que no reconocen la elección

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 29.

presidencial; un partido que estuvo en el poder por 75 años retorna; un ataque a los gobiernos emanados del PAN, partido de la acción nacional, que fundara Gómez Morín, donde la frivolidad –en muchos casos– y el mantenimiento de prácticas de corrupción o caciquiles tienen a la nación dividida. Prevalece la desigualdad social, la pobreza de millones y la miseria de los indios. Si somos fieles a nuestro pensador, no hay una ideología común, no hay coordinación de los esfuerzos y tampoco caminamos juntos. Lo que existe es el dolor en México.

### *El dolor*

“¿Podríamos, así, hallar un elemento primordial y objetivo para el juicio, un propósito provisional para orientar la acción?

Entre las doctrinas opuestas, a su pesar y causado por ellas a menudo, hay un hecho indudable: el dolor humano.

El dolor de los hombres es la única cosa objetiva, clara, evidente, constante.

Y no el dolor que viene de Dios, no el dolor que viene de una fuente inevitable, sino el dolor que unos hombres causamos a otros hombres...

Y por esta primera razón podemos adoptar el dolor como criterio provisional de verdad; la lucha contra el dolor como campo común de trabajo y discusión.

[...] Socialmente, por lo menos, nuestro deber es obrar, remediar males, mejorar la condición de los hombres”<sup>14</sup>

El dolor es la única verdad que reconocemos de inmediato. Por tanto, hace falta una teoría del dolor que sostenga tres premisas. El dolor es el dolor de los hombres; es el dolor como daño que nos hacemos unos a los otros; y es resultado del individualismo atroz. La vida en sociedad nos dice cómo responder y corresponder, nos disciplina para ver por los otros. Implica saber que dependemos de otros y que damos y recibimos al mismo tiempo; por lo que vivir en el absurdo es pretender que son válidos los actos u omisiones que engendran sufrimien-

<sup>14</sup> *Op. cit.*, pp. 30-1.

JOSÉ MANUEL OROZCO

to en otros hombres. Visto así, no se justifica la riqueza de pocos ante la miseria de millones. Tampoco la depredación de los medios de vida que afectan la salud de otros. Menos aún las prácticas corruptas que alejan el dinero del trabajo para darlo a cambio de favores. Es muy fácil repetir los vicios cuando se vive en grupo. Es una mecánica que necesitamos romper. Remediar los males, mejorar a los peor situados, es el deber que nos toca a los que tenemos más bienes, y sobre todo, a los que estamos mejor situados. Es a lo que yo llamaría “equidad”.

### *La técnica*

“No gastarnos en academicismo; pero tampoco en ilustrar como comparsa acciones políticas siempre pequeñas, sino revisar urgentemente los conceptos y las instituciones y hacer de nuestra acción una acción ennoblecida, porque sirva a propósitos humanos claros y definidos [...] No positivismo ni pragmatismo siquiera. Es posible otro camino; el de la técnica. [...] Técnica, que no quiere decir ciencia. Que la supone; pero a la vez la supera realizándola, subordinada a un criterio moral, a un ideal humano.<sup>15</sup>

[...] Técnica que no es tampoco positivismo; que conoce y postula otros valores para el conocimiento y para la vida, y sabe la honda unidad que existe entre todas las manifestaciones del espíritu: música y filosofía, ciencia y pintura, arquitectura y derecho.

Investigar disciplinadamente en nuestra vida, ahondando cada fenómeno hasta encontrar su exacta naturaleza tras los externos aspectos artificiales. Disciplinadamente, también, inventariar nuestros recursos y posibilidades”.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Esa es una de las ideas de Caso cuando plantea la existencia como desinterés, que se aboca a la vida como tal, más allá de la labor de la inteligencia o de la razón (que era el quietismo positivista). Dice Antonio Caso: “Las leyes de la adaptación, de la herencia y de la lucha, que juntas producen la *selección natural*, sirven para la explicación económica de muchos aspectos de la existencia; pero no los explican todos. No obstante, la inteligencia persiste en su tendencia monista, en su línea del menor esfuerzo, y, lejos de confesar su imposibilidad de explicar por principios económicos la actividad desinteresada, tiende a referir toda experiencia a una sola de sus formas, todo ser a un solo aspecto del ser, sin recordar que no existe la realidad para ser explicada por la ciencia, sino la ciencia para interpretar, lo menos imperfectamente posible, la realidad multiforme y diversa”, *op. cit.*, pp. 22-3.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 33.

En efecto, la técnica es hija de la ciencia. Y debemos aprender cuáles son los procedimientos que nos llevan a mejorar la vida. Pero lo importante es que se subordine a un fin moral superior. La ciencia ha de generar una técnica que permita ordenar moralmente la vida de los hombres. No se trata de ir acumulando conocimientos sin término; o de pensar que las leyes son inmutables y absolutas, de suerte que el estudiante conozca las leyes y de modo automático transforme la realidad. Más allá del pragmatismo y del positivismo necesitamos de las artes, la filosofía, el derecho, que den paso a la intuición de la que ya se ha hablado: la que une el saber hacer con la perplejidad, la que liga lo que es útil a lo que es un fin en sí mismo, y así, alcanza el estatuto de poder elegir, conocer y saber cuál es el fin remoto al que tendemos como pueblo y nación. Y ese fin es el progreso humano, la realización de nuestras potencialidades. De modo que, siguiendo las ideas de Vasconcelos, lo que Gómez Morín plantea es la necesidad de conocer las ciencias, manejar las técnicas y, por medio de las humanidades y bellas artes, alcanzar el orden moral de una sociedad más justa. El rechazo al craso positivismo simplista o el pragmatismo estéril, es su compromiso como parte de una estrategia: sabiendo que México existe y que venimos de las turbulencias, logremos pacificar los ánimos, evitar las dispersiones y encontrar las convergencias que nos ayuden a intuir la vida y hacer, entre todos, algo por mejorar moralmente al país.

### *Argumentos*

“—Alas y plomo...<sup>17</sup>

<sup>17</sup>Ezequiel A. Chávez, gran amigo de Manuel Gómez Morín, también habla de volar realizando los proyectos, aterrizando el saber a lo real, por romántico que parezca. Nos dice Chávez: “¡Idealistas que os empeñáis en la salvación de la República, volved los ojos al suelo de México, a los recursos de México, a los hombres de México, a nuestras costumbres y nuestras tradiciones, a nuestras esperanzas y nuestros anhelos, a lo que somos en verdad! Sólo así nos conduciréis a un estado mejor y nos redimiréis de nuestro infortunio [...] Sin aspirar a algo mejor se retrocede sin remedio; pero sin saber con precisión adónde se va, se fracasa, sin duda. “Alas y plomo”; tal ha de ser el lema de nuestra redención ambicionada! La gravedad de la materia pondera la intrepidez del pensamiento, ¡México: Alas y Plomo!”, 2002, México, en Ezequiel A. Chávez, *Obra filosófica y autobiográfica* II, segunda parte, epígrafes, recopilado por Ma. Del Carmen Rovira Gaspar, El Colegio Nacional, p. 30.

JOSÉ MANUEL OROZCO

—Pero no ya la recomendación cobarde del tiempo en que sólo las alas sin plomo podían volar.— Ahora, “alas y plomo” hacen posible el vuelo—. Y el consejo, a la vez, es ejemplo que muestra el valor de la técnica.

Sin embargo, para algunos la actitud propuesta peca seguramente de ambición. Para otros, en cambio, es limitada y cobarde.

El valor no estriba en lanzarse a la empresa quimérica, sino en el caudal de energía y vigor espiritual necesario para mantener siempre vivo el impulso de realización.

### *Previsiones*

“Podría decirse *generación de 1927 o de 1930*, como se dice *generación de 1915*. Hasta sería más exacto para algunos. Pero 1930 podrá ser el tiempo de la mayor edad o simplemente un año cualquiera de esfuerzos y vicisitudes, mientras 1915 fue el año de la iniciación.

[...] Muchas cosas han cambiado desde entonces entre nosotros y fuera de nosotros [...] Y no nos conforma ya aquella explicación simplista que sólo ve en México dos grupos: la minoría espiritualmente dirigente, de origen o de cultura europeos, y la mayoría ‘actuante’, indígena o simplemente bárbara. Proclamamos nuestra substantividad.

[...] Nuestro mexicanismo es todavía más un nacionalismo de alfarería que de cultura. Y cuando quiere ser serio, está preñado de terribles amenazas de regresión”.<sup>18</sup>

Si hay realmente un sentido estético, una tabla moral y un anhelo interior que determinen una producción artística, una forma de vida—dice Gómez Morín—, una organización social y un espíritu religioso mexicanos, no aplicaremos modelos extraños, sino los nuestros. El orden en que pone las cosas no necesariamente significa que el arte funde la moral y luego lo social. Pero sí hace determinante el sentido de producción de una se-

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 35.

cuencia en el planteamiento del problema. Primero necesitamos dejar de lado la distinción entre la minoría criolla de origen europeo y la mayoría india o mestiza como una distinción correspondiente a la de gobernantes y gobernados. Y al mismo tiempo abandonar la idea de que tenemos que ser réplicas de modos extranjeros. Hay que encontrar la substantividad mexicana. Para eso debemos desarrollar un sentido estético, un orden moral, un anhelo interior que determinen una producción artística, una forma de vida, una organización social y un espíritu religioso. El sentido estético tras de la producción artística; la tabla moral tras las formas de vida; y el anhelo interior tras la vida religiosa y el orden social. Se puede preguntar, ¿qué entiende Gómez Morín por “anhelo interior”? Tiene que ver con la confianza en nosotros mismos, el apego a la vida, la adhesión al flujo de vivir vinculado a los otros.

### *Necesidad de ser lógicos e intuitivos*

“Crítica y método; lo que no quiere decir matar la vigorosa espontaneidad característica de este momento ni significa olvidar que ‘el hombre es la medida de todas las cosas’.

Atentos a la vida y al pensamiento; pero que no se torne la actitud en complacencia de espectador ni en diletantismo vacío.

Pensar y obrar. No lejos de la pasión, dentro de la vida. Evitando igualmente la fácil falsedad de la esquematización y la vana disculpa de un romanticismo inerte.

[...] Lógicos e intuitivos. Serenos y entusiastas. Convencidos y escépticos. Todo según la actividad y el momento”.<sup>19</sup>

### *Epílogo*

“El dolor puede ser un inseguro criterio para valorar la acción. La técnica resultará un débil sistema de trabajo, ya que hasta el nombre induce a confundirlo con el mero procedimiento, con la receta para

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 36.

JOSÉ MANUEL OROZCO

obrar. El hecho mismo de proclamar que somos una generación, puede ser falso.

[...] He tratado solamente de señalar un hecho y de indicar una posibilidad: la posibilidad de encontrar un medio para reunir las buenas voluntades dispersas, los entusiasmos contradictorios y para definir la insoportable angustia que ahora nos agota; el hecho de que hay una multitud de gentes que podrían trabajar juntas en vez de negarse y combatirse; de que hay una orientación, una razón de ser común en los acontecimientos que, en confusión terrible y sin aparente sentido, ocurren en México.<sup>20</sup>

[...] Esta es nuestra situación, esta es nuestra responsabilidad. No pensemos que somos mejores que otros ni consintamos en parecer peores. Sólo podemos estar destinados a ser diferentes. No hacemos ilusiones paradisiacas ni permitir que se prediquen nuestros desastres. [...] El deber mínimo es el de encontrar, por graves que sean las diferencias que nos separen, un campo común de acción y de pensamiento, y el de llegar a él con honestidad —que es siempre virtud esencial y ahora la más necesaria en México.

Y la recompensa menor que podemos esperar, será el hondo placer de darnos la mano sin reservas.

México, febrero de 1926<sup>21</sup>.

Cuatro son las premisas fundamentales en relación a la idea del pensamiento crítico que busca el pensador. Lo primero es, como se ve, que no basta pensar. Hay que obrar apasionadamente y con entusiasmo. ¿Cuántas acciones realizamos sin pasión? ¿Hasta dónde hacemos lo que hacemos por inercia? Muchas son las acciones que realizamos como parte de lo que hacemos todos los días, por rutina, hábito, burocratización. Es tiempo de que hagamos las cosas con pasión, enamorados de lo que hacemos. Y eso significa tener el impulso, el deseo generoso de que haya menos planes, programas, diseños sobre la mesa, y más trabajo a partir de pocos programas, pero *viabiles*. Eso permite que con serenidad estemos convencidos, sin dogma, de que podemos llegar a lo que buscamos: es el

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 37.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 38.

camino de la intuición. La lógica tras el pensamiento; convicciones sin dogmas. Impulso entusiasta. Eso es lo que México necesita.

Por último, tenemos que dejar de darnos unos a otros. De combatirnos todo el tiempo. El ninguneo mexicano. En su lugar, trabajar juntos. Colaborar con los otros sabiendo que ellos colaborarán con nosotros. Necesitamos un sentido de orientación porque, por momentos, parece que vamos en confusión y sin un sentimiento común. Ocurre en México que vivimos como si no existiera brújula; en 1926 como en 2012. Tal parece que las ideas de Manuel Gómez Morín siguen vigentes.

*La Universidad de Mexico. Su Naturaleza Jurídica  
Mexico, D.F. septiembre de 1934*<sup>22</sup>

“En suma, la Universidad Nacional de México es una institución corporativa, del más alto nivel público, que tiene como fin propio y exclusivo una función esencial para la Nación; está dotada de autonomía para organizarse sobre las bases generales que señala la Ley, y para decidir por sí misma cuanto se refiere al cumplimiento de su finalidad específica...

No es un Estado soberano, y por eso no está sujeta, en todo lo que queda amparado en su estatuto autónomo, a la actividad y al poder de decisión del Estado: derecho común sobre propiedad, posesión, disfrute, adquisición o disposición de bienes, y sobre obligaciones o contratos; leyes, reglamentos y disposiciones generales, administrativos y de policía y de buen gobierno; decisiones judiciales en los casos en que la Universidad sea parte.

Tampoco es una empresa privada para fines de lucro, para fines indiferentes o para fines de interés público no reconocidos por el Estado mismo como esenciales a la vida de la comunidad, sino que existiendo desde antes como una Institución del Estado Federal para cumplir una misión esencial a la vida de la República, ha recibido del mismo

<sup>22</sup> Este texto también está recogido en Manuel Gómez Morín, *1915 y otros ensayos*, 1973, México, Editorial Jus. Todos los encabezados en cursivas son de Gómez Morín, y deliberadamente los dejo como marcas que inician sus textos. La idea es que hable Manuel Gómez Morín.

JOSÉ MANUEL OROZCO

Estado, sin un cambio de la finalidad que le es propia, la forma de institución autónoma [...] que le fija la Ley de autonomía”.<sup>23</sup>

Es importante que se insista –sobre todo en ese año de 1934– que la Universidad es autónoma. Es una institución que tiene sus propios reglamentos, administración, forma de organización, disposiciones para maestros y alumnos, mecanismos para la elección de sus dirigentes. Pero eso no significa que sea un Estado soberano frente al Estado del que forma parte. Es una institución del Estado subordinada a la Ley. En ese sentido, Gómez Morín es enfático: la Universidad tiene un reglamento propio, subordinado siempre a lo que la ley marca en cuanto al derecho común sobre propiedad, posesión, disfrute, adquisición o disposición de bienes, y sobre obligaciones o contratos; leyes, reglamentos y disposiciones generales, administrativos y de policía y de buen gobierno; decisiones judiciales en los casos en que la Universidad sea parte. La mención de las disposiciones administrativas y de policía nos indica que la autonomía universitaria no significa que al interior de su vida no priven las normas que se aplican en la comisión de delitos. No es un estado de excepción. Pero tampoco es una empresa que se organiza desde su registro ante la secretaría del trabajo con los fines de producción de bienes, la ganancia y el empleo. Su fin no es el lucro y su misión es educar, formar personas de bien para la sociedad. Siempre desde una estructura autónoma.

92

## *Su función social y la razón de ser de su autonomía*

### *I. Afirmación de la autonomía*

“La Universidad tiene un claro destino social: lograr en cada uno de sus momentos ese fruto complejo y riquísimo en su heterogeneidad, que es la cultura; divulgar lo más ampliamente que sea posible, los frutos culturales alcanzados en la investigación y en el estudio, y dar a la comunidad técnicos bien preparados que se encarguen de sus servicios.

Hay en la sociedad otras misiones tan interesantes como la reservada a las instituciones universitarias: la misión de hacer justicia, la de elaborar el derecho positivo, la de organizar la economía nacional,

<sup>23</sup> *Op. cit.*, pp. 84-5.

la de impedir o remediar los males de una defectuosa organización económica y política. A cada uno de esos propósitos responden o deben responder instituciones adecuadas para alcanzarlos.

[...] la Universidad no es una institución aislada de la comunidad, sino que está hondamente arraigada en ella, unida a las demás instituciones sociales estrechamente, y obligada por su esencia misma a revertir sobre la sociedad entera el fruto íntegro de su trabajo”.<sup>24</sup>

Los problemas del país son enormes. Tienen que ver con la organización del campo, el diseño de las políticas públicas, el sistema económico y las reformas que necesite, amén de garantizar la administración de justicia, la paz social. Claro que la Universidad no es ajena a la comunidad: es parte pensante de esos problemas, de modo que su misión es estudiarlos, investigarlos, ofrecer soluciones al Estado,<sup>25</sup> a las empresas, a las instituciones que se encargan en suma de resolver esos problemas. Dentro de su autonomía el fin primordial es la cultura, y el estudio de los problemas nacionales. Y hacerlo con plena autonomía. En cuanto a la ciencia, nos dice Gómez Morín:

### *La naturaleza de la labor científica*

“Es fundamental reiterar la afirmación de que ni en las ciencias, ni en la Filosofía, el conocimiento puede estimarse completo y definitivo.

Las nociones científicas de más firme apariencia, aun en aquellas ramas de la actividad científica más antiguas y exploradas como las Matemáticas, están sujetas a revisión. Los progresos de la técnica y de la investigación invalidan doctrinas que parecían firmes y abren nuevos horizontes de interpretación y de elaboración doctrinal, en Física, en Química, en Biología. Las concepciones filosóficas sufren la crítica resultante de las aportaciones nuevas de las ciencias, además de estar

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 93.

<sup>25</sup> Ezequiel A. Chávez también comparte la importancia de la Universidad en el sentido de su función social. Dice Chávez: “La razón social de la creación de la nueva Facultad de Ciencias, es obvia. Saber es poder. Quien no sabe no puede. Si no se cultiva la alta especulación científica en la Universidad de México, seguiremos siendo los súbditos de los pueblos y las universidades que sí saben cultivarla en su seno”, *op. cit.*, pp. 105-6.

JOSÉ MANUEL OROZCO

sujetas a una incesante labor de rectificación y de renovación debida a la crítica filosófica misma.

Las ciencias sociales, de tan reciente iniciación que no pasan aun del período de planteamiento de problemas, de búsqueda de métodos, se encuentran por supuesto no sólo sujetas a esta ley de rectificación, sino que por su juventud, por la falta de medios experimentales, por la deficiencia de las posibilidades de observación, están más lejos todavía que las viejas disciplinas, de alcanzar conclusiones definitivas.

La labor característica del pensamiento, por otra parte, ha sido y será siempre la de incesante revisión de su propia obra. Y el período actual de elaboración científica, jurídica o filosófica, es esencialmente un período de crítica, bien lejano de las épocas en que pueden darse por ciertas, con relativa firmeza, algunas de las nociones esenciales del conocimiento<sup>26</sup>.

La Universidad enseña las ciencias a los estudiantes; pero comprende que si algo se corrige constantemente es el acervo de conocimientos que integran las ciencias. Las teorías se confirman en la experiencia; las rectificaciones constituyen la esencia del sentido crítico. Y ese sentido es el que la Universidad debe infundir en sus estudiantes: la capacidad de cuestionar, poner en duda, analizar, rectificar las tesis que sustenten. Por lo que toca a las ciencias sociales, su naturaleza las ubica en una posición diferente a la de las ciencias duras. La sociología no es la física. Incluso el planteamiento de los métodos de estudio es algo abierto, en revisión. Mientras las ciencias duras tienen una idea clara del llamado método de investigación de que se valen (hay un método científico más o menos normado), las ciencias sociales buscan su método, lo cambian de acuerdo al tema de estudio, y se corrigen más. La disposición a rectificar es muy importante en ciencias sociales. Por supuesto, la filosofía se estudia contemplando la necesidad del rigor crítico y el constante preguntarse por la naturaleza de las cosas. Ya nada puede darse por cierto: no son tiempos de dogmatismo, fanatismo, cerrazón. El diálogo entonces se abre paso; los argumentos demandan ser escuchados; el intercambio de argumentos es el camino de revisión de las obras, siempre

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 94.

inacabadas. Pero el saber enseñado debe tener aplicación en la vida práctica. Nos dice Gómez Morín:

“Sin embargo, para los fines prácticos, para la acción, el ingeniero, el electricista, el médico, el hacendista, pueden obrar con apoyo en las conclusiones provisionales de las ciencias respectivas, dando pragmáticamente carácter de verdad definitiva a lo que no es sino hipótesis sin comprobación plena. Pero el matemático, el físico, el químico, el biólogo, el economista, no pueden ignorar para su estudio la provisionalidad de sus conclusiones ni cerrar los ojos ante los datos que para la elaboración de una nueva doctrina o para la rectificación de las tesis anteriores, resultan de la investigación positiva y de la crítica metódica.

[...] Pero cuando, como sucede en la Universidad, no se trata de ejecutar ni de decidir, sino de buscar y de estudiar, el procedimiento es precisamente inverso y requiere como queda dicho, consideración objetiva, análisis y cotejo de fenómenos y explicaciones, porque de lo contrario en vez de un fruto maduro de conocimiento, se obtendría el mezquino resultado de una mera repetición rutinaria y desvitalizada, sobre todo en los aspectos superiores de la cultura, en los que por definición es indispensable admitir la relatividad del saber y la posibilidad de su ampliación por rectificación constante”.<sup>27</sup>

La Universidad está destinada a investigar, a estudiar, a criticar; necesariamente debe proclamar como base de su trabajo la perfectibilidad del conocimiento y la necesidad ineludible de la rectificación. Por lo tanto, el saber es relativo, revisable, si acaso quiere ampliarse y crecer. El lugar donde se respira la libertad para pensar, dudar, rectificar, es la Universidad. Por ende, un alumno educado siempre es crítico. Ahí donde la cátedra consiste en que el estudiante repita lo que dice el texto, se aborta la misión universitaria: pensar.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, pp. 95-6.

JOSÉ MANUEL OROZCO

### *La universidad desorientada*

“¿Quiere decir esto, como algunos políticos pretenden, que por reconocer que no existe absoluta uniformidad respecto a las conclusiones de las ciencias, del Derecho, de la Filosofía, la Universidad está desorientada?

Evidentemente no. Está desorientado el que no sabe lo que quiere o el que ignora los medios de que dispone para cumplir su propósito. Y la Universidad sabe bien lo que quiere, conoce y acepta su destino en la comunidad y no trata de ocultar, antes empieza por proclamar, que los medios específicos adecuados para cumplir ese destino son limitados y relativos.

La Universidad quiere y debe querer realizar una obra de cultura<sup>28</sup> y sabe que esa obra resulta no de la afirmación arbitraria, sino del examen objetivo de los fenómenos, de la crítica libre y sagaz de las doctrinas y de las instituciones, porque la cultura es eso justamente: el producto homogéneo, la trama uniforme que resulta del cruce y del cotejo de explicaciones y de críticas, de interpretaciones antiguas y de hechos nuevos”.<sup>29</sup>

96

### *Los organismos de acción*

“En la comunidad han de existir diversos organismos de acción, instituciones orientadas exclusivamente sobre una creencia, partidos políticos, agrupaciones confesionales, corporaciones de toda índole expresamente instituidas para promover la realización o la propaganda de ideas que se ofrecen al público como explicación completa de la vida o como solución definitiva de los problemas sociales”.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Antonio Caso habla de la cultura como misión relevante de la Universidad. Dice Caso: “México es, inconcusamente, uno de los grandes pueblos históricos. Las magníficas civilizaciones precortesianas –tan admiradas hoy en el mundo– deberán ser objeto preferente de interés para los alumnos universitarios. La nueva organización querría colaborar en este esfuerzo, que tanto distingue a la cultura mexicana. Lingüistas y arqueólogos hallarán en las clases que se impartan, elementos para dar pábulo a su dedicación...”, en Antonio Caso, *Apuntamientos de Cultura Patria*, 1943, México, Imprenta universitaria, p. 112.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 96.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 97.

Cuando se teme al libre pensamiento en la Universidad se teme a la posibilidad de que no se acepte un dogma impuesto por razones de Estado. Es decir, no puede ser que el Estado le diga a la Universidad lo que debe, puede y tiene que enseñar a sus estudiantes. Imponer una doctrina a la juventud es matar el sentido de la Universidad. Eso sucede en los países comunistas, en las formaciones religiosas integristas o en escuelas donde la crítica no se tolera.

### *Orientación y fin social*

“La Universidad tiene y quiere un fin muy claro y muy definido, ese sí exclusivo y único. Es un fin de servicio a la comunidad. Esta ligada con las más limpias y más elevadas aspiraciones de íntegro mejoramiento humano. Jamás podrá alzarse en contra de ese fin, porque él es la sustancia misma del trabajo universitario y sin él la Universidad no tiene razón alguna de existir.

Pero precisamente para cumplir ese fin exclusivo, la Universidad está en el deber de conservarse como un campo libre, abierto a la discusión, condicionado solamente por la objetividad y por la honestidad en los que en ella trabajan”.<sup>31</sup>

### *El carácter del trabajo universitario*

“No puede olvidarse, por otra parte, que la labor en la Universidad tienen necesariamente un carácter facultativo, voluntario. Requiere cualidades de atención, de devoción, que no sólo no pueden ser logradas por fuerza, sino que a menudo implican positivo espíritu de sacrificio.

No es posible pensar en la labor del investigador ni en la del alumno, si no se fundan en un deseo voluntario de conocer. Y si del profesor se quiere obtener algo más que el cumplimiento externo y deprimente

<sup>31</sup> Se ve claramente que Manuel Gómez Morín concibe la Universidad como parte esencial de la razón de ser de una sociedad, es imposible envilecerla o desfigurarla mediante el dogmatismo, la deshonestidad o la falta de objetividad en la visión de las cosas. Mejorar la condición humana, la libertad y el espacio de diálogo es el objetivo nodal de la universidad.

JOSÉ MANUEL OROZCO

de una mala rutina, es preciso contar con su vocación, con su adhesión cariñosa a la labor que se le ha confiado”<sup>32</sup>.

Sin duda el estudiante que padece profesores que no se actualizan es lo peor que puede ocurrirle. No solamente porque el profesor no profesa vocación y entusiasmo, sino porque no es literalmente profesor, es un burócrata que cumple, asiste, repite, va todos los días a la mala rutina, que es justo la que se despliega cuando solamente convierte la actividad académica en un trabajo pesadoso. Dada la misión universitaria, Manuel Gómez Morín agrega la necesidad de devoción, afecto, entrega, vocación, y voluntad desde el espíritu de sacrificio de sus docentes. Aparte queda la necesidad de que, además, investiguen. ¿Es mucho pedir del trabajo universitario? Lamentablemente, entonces y ahora hay muchos profesores de mala rutina, pocos enamorados de lo que hacen. O que lo hacen sin pasión y anhelo interior.

### *Razones históricas de su autonomía*

98

“Ni el Estado tenía un control cierto sobre la Universidad, ni ésta podía ocuparse eficazmente de su organización. En cambio, el ambiente y los hábitos de lucha creados por una subordinación ineficaz a las autoridades administrativas, se extendieron a todos los sectores de la vida universitaria rompiendo en sus aspectos más esenciales los móviles verdaderos del trabajo y trayendo consigo una serie de consecuencias secundarias muy graves respecto de la actividad docente y, sobre todo, respecto de la formación moral de los alumnos.

Esta situación fue reconocida expresamente por el Estado en 1929, e invocada por él en 1933 para la proclamación completa de la autonomía, con la afirmación exacta de que el problema universitario y su solución adecuada no son cuestiones de fuerza ni dependen de la imposición autoritaria de ciertas normas, sino de la crea-

<sup>32</sup> Es evidente que la relación entre alumno, profesor e investigador debe fundarse en la vocación de hacer cada uno lo que debe con gusto.

ción de actitudes y propósitos encaminados al logro de la obra común de cultura”.<sup>33</sup>

### *Esencia de la autonomía*

“La autonomía no es, pues, un capricho. En su forma más alta de libertad de investigación y de crítica, resulta impuesta por la naturaleza misma de la Universidad, por el fin a que esta Institución corresponde en la sociedad, por el carácter de su trabajo [...] Y la autonomía no significa ni podrá significar un absurdo desgarramiento entre la Universidad y la comunidad de que forma parte, una pretensión ridícula de soberanía, un alejamiento monstruoso de la sociedad que la ha creado para su propio bien.

Autonomía no implica aislamiento, como algunos argumentan. La Universidad no vivirá distante de las necesidades y de los anhelos de los hombres, ni al margen de sus dolores o de su esperanza. Estará en medio de la vida social, sensible como ningún otro instituto, no sólo a las grandes fuerzas visibles que agitan a todos los hombres y a todas las mujeres, sino también a la creación, al descubrimiento y la crítica individuales que han de tornarse después en fuerzas de la colectividad. Dentro de lo actual; pero proyectada al futuro y entrañablemente unida al pasado.<sup>34</sup>

### *II. La negación. La enseñanza contradictoria*

“Con mayor ignorancia aún se dice que la libertad de cátedra, permitiendo la contradicción, estableciendo la controversia, impide la educación del alumno, le hace imposible la formación de un criterio.

¡Como si la controversia no fuera, justamente, el camino mejor en la enseñanza y en la justicia y en la política, para lograr conclusiones razonables!

<sup>33</sup> *Op. cit.*, pp. 100-1.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, pp. 101-2.

JOSÉ MANUEL OROZCO

¡Como si la formación de un criterio adulto fuera cosa de admitir a ciegas una explicación o una doctrina ignorando sus críticas y desconociendo las otras posibilidades que la vida del pensamiento ofrece! [...] sin la posibilidad de contradicción, la Universidad resulta inútil e inconcebibles la obra intelectual y la vida decorosa. Si la controversia es un mal, precisa prohibir los congresos, las asambleas, las reuniones de toda clase, y considerar de paso las bibliotecas, como institutos de corrupción social”.<sup>35</sup>

La misión de la Universidad en su esencia autonómica es concebirse como parte de la comunidad, no ajena a ella. Capaz de atender los problemas que hay en la comunidad, y al mismo tiempo, proponer soluciones. Siempre a partir del espíritu crítico que debe haber en las aulas. Quienes ven la controversia como contradicción, y la contradicción como enfrentamiento con el Estado, no entienden lo que significa la libertad de cátedra. La riqueza misma del debate, el choque de opiniones, hace avanzar el conocimiento. Para eso son los congresos, simposios y asambleas. La Universidad es cuna esencial del diálogo. Si el Estado —como Gómez Morín ve en 1934—, quiere imponer un modelo de educación a la Universidad, es preciso defender la libertad por medio de la autonomía.

100

### *Razones para una mala preparación*

“También se alega que la universidad está produciendo profesionistas inútiles en vez de formar técnicos para atender con eficacia las necesidades de la sociedad.

Y bien, éste es un mal denunciado desde hace muchos años, que no depende de la libertad de crítica y del que, en todo caso, es principalmente responsable el Estado mismo, ya que bajo su control ha estado la Universidad.

<sup>35</sup> Gómez Morín defiende la contradicción como confrontación, enfrentamiento, disyunción, copresencia, variedad y diversidad de puntos de vista, opiniones y creencias, juicios y teorías. El diálogo no puede ser dogmático y menos aún fundamentalista; si así fuera, no habría sentido crítico ni vida pensante.

En efecto, la preparación profesional que ha dado la Universidad es mala por tres razones: La primera, porque es técnicamente insuficiente; la segunda, porque esta orientada a un número tradicional de actividades como olvido de muchas otras funciones técnicas que la sociedad moderna reclama; la tercera, porque un buen número de los alumnos preparados en la universidad, han ido a la vida más dispuestos a una función individual de ganancia, que a una función general de servicio<sup>36</sup>.

Entonces, fracasa la enseñanza y se prepara mal a los estudiantes por tres razones: a) la institución no dispone de las herramientas técnicas adecuadas a la docencia e investigación (falta de equipo, malos laboratorios, aulas en mal estado: hoy serán malas computadoras, fallas en la red, ruido, bibliotecas mal equipadas y con acervos raquíticos, burocratización, desconocimiento de los usos digitales, falta de imprenta para publicar los libros de los profesores); b) desconocimiento de las nuevas tecnologías, y, por lo mismo, nula actualización de profesores y alumnos en relación a lo que avanza el mundo; c) fomentar el afán de lucro en los estudiantes, y no el amor a la lectura, la cultura y el estudio. En eso, como siempre, Gómez Morín pone el dedo en la llaga, porque precisamente los estudiantes mexicanos, en pleno siglo XXI, salen mal preparados por esas razones: no se ha resuelto el problema.

### *Posibles soluciones*

“De esas tres causas, la primera no se remedia con órdenes de autoridad, sino con buenos planes de estudios, con buenos profesores, con buenos métodos de enseñanza, con laboratorios más completos y bibliotecas más vivas, con un acendramiento de la disciplina, del orden, del amor a la cultura en cuantos trabajan en la Universidad, alumnos, profesores o investigadores.

La segunda causa tampoco se evita con acuerdos de un ministro, ni donde la adopción de una doctrina única. Es, también, asunto técnico en

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 109.

JOSÉ MANUEL OROZCO

cuanto se refiere a planes de estudios y a capacitación para profesiones nuevas, asunto social en cuanto entraña la necesidad de hacer atractivos los estudios necesarios para esas nuevas actividades profesionales.

Finalmente la tercera razón, la más frecuente, y la más frecuentemente invocada como argumento para destruir la Universidad, más que un defecto universitario es fundamentalmente un asunto que deriva de la estructura social. ¿Cómo exigir, en efecto, que los estudiantes de la Universidad al salir de la aulas, con un fervor apostólico que no existe en ninguno de los otros sectores sociales, se dediquen de modo exclusivo al servicio público cuando la lucha por la ganancia, que es la forma de organización social contemporánea, los obliga fundamentalmente a trabajar para ganar, y cuando toda la estructura del Estado actual los orienta a pensar en el poder económico como uno de los objetivos esenciales para su actividad?”.<sup>37</sup>

Las ideas que siguen responden a la necesidad de que la Universidad, coherente con el sentido de la Revolución mexicana, luche contra la imposición del modelo socialista como único, y el marxismo como única doctrina, desde la cual enfrentar o vislumbrar los problemas nacionales. Eran los tiempos en que el proyecto cardenista buscaba esa imposición doctrinaria, y por eso el régimen veía a la Universidad como sede de reaccionarios, conservadores, tradicionalistas. Con firme espíritu liberal, Manuel Gómez Morín defiende la libertad de cátedra dentro del marco de la Revolución:

“Se dice también que la Universidad es refugio de reaccionarios, porque la libre opinión permite enseñar como ciertas, doctrinas muertas ya; porque en la Universidad se profesan tesis contrarias al mejoramien-

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 110. Manuel Gómez Morín admite que hay profesionistas mal preparados en México, por tres razones: son técnicos no aptos para resolver las necesidades de la sociedad o atenderlas; o son técnicos que no han tenido el acceso a planes de estudios, carreras alternativas, bibliotecas dinámicas, que les permitan adaptarse a una sociedad moderna y, por supuesto, con necesidades que demandan soluciones basadas en herramientas más complicadas tecnológicamente; o finalmente son estudiantes que sólo buscan en la vida la ganancia y el poder y, por ende, no estudian ni hacen el bien para servir a los demás.

to humano o se divulgan críticas en contra de la organización política actual; porque de la Universidad forman parte enemigos naturales de la Revolución.

Este es, por supuesto, repetido en todos los tonos de la gastada literatura política, el argumento principal del ataque contra la Universidad.<sup>38</sup>

Los millares de alumnos que están ahora en la Universidad y los que han estado antes de ellos, pueden dar testimonio de que fuera de algunas asignaturas especiales, los profesores tienen especialmente la preocupación debida de su técnica y limitan a la enseñanza de esa técnica su actuación escolar, sin perder el escaso tiempo señalado en los programas, en exposiciones de carácter político o social”.<sup>39</sup>

### *Una juventud inadaptada*

“En cuanto a los alumnos, aparte de que su juventud misma es garantía de un espíritu de inadaptación al medio y de inconformidad, científicamente también, la estadística demuestra que en un sesenta por ciento de los casos, los estudiantes de la Universidad proceden de familias de maestros, de obreros, de campesinos, de empleados, y que del cuarenta por ciento restante, la inmensa mayoría vienen de familias que viven de un salario extraordinariamente modesto y escasamente suficiente para la vida de los numerosos miembros de la familia que la integran.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, pp. 110-1.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, pp. 111-2. Es evidente que Gómez Morín escribe en una época en que el régimen persigue a los opositores a la “Revolución”; la Universidad es nueva en sus afanes, pero sobre todo abunda la necesidad de separar lo político de lo académico. El temor de suponer que las universidades son semilleros de revoltosos no se extinguió; al contrario, incluso ahora en estos tiempos, del año 2012, se acusa a los jóvenes de porros o antisociales si se expresan a favor o no de un proyecto político o de un candidato. Lo importante es que se reconozca el rigor científico, la libertad de cátedra; pero, por lo mismo, que esa libertad no se use para politizar desde las aulas. Manuel Gómez Morín defiende el sentido profesional de docentes y alumnos dedicados a la reflexión. Pero llama mucho la atención que lo diga justo en tiempos de Calles; ¿será una vacuna contra el régimen autoritario del general revolucionario y de otros por venir? Sabemos que Lázaro Cárdenas no quería mucho a la Universidad, y que siempre apoyó la formación técnica por encima de las humanidades, justo por el temor al pensamiento diverso, disidente, libre, complejo. Las notas de Gómez Morín cobran hoy gran actualidad.

JOSÉ MANUEL OROZCO

Por eso la Universidad, a pesar de necesitar ahora imperiosamente la cooperación económica de los alumnos, para no cerrar a nadie sus puertas por causas pecuniarias, ha debido exceptuar de pago a millares de estudiantes incapacitados para cubrir sus cuotas o ha reducido el monto efectivo de éstas a sólo un por ciento de su importe en la gran mayoría de los casos”.<sup>40</sup>

### *Las doctrinas muertas y la enseñanza antisocial*

“En cuanto a que la Universidad profese doctrinas antisociales, contrarias al mejoramiento humano, sólo debe decirse que tal afirmación no es sino el aspecto más vil de la maquinación política que se pretende urdir en contra de la Universidad y de su trabajo.

Por su esencia, entre todas las instituciones sociales, la Universidad es la que más limpiamente, sin sombra de interés económico o político, ha de dedicarse siempre, por sus propios caminos, a la obra de mejoramiento colectivo”.<sup>41</sup>

104

### *La orientación de la “orientación”*

“Se dice, sin embargo que esta actitud de la universidad solo sería cierta si se ajustara a una tesis social que los ‘orientadores’ no han podido definir; pero que vagamente colocan bajo la bandera del socialismo revolucionario”.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> *Op. cit.*, pp. 112-3.

<sup>41</sup> *Op. cit.*, p. 113.

<sup>42</sup> Manuel Gómez Morín reacciona contra el proyecto socialista del cardenismo y que se convirtió en doctrina oficial del régimen. Lo que Gómez Morín argumentará es la necesidad de una vida mejor para los hombres, de un sentido libre de la existencia, pero no el dogmatismo marxista convertido en doctrina impuesta y que no puede ser criticada; es decir, el propio marxismo carece de la solución a todos los problemas y esta sujeto a múltiples interpretaciones, de modo que la filosofía social orienta a los profesores y alumnos a pensar y cuestionar aquello que concluyen. Con suma prudencia, por la época en la que escribe el texto, se pronuncia por una formación humana y no autoritaria, acepta que el socialismo sea una actitud o convicción racional mas no un catecismo ideológico.

Quienes hacen esta afirmación, mienten por partida doble: porque no es cierto que la universidad pueda cumplir su destino social atándose a ésa o a cualquier otra doctrina, ni es cierto que lealmente la pretendida ‘orientación’ implique los postulados en que verbalmente dice apoyarse.

[...] Es bien sabido que cuando el socialismo revolucionario era considerado como un delito por los mismos que ahora de improviso se llaman sus abanderados, ya en la Universidad esa convicción, sus afirmaciones y sus negaciones, eran objeto de atento estudio; que también –y nadie puede negarlo– ese estudio, como los demás que con verdadero espíritu universitario se hagan en la Universidad respecto de todos los movimientos que tiendan al advenimiento de una vida mejor para los hombres, ha sido y seguirá siendo hecho sin odio, ni temor, ni interés pequeño [...] la Universidad misma, como institución, aun cuando por adhesión general de sus miembros a una tesis marxista o no, tenga como dominante en su trabajo un cuerpo de doctrina acorde con esa tesis, deberá seguir abierta, bajo pena de la muerte peor que es la resultante de abandonar su propio y peculiar destino, al descubrimiento y a la rectificación, al invento y a la crítica, a la reordenación de los conocimientos y a las construcciones nuevas”<sup>43</sup>.

### *¿Qué significa orientar?*

“Si se dice que la ‘orientación’ ha de estribar en dar a los alumnos la noción de que es menester modificar profundamente la estructura social contemporánea y restablecer para la vida valores distintos del provecho económico y de la ganancia, hacerles sentir la necesidad de no considerar aceptables las tesis y las doctrinas que no se apoyen en datos objetivos ni soporte en la crítica nacional, inculcarles el sentido de su trabajo como deber de servicio y no como ocasión de fácil medro, entonces la ‘orientación’ no traerá nada nuevo a la Universidad actual, porque todo su trabajo se apoya exactamente en esos postulados [...] y en la crítica libre”<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> *Op. cit.*, pp. 114-5.

<sup>44</sup> *Op. cit.*, p. 116.

JOSÉ MANUEL OROZCO

Conviene recordar esta tesis de Manuel Gómez Morín cuando nos habla de orientar a la juventud en tiempos autoritarios, dogmáticos, materialistas. Es preciso que los estudiantes sean orientados correctamente por sus profesores, y eso solamente se consigue si se entiende lo que es *orientar*. Como vimos, para Gómez Morín la “orientación” ha de estribar en dar a los alumnos la noción de que es menester modificar profundamente la estructura social contemporánea y restablecer para la vida valores distintos del provecho económico y de la ganancia, hacerles sentir la necesidad de no considerar aceptables las tesis y las doctrinas que no se apoyen en datos objetivos ni soporte en la crítica nacional, inculcarles el sentido de su trabajo como deber de servicio y no como ocasión de fácil medro...

## DOSSIER

### Homenaje a Reynaldo Sordo Cedeño

En el listado de profesores de la página del Departamento de Estudios Generales puede leerse: “Reynaldo Sordo: profesor numerario de tiempo completo. Estudió Historia en la UNAM, la maestría en Ciencia Política y el doctorado en Historia en el Colegio de México. Su tema de interés, la Historia política y social de México del siglo XIX; yo agregaría la filosofía de la Historia, la geografía, la cartografía y la didáctica de la Historia. También fue miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Entre sus obras pueden mencionarse, *El Congreso en la primera república centralista, En defensa de la patria. 1847-1997*, en coautoría con la doctora Josefina Vázquez; *Atlas histórico de México; Atlas de México. 1910-2010; Atlas conmemorativo 1810-2010*. Entre los más recientes artículos que ha publicado están: “Liberalismo, representatividad, derecho al voto y elecciones en la primera mitad del siglo XIX”; “Los procesos electorales del centralismo: 1836-1845”; “La libertad de prensa en la construcción del Estado liberal laico 1810-1857”; “Democracia restringida. 1836-1846”; “El siglo de las revoluciones. 1756-1855”; y “Manuel de Mier y Terán y la insurgencia en Tehuacán”. También participó en dos de los programas de *Discutamos México* y tiene varios artículos en enciclopedias mexicanas y estadounidenses de reciente aparición.

El doctor Sordo ingresó como maestro de tiempo completo al ITAM en 1983. Antes, aunque daba clases de tiempo parcial en nuestro Ins-

## PRESENTACIÓN

tituto, trabajaba en el sector público y nunca había pensado dedicarse a la docencia por completo. Así que, cuando el maestro José Ramón Benito lo invitó a incorporarse al Departamento Académico de Estudios Generales como profesor de planta, fue a ver a Bernardo Sepúlveda, con quien trabajaba en la Secretaría de Hacienda, para comentarle acerca de la propuesta y el actual vicepresidente de la Corte Internacional de Justicia le dijo: “Se puede hacer mucho bien a México en la academia”. De esta forma, el doctor Sordo se comprometió con el proyecto educativo del ITAM, proyecto que también ayudó a construir. Desde entonces, desarrolló con entusiasmo su vocación por la docencia y se dedicó a hacer investigaciones aplicadas a la educación, elaborando las materias de México y diseñando los contextos históricos de la materia *Ideas e instituciones políticas y sociales*, entre otras actividades.

Y sí, en los más de treinta años que ha sido “profe”, como le dicen sus alumnos con cariño, en el ITAM ha hecho mucho bien: ha buscado que los estudiantes se conviertan en hombres conscientes, capaces de orientarse y encontrar el sentido de las cosas y de la vida; ha procurado que la información se transforme en conocimiento; ha transmitido a sus alumnos y colegas la pasión por México, y ha inculcado la grave responsabilidad que, como universitarios, y como *itamitas*, tenemos en el logro de un “México más libre, más justo, más humano”.

Hace cerca de 28 años que empecé a trabajar con el doctor Sordo en el diseño de programas académicos, en el análisis y discusión sobre los problemas relevantes de nuestro país desde una perspectiva histórica y antropológica. Casi desde entonces somos amigos. Es mucho lo que me ha enseñado y también lo que hemos aprendido juntos. Compartimos con nuestros colegas del Departamento Académico de Estudios Generales la importancia de la formación integral, la necesidad de que los alumnos, que no van a ser especialistas en nuestras ciencias, adquieran una “cultura general”, una “cosmovisión” que les permita entenderse y ubicarse en el mundo.

Entre las muchas cosas que me ha enseñado, una de las que más aprecio ha sido la importancia del diálogo crítico, en el cual se discuten las ideas sin descalificar a las personas. Muchas de las discusiones que

hemos tenido me recuerdan lo que Fernand Braudel<sup>1</sup> comentaba sobre la relación entre los fundadores de la escuela de los *Annales*:

Marc Bloch y Lucien Febvre estaban profundamente vinculados el uno al otro y sus despachos en la Universidad eran contiguos. Pues bien, si los *Annales* se convirtieron, a pesar de sus principios tan modestos, en una especie de epidemia intelectual, cabe pensar que fue necesario cierto número de circunstancias excepcionales. No era suficiente que Lucien Febvre y Marc Bloch fueran muy inteligentes, era necesario que también fueran muy combativos. A decir verdad, no dejaban de discutir y de reñir entre ellos. “Los hermanos enemigos”, los llamaban... no lo digo en broma, pues no se logra una obra importante sino cuando se cuenta con valiosos adversarios.

El diálogo crítico nos introduce en la apasionante aventura del conocimiento. No se razona solo... Las discusiones nos ayudan a mejorar, obligan a reflexionar, invitan a corregir, investigar, imaginar y nos hacen pensar.

Habría tantas anécdotas que podría contar. Ahora que Reynaldo se va a Los Mochis, Sinaloa, y que, como él mismo dice, ha terminado su ciclo de más de treinta años de una vida dedicada al ITAM para iniciar otra etapa, le deseamos con cariño ¡mucho suerte! Lo extrañaremos muchísimo y esperamos que nos visite de vez en cuando...

Agradezco el privilegio de su amistad, y a nuestros invitados su amable presencia,

Ma. Julia Sierra Moncayo  
ITAM, 4 de septiembre 2012.

<sup>1</sup>Fernand Braudel, *Cuadernos Políticos*, 1986, México, ed. Era, núm. 48, octubre-diciembre, pp.33-44.

©ITAM Derechos Reservados.

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

## ALGUNAS CORRECCIONES A LA HISTORIA DEL SIGLO XIX

---

*Josefina Zoraida Vázquez\**

Aunque desde su fundación como Estado independiente México ha tenido buenos historiadores, la historia no empezó a profesionalizarse hasta hace poco más de medio siglo. Era natural que, en la necesidad de fortalecer la cohesión del nuevo Estado, la historia se pusiera al servicio de su consolidación como Estado-nación, un fenómeno que no fue privativo de nuestro país. De esa forma, al triunfo del liberalismo y de la república en 1867 se empezó a forjar una visión liberal del pasado. Así, apenas logró estabilizarse la vida política, apareció la síntesis monumental del *México a través de los siglos* (1884-1889) dirigida por Vicente Riva Palacio. Aunque no desaparecieron versiones que diferían y hasta la combatían, sus juicios se fueron imponiendo y su difusión por órganos oficiales y textos escolares les empezó a dar el carácter de verdades aceptadas. El *México a través de los siglos* impuso la tradición de analizar la historia en tres etapas: prehispánica, “colonial” y nacional. Riva Palacio le dio relevancia al pasado hispánico con la dedicación del segundo tomo, que sucedió al primero, dedicado al pasado prehispánico y la conquista, y dedicó tres al período nacional, a pesar de su brevedad, uno a la independencia, otro al “México independiente” y el tercero a la Reforma. El empeño por justificar de alguna forma la dictadura porfirista impuso que se interpretara la historia previa a la Reforma como de simple caos, visión que

\*El Colegio de México.

JOSEFINA ZORAIDA VÁZQUEZ

heredaría la historiografía posterior a la Revolución, junto a la conven-  
ción cronológica que dio relevancia a tres momentos: Independencia,  
Reforma y Revolución. Con esta selección, se minimizó el estudio del  
período virreinal para subrayar el periodo prehispánico, de manera  
que la “Colonia” se despachó en los textos escolares con una crónica de  
la epopeya cortesiana y la descripción de algunas instituciones virrei-  
nales. Eso llevó a condenar a la ignorancia los lentos procesos que  
forjaron a la nación y la comprensión de sus problemas. En general,  
los historiadores del virreinato favorecieron el arte y la historia institu-  
cional, pero algunos como Luis Chávez Orozco, José Miranda y, a partir  
de los años sesenta, mexicanistas extranjeros como Horst Pietschmann,  
Woodrow Borah, David Brading, Brian Hamnett y muchos otros empe-  
zaron a privilegiar la historia económica y social del XVIII. Esto permi-  
tió notar que durante ese siglo la administración, la economía y cultura  
habían sufrido cambios tan profundos que la independencia empezó  
a despertar nuevas interpretaciones. Empezó a bosquejarse una cro-  
nología que, aunque no se ha llegado a imponer formalmente, acepta que  
la etapa de 1760 a 1860 aparece como formativa. Esta nueva perspec-  
tiva aunque despertó nuevas interpretaciones, dejó por mucho tiempo  
de lado la historia temprana de la nueva nación, lo que yo llegué a  
llamar hace tiempo los “años olvidados”. En efecto, del fin del Imperio  
en 1823 al Tratado de Guadalupe, pareció quedar algo olvidado como  
período de inestabilidad, fracaso de experimentos políticos y pérdida  
de territorio.

La misma historia de la independencia tuvo que esperar a que al-  
gunos historiadores empezaran a leer a Blanco White y que la doctora  
Nettie Lee Benson publicara su libro sobre la *Diputación Provincial  
y el federalismo mexicano* (1955) para empezar a revisar eventos re-  
legados como la aplicación de Vales Reales en Nueva España en 1804,  
la crisis dinástica de 1808 y sus reacciones en la metrópoli y los territo-  
rios americanos. Esto condujo a replantear las interpretaciones, al sugerir  
que el golpe de Estado de un puñado de funcionarios y empresarios  
peninsulares el 15 de septiembre de ese año —al tomar presos a los regi-  
dores del Ayuntamiento que proyectaban una junta de representantes

del virreinato para decidir como se gobernaría en ausencia de un rey legítimo y del virrey Iturrigaray que lo había aprobado—, cambiaba el sentido de la rebelión de 1810 y la conspiración de Valladolid un año antes. La rebelión de Hidalgo en 1810 se atribuía a causas externas como el pensamiento ilustrado, la independencia de Estados Unidos y la Revolución francesa, amén del resentimiento de los criollos ante los privilegios peninsulares y la reacción de mestizos e indígenas por las injusticias sociales y económicas.

Las aportaciones de muchos historiadores mexicanos y extranjeros permitió dar una explicación más convincente de la transformación del autonomismo dieciochesco en movimiento independentista, surgido en un contexto internacional complejo. Como asignatura pendiente queda darle su lugar en el cuadro a la consumación y al experimento imperial, que permita comprender el contexto precario en que nacerían la república mexicana y sus instituciones.

Las dimensiones de la lucha insurgente habían destruido la eficiente administración construida durante los tres siglos de dependencia de la monarquía española; al dominar extensos territorios de la parte más poblada del reino, había incomunicado al centro con las regiones y agudizado el regionalismo que la orografía y las diferentes etnias habían promovido. La insurgencia y contrarrevolución también habían fortalecido a los jefes militares, al otorgarles facultades fiscales y judiciales, generando un poder caciquil que retendrían. Por otra parte, la unidad de los dos ejércitos y el triunfo del Plan de Iguala, les permitió atribuirse el éxito de la consumación y asumir que estaban facultados para traducir la voluntad nacional por medio de sus pronunciamientos.

Por otra parte, la llegada de las logias masónicas con las tropas expedicionarias españolas en 1814, que según Lorenzo de Zavala absorbieron a todos los oficiales realistas y después a una mayoría insurgente, terminaría por enrarecer el ambiente político y el desprestigio de la Corona. El Imperio merece una revisión que lo libere de simplismos tradicionales como atribuir a Iturbide su autocoronación, olvidando que la proposición de hacerlo la había hecho nada menos que el impoluto Valentín Gómez Farías ante el Congreso que el populacho había for-

JOSEFINA ZORAIDA VÁZQUEZ

zado a reunirse la noche del 18 de mayo de 1822. La carencia de recursos y de experiencia política, así como la influencia de las logias y las aspiraciones despertadas por la independencia condujeron al fracaso. También es necesario diluir la importancia del Plan de Veracruz, enarbolado por Santa Anna en diciembre del 22, ya que apenas había encontrado eco. Sería el grito de Casa Mata del 2 de febrero de 1823, que no atacaba al Emperador, lanzado por los oficiales enviados a someterlo, que exigía la elección de un nuevo Congreso constituyente y atribuía poderes a las diputaciones provinciales que la Constitución de 1812 no les concedía, el que logró que ejército, ayuntamientos y diputaciones se adhirieran en avalancha. Esto no tardó en mostrarle al emperador que la amplia alianza lograda por el Plan de Iguala, se había roto, decidiéndolo a abdicar. El acontecimiento podía haber desembocado en la fragmentación del territorio que habían experimentado los virreinos meridionales, pero que la madurez alcanzada por el Septentrional hizo que el federalismo fuera la única fórmula para mantener la integración.

El poder alcanzado por las élites provinciales se expresó en el Constituyente de 1824, que cargó al gobierno federal con el pago de la deuda pública heredada y, por negociar, la defensa del territorio, el arbitraje entre los estados y las relaciones exteriores, pero le negó toda facultad fiscal sobre los habitantes que la Constitución norteamericana le concedía al Congreso, sometiéndolo a depender del producto de las aduanas y un contingente que debían pagar los estados. Sin duda, las provincias se aseguraron de darle fin a la primacía que había tenido la ciudad de México en la administración, la política y el comercio durante los siglos virreinales.

La transición entre la abdicación de Iturbide y la inauguración del Segundo congreso constituyente requiere de una revisión cuidadosa para comprender el contexto en que se fundó la república y el servicio que hizo a la nación el Supremo Poder Constituyente y su ministro Lucas Alamán para salvar la integridad territorial, sometiendo a los principales comandantes de estados rebeldes. La debilidad fiscal del gobierno

federal sin duda imposibilitó que el gobierno cumpliera con la defensa territorial.

Una de las aportaciones importantes del doctor Sordo para comprender la vida política de esas primeras décadas es la caracterización que nos ha ofrecido en sus estudios de los congresistas, pues muestra la equivocación de retrotraer a los primeros años a los partidos que lucharon durante la Reforma, es decir liberales y conservadores, cuando se enfrentaban monarquistas y republicanos, iturbidistas y borbónicas, federalistas y centralistas, yorkinos y escoceses, *sanscoulottes* y moderados, santanistas, decembristas y desilusionados republicanos tornados monarquistas. Esta confusión ha llevado a calificar a los centralistas como conservadores. Sin duda siempre hubo un pequeño grupo, identificado por David Brading como tradicionalista; ese grupo de melancólicos del orden virreinal pensaban que la Iglesia y la tradición eran el único camino para México. Otro despropósito es el de atribuir al ejército y a la Iglesia la inestabilidad y los desastres. El ejército, que durante el virreinato carecía de status, logró un gran ascenso con la independencia, mismo que le permitió monopolizar el ejecutivo por más de un siglo; pero, aunque hubo dos intentos militaristas, el de Paredes en 1846 y el de Santa Anna en 1853-54, el dominio lo tuvieron los civiles, en especial en los estados. A diferencia de los ejércitos sudamericanos, en México las dos corporaciones distaron de ser monolíticas, al estar divididas por las mismas facciones que los políticos. De todas maneras, el ejército fue un actor político con poder, cuyos pronunciamientos lo mantuvieron en ascenso en el escalafón, impidiendo su profesionalización y disciplina. Atribuir a la Iglesia una participación activa en la política resulta aun más injusto. En primer lugar, la Iglesia había sido víctima de las reformas borbónicas y, después, de todos los regímenes que exigieron préstamos de sus recursos. La insurgencia había minado sus números y el retardo en el reconocimiento de la independencia por la Santa Sede la había dejado indefensa y sin pastores. Es cierto que los militares utilizaron el tema religioso en sus planes para conquistar el apoyo de la población, pero de la pluma de religiosos sólo salieron dos planes: el fantasioso del padre

JOSEFINA ZORAIDA VÁZQUEZ

Arenas, en 1826, y el extravagante de los curas Epigmenio de la Piedra y Carlos Tepixcoco en 1834. Por eso hay que darle la razón a Luis Gonzaga Cuevas al insistir en que los disturbios y revoluciones que aquejaron al país entre 1821 y 1850, no pueden atribuirse a la Iglesia. Esta situación cambiará durante la Reforma, una vez que a partir de 1849 empezaron a perfilarse los partidos políticos. Desde luego, algunos políticos prominentes utilizaron la influencia de eclesiásticos para promover candidaturas o lograr influir en algunos estados, pero también hay que recordar que desde 1832, cuando Francisco Pablo Vázquez logra el nombramiento de algunos obispos, la Santa Sede elige de la lista de candidatos presentados por el gobierno de Vicente Guerrero. Uno de los nombrados es el propio Vázquez, que se empeñaría en fortalecer la corporación, tarea que creo que retomaría con fuerza el jesuita Basilio Arrillaga en 1845.

Tampoco hay que olvidar que en los pronunciamientos se involucraron siempre los civiles. Ejemplo clásico es el de 1841, promovido por los comerciantes extranjeros de Veracruz contra el impuesto del 15 % sobre artículos importados que, al negarse el Poder Conservador y el Congreso a anularlo, decidieron enviar un representante ante los tres principales generales, Santa Anna, Paredes y Valencia, en el cual los instaban a pronunciarse contra el gobierno de Anastasio Bustamante. Otra excepción es la de 1834 durante la cruzada contra Gómez Farías, pues la iniciativa de firmar planes de protesta contra la proscripción de ciudadanos, promovida por la Ley del Caso contra las reformas que afectaban a la Iglesia y el destierro de sus obispos, la tomaron los vecinos y los ayuntamientos.

Se hicieron conquistas, pero no lograron consolidarse sino lentamente. Por ejemplo, México logró definir claramente su política internacional y hasta firmar el tratado más favorable con Gran Bretaña. Pero el contexto la desfavorecía, pues sus antecedentes como gran productora de la plata que movía el comercio europeo y americano —y que requerían sus guerras—, despertaron ambiciones entre las nuevas potencias, al tiempo que sus grandes extensiones septentrionales, despobladas, despertaban el apetito de su vecino del norte. Estos dos factores terminaron por convertir a México en el país más amenazado del continente.

La claridad con que Alamán trazaría la trayectoria de las relaciones exteriores nubló la vista de los mexicanos ante el espejismo que les provocó el éxito de Estados Unidos y de su política colonizadora. Los mexicanos intentaron imitarla, mejorándola, pero en lugar de estudiarla y percatarse cómo la venta de terreno a los migrantes había servido para pagar la deuda de la lucha por la independencia –convirtiendo la concesión concedida por el Comandante de Provincias Internas del Este a Austin en un esquema para otorgarla a empresarios que se comprometieran a poblarla con colonos honestos, católicos–; se les concedieron enormes territorios con privilegios, como la exención de impuestos por un tiempo determinado, suponiendo que con ello aseguraban la lealtad al Estado. El fracaso era previsible, ya que se llenó de colonos pobres, obligados a emigrar para tener tierra, aventureros, hacendados esclavistas, especuladores norteamericanos, que por la cercanía y las diferencias culturales fue difícil integrar. Una vez que el antiesclavismo mexicano y el establecimiento de aduanas y la entrada de anexionistas consolidó la separación de la provincia el gobierno se empeñó en negarse a reconocer la independencia, a pesar de la insistencia británica de hacerlo para evitar “males mayores”, terminando por convertirla en causa de una guerra con el vecino país.

La trágica invasión norteamericana se ha presentado como una historia de traiciones, cuando fue provocada por la incapacidad de poblar esas tierras mientras eran nuestras, por el resultado de errores de nuestros políticos y también por la fortuna que acompañó al despegue de Estados Unidos. El vecino contaba para 1845 con casi 20 millones de habitantes, una flota y un pequeño ejército profesional, una dinámica economía que generaba recursos que permitían sostener una guerra, contando que la constante entrada de migrantes les permitía miles de voluntarios que podían ser entrenados, disciplinados, vestidos y pagados. El ejército contaba con servicio de sanidad e intendencia, armas y artillería modernas. México llegaba apenas a unos 7 millones, su economía estaba paralizada, un ejército poco profesional, de unos 30,000 hombres, incapaz de defender un territorio tan extenso, sin servicios de intendencia y sanidad (por lo que requería de soldaderas) y con armas obsoletas. En 1846

JOSEFINA ZORAIDA VÁZQUEZ

enfrentó dos amenazas externas: la de Estados Unidos y la conspiración monárquica española, que contaba con la bendición de Francia y Gran Bretaña y, para colmo, en medio de la guerra, un pronunciamiento promovía la restauración del federalismo que no sólo distraía la atención de la guerra para llenar los puestos, celebrar las elecciones y repartirse la administración, sino que dejaba al gobierno federal sin recursos para enfrentar la guerra, pues las aduanas estaban bloqueadas por la flota norteamericana. Los dos países estaban divididos políticamente: en el norte entre esclavistas y antiesclavistas, sólo que la ambición territorial y el entusiasmo despertado por las victorias unirían a la población temporalmente. En México ni la presencia del invasor logró unir a los habitantes. Gómez Farías conspiraba para restaurar el federalismo, mientras Paredes —que comandaba el mejor ejército mexicano— desafió la orden de marchar al norte para defender la frontera y se dirigió al centro para desbancar al general Herrera. Don José Joaquín de Herrera, como general, era consciente de la falta de recursos y de armas apropiadas para el enfrentamiento, por lo que temía una derrota segura.

118 Es necesario analizar esta guerra y disipar la idea de traiciones de los generales, de Santa Anna y de la Iglesia, ya que el fracaso y la pérdida de territorio generó complejos en los mexicanos. La tierra la perdimos por no poder poblarla, tampoco la vendimos como se dice vulgarmente: fue conquistada y anexada por la fuerza de las armas. La indemnización pagaba daños de guerra y un prorrato de la deuda exterior que correspondía a los territorios perdidos.

Podríamos seguir con los errores que tenemos que corregir para poder explicar los “años olvidados”, que ya no lo son del todo, pero es necesario recordar la carrera de nuestro homenajeado, Reynaldo Sordo, viejo discípulo y colega, colaborador de muchos intentos por llenar vacíos del conocimiento de nuestro pasado. Recuerdo claramente que Reynaldo siguió algunos de mis cursos de Historia de Estados Unidos en la Facultad de Filosofía por los años sesenta; después de cursar la maestría de Ciencia Política en El Colegio de México, volvimos a encontrarnos y entró a nuestro doctorado en los años ochenta. Tuve el privilegio de dirigir su tesis y creo que hasta inclinarlo al estudio del

Congreso como tema de tesis doctoral. Me parece que pretendía estudios de historia social sobre los bandidos y rebeldes del XIX, un tema espinoso que le podía retrasar su grado, pero al fin eligió la legislatura centralista. Se ha convertido en todo un experto en estudio constitucional y ha hecho grandes aportaciones. Su experiencia en investigación tanto en la Biblioteca Nacional, cerca de don Ernesto de la Torre, y en la Biblioteca del Congreso en Washington le permitía iniciar la investigación del congreso centralista y del contexto político con mano firme.

En su tesis doctoral, *El Congreso durante la Primera República Centralista* aportó una nueva visión de un período fundamental de la historia del federalismo y de la adopción del centralismo, revisando el contexto general que va de 1832 a 1841. Su revisión de los congresistas dio fin a afirmaciones de que el centralismo lo habían patrocinado militares y religiosos, como instrumentos de Santa Anna. Su estudio minucioso cambió la visión que teníamos de los congresistas y del papel atribuido al ejecutivo por los malos historiadores. En realidad, todas las leyes supremas mantuvieron la debilidad del ejecutivo, una reacción natural del constitucionalismo al absolutismo monárquico, pero que impidió que los presidentes pudieran gobernar con poderes extraordinarios. Gracias a sus minuciosos estudios sabemos que el congreso funcionó durante casi todo el período, pues fueron cortos los lapsos de excepción. Aunque religiosos y funcionarios menores tuvieron un papel importante en las Cortes y el Congreso de 1824, después los primeros fueron casi desplazados. Sordo completó su gran aportación al estudio del Congreso con el análisis de los congresos constituyentes de 1822 y de 1824 y los congresos del sistema federal, en las dos colaboraciones para nuestro análisis del federalismo mexicano. En el libro que estamos estrenando, *Práctica y fracaso del federalismo mexicano, 1824-1835*, aporta una explicación minuciosa de cómo funcionaban las comisiones y las mecánicas para la presentación y la aprobación de las leyes.

Además de estos estudios legislativos, también ha escrito sobre diversos personajes como Manuel Mier y Terán, Gorostiza, Tornel, Santa Anna y Juárez, y eventos como la guerra de Texas, la guerra con

JOSEFINA ZORAIDA VÁZQUEZ

Estados Unidos y hasta sobre las sociedades mutualistas y nos ha provisto de un magnífico *Atlas Histórico de México* y de su contexto internacional en coautoría con María Julia Sierra. La investigación seria le ha permitido ser un maestro de primera, pues sus presentaciones siempre son cuidadosamente preparadas y desarrolla los temas ordenada y sistemáticamente, siempre con una conclusión muy convincente. Como colega o colaborador se distingue por su puntualidad y pertinencia. Por ser meticuloso y cuidadoso con el idioma, se vuelve un participante incomparable. Me siento privilegiada con la invitación a participar en este homenaje tan merecido que le brinda una institución a la que ha servido desde el año 1975 y que hoy lo ve retirarse. Estoy segura de que deja muchos alumnos y buenos colegas que lo extrañarán, como lo extrañaré ahora que se muda tan lejos de esta ingrata ciudad. Le deseamos que el disfrute de esa tranquilidad le permita ofrecernos el resultado de las reflexiones que seguramente le despertará la distancia. Felicidades querido Reynaldo, siento que fue una suerte que hayamos podido emprender juntos tantas tareas.

# LA FACULTAD ECONÓMICO-COACTIVA, 1837-1899. UNA APORTACIÓN DEL RÉGIMEN UNITARIO AL ORDEN REPUBLICANO EN MÉXICO

---

*Andrés Lira\**

## **Introducción: saber y poder**

Sabían legislar, no sabían gobernar, nos hace ver Justo Sierra refiriéndose a los centralistas, liberales moderados que a fuerza de desencuentros acabaron llamándose “conservadores”; organizaron el régimen autoritario de Antonio López de Santa Anna y, en su momento, se adhirieron al Segundo Imperio.<sup>1</sup> Lo dicho por Sierra es cierto, pero también lo es que en el último tercio del siglo, los hombres del liberalismo triunfante, a medida que construían la posibilidad del gobierno que supo imponerse, echaron mano de la legislación de los moderados, valorando su claridad en la definición de principios administrativos. Los ejemplos son muchos y cada uno requiere estudio propio. Destaca la facultad económico-coactiva dispuesta en las leyes de 1837 y 1838, a las que acudieron los regímenes posteriores, señaladamente el de Porfirio Díaz.

\*El Colegio de México.

<sup>1</sup>Cfr: Justo Sierra, *Evolución política de pueblo mexicano*. Edición establecida por Edmundo O’Gorman, 1957, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 216-8; 227; 259-64 y 329-45.

ANDRÉS LIRA

## Cuándo y cómo legislaron los hombres del centralismo, 1835-1854

Son las cuestiones que debemos atender para ocuparnos de las disposiciones que en plena modernidad porfiriana se consideraron paradigmáticas, pese a haberse dictado por regímenes que la historia oficial del momento había condenado.

La ley del 20 de enero de 1837, en la que se determinan las autoridades encargadas de ejercer la facultad económico-coactiva, el alcance de ésta y el procedimiento para llevarla a cabo, fue promulgada por José Justo Corro, presidente interino de la República, en uso de las facultades que asistían al Supremo Gobierno en esos críticos momentos en que se había perdido la guerra de Texas y el general Antonio López de Santa Anna, presidente con licencia, se hallaba en Washington,<sup>2</sup> como invitado prisionero del presidente Andrew Jackson. La ley del 20 de noviembre de 1838, considerada como reglamentaria de aquélla, fue promulgada en situación especial, crítica también, por el presidente constitucional Anastasio Bustamante, en virtud de las facultades conducentes a la recaudación de un arbitrio extraordinario de cuatro millones,<sup>3</sup> motivado por apuros como el de la “Guerra de los Pasteles”.

Las circunstancias en las que se dictaron esas y otras disposiciones del régimen central no obraron en perjuicio del sistema constitucional, tanto por lo que hace a la determinación, como a la articulación de las instancias en que debían realizarse los actos de autoridad; por ello, se consideraron ejemplares. Baste decir que se autorizaba a los ministros de la Tesorería general y a los funcionarios subalternos, en sus respectivas jurisdicciones, para realizar apremios y para seguir el procedimiento, hasta el embargo y remate de bienes que garantizaban el cobro de los créditos en favor del erario público, dejando a salvo la jurisdicción contenciosa, algo importante en el orden constitucional del régimen en el que operaba plenamente el principio de división de poderes. Esto supo-

<sup>2</sup>Dicha ley se reproduce en distintas colecciones. En este trabajo la hemos tomado del libro de Luis G. Labastida, *Estudio de las leyes federales sobre administración fiscal*, 1899, México, Tipografía de la Oficina Impresora del Timbre, Palacio Nacional, (donde se da una versión que incluye completos los preámbulos, lo que no ocurre en otras publicaciones), pp. 619-22.

<sup>3</sup>Labastida, *op.cit.*, pp. 622-5.

nía un problema muy delicado, pues el orden de división de poderes se había establecido claramente en el régimen federal de 1824, en cuya vigencia hubo conflictos entre autoridades; por eso, se reafirmó (artículo 5° de las bases de 1835) y se estableció un sistema claro en las leyes constitucionales de 1835-1836.

En el artículo 1° de la Quinta Ley Constitucional de 1836 se dispuso que el poder judicial de la República se ejercería por una Corte Suprema de Justicia, por los tribunales superiores de los departamentos, *por los de hacienda que establecería la ley de la materia* y por los juzgados de primera instancia. En las fracciones II de los artículos 16 y 18 de esa ley, relativos a las restricciones de la Corte Suprema de Justicia y de los tribunales superiores de los departamentos, respectivamente, se dispuso que esos órganos judiciales no podían tomar conocimiento de los asuntos gubernativos o económicos de la nación o del departamento.

Tenemos, pues, tribunales y juzgados de hacienda en el poder judicial, encargados de una materia especial debidamente determinada y ubicada, y la prohibición expresa al poder judicial de interferir en las cuestiones económicas y de gobierno, es decir, las administrativas propiamente dichas, fuera de las fiscales a las que se proveía de órganos correspondientes en el aparato judicial: los tribunales y jueces de hacienda establecidos conforme a la ley.

Según Juan Nepomuceno Rodríguez de San Miguel, a los jueces de hacienda correspondía conocer

de todos los negocios relativos a contribuciones y derechos para subvenir a las cargas del estado; de las causas de contrabando y fraude en los derechos de aduanas, rentas provinciales y demás que se administran de cuenta del estado; de las causas civiles y criminales de los empleados de hacienda que fueren relativas a sus oficios, mas no a sus negocios particulares, ni de sus delitos comunes; de las causas civiles y criminales de salitreros y polvoristas, exceptuando aquellas de que no puede conocer el juez militar con respecto a las personas sujetas a su jurisdicción [esto considerando que los jueces de hacienda eran militares o, en todo caso, personas que por el ejercicio de cargos de intendencia tenían fuero militar].<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Joaquín Escriche, *Diccionario razonado de legislación civil, penal, comercial y forense*, 1993, México, con citas del derecho, notas y adiciones por el licenciado Juan Rodríguez de

ANDRÉS LIRA

Así pues, la jurisdicción de hacienda abarcaba impuestos y créditos fiscales, así como cuestiones relativas a empresas estancadas, monopolios determinados como exclusivos o propios del erario público, que podía administrar éste directamente o concederlo a particulares (era caso del salitre, de la pólvora y, lo fue también, del tabaco), de acuerdo con las disposiciones de la época. Se recuperaba la tradición hacendaria novohispana, dentro de la cual se consideraba la competencia propia de los oficiales reales, bajo el régimen anterior al de intendencias y, al imponerse este orden después de 1786 (artículos 76 y subsiguientes de la ordenanza), el de los intendentes y subdelegados. Esos funcionarios ejercieron la facultad económico-coactiva y jurisdiccional propia de sus respectivas instancias en el orden monárquico, en el que, si bien no se puede hablar de división de poderes, sí es evidente la *separación de funciones*, que en el régimen liberal representativo se transformó en el división de poderes, debido a la delegación de la autoridad y su ejercicio por la nación soberana, que se constituyó conforme a los principios de representación. La división de poderes fue, como hemos advertido, un principio fundamental que aquellos republicanos centralistas tuvieron buen cuidado de definir y diseñar para su funcionamiento, especialmente por lo que hace a la administración pública —principalmente la fiscal— siempre expuesta al reclamo judicial en tiempos de normalidad, y a la contradicción política en momentos de revolución y pronunciamientos que, por desgracia, fueron constantes en la época que nos ocupa.

Ahora, por bien definidas que estuviesen la jurisdicción de los jueces de hacienda y la enumeración y fundamento de competencias y procedimientos establecidos en las leyes del 20 de enero de 1837 y 20 de noviembre de 1838, la extensión de la facultad económico-coactiva caló mal a los abogados encargados de vigilar y defender los intereses de clientes afectados por el fisco. Juan Nepomuceno Rodríguez de San Miguel, partidario del orden y, consecuentemente, de la tradición ju-

---

San Miguel. Edición y estudio introductorio por María del Refugio González, Universidad Nacional Autónoma de México, edición facsimilar de la primera publicada en México en la Imprenta de Mariano Galván Arévalo en 1837, p. 357.

rídica que ofrecía certeza a la autoridad pública y seguridad a los intereses particulares, escribía hacia 1852 —cuando regía el orden federal de 1824, restaurado en 1846 y reformado en 1847—, que la ley de 1837 debía abrogarse, por ser sus disposiciones repugnantes al principio esencial de división de poderes; consideraba que aun en el sistema monárquico absoluto había sido muy distinta la inteligencia que se dio a la facultad económico-coactiva, cuya extensión había empezado a variar justamente con el orden constitucional español. Por ello, advertía, que aunque en el *Diccionario* de 1837 había escrito que dicha facultad no era novedad en el México independiente, ahora, a la luz de lo ocurrido consideraba que era mucha la novedad arbitraria cuando la función económico-coactiva era ejercida no sólo por los jefes, “sino hasta por el último guarda o escribiente de hacienda”.<sup>5</sup>

Debemos imaginar las que pasaba aquel hombre de tradición jurídica firme cuando sus clientes (personas “decentes” más o menos acaudaladas) se veían amenazados por funcionarios menores, muchos de ellos rivales resentidos, que podían clausurar, embargar y llevar a remate giros mercantiles y aun enseres domésticos, para resarcir créditos fiscales. Pero las facultades económico-coactivas habían llegado —en realidad, estaban ahí desde hacía mucho tiempo— para quedarse, y los distintos regímenes, fuera cual fuera el signo ideológico que los inspirase, las afirmarían, pues significaban mucho para el erario público, debido a la constante evasión de impuestos, al contrabando y a la imposibilidad de poner en arrendamiento y vender bienes nacionales, señalados por los particulares afectados, individuos y corporaciones, como bienes confiscados. Por ello, el régimen autoritario de 1853 perfeccionó la jurisdicción hacendaria en el poder judicial y estableció la jurisdicción contencioso-administrativa dentro del poder ejecutivo por ley y reglamento del 25 de mayo de dicho año (esto último en flagrante contradicción con el principio de división de poderes). La jurisdicción hacendaria en el poder judicial se esclareció (pues ya estaba estable-

<sup>5</sup> Cfr: nota relativa a la ley del 20 de enero de 1837 en: Juan Nepomuceno Rodríguez de San Miguel, *Pandectas hispanomexicanas*, 1980, México, Edición facsimilar de la segunda publicada en 1852, introducción de María del Refugio González, Universidad Nacional Autónoma de México, t. III, núm. 2372, p. 257.

ANDRÉS LIRA

cida desde 1835) en la ley del 20 de septiembre de 1853, por la que se suprimieron los jueces de distrito y los tribunales de circuito del orden federal y se establecieron juzgados especiales de hacienda en la capital de la República, en los puertos de Campeche, Veracruz, Tampico, Matamoros, Acapulco, Manzanillo, San Blas, Mazatlán y Guaymas, en Monterrey, Camargo y Comitán, centros claves de comercio y, consecuentemente, de fiscalización; en los demás lugares donde no había dichos jueces especiales, los jueces de primera instancia debían asumir los asuntos hacendarios, tratándolos como materia especial aparte.<sup>6</sup> Por ley del 4 de noviembre de 1854 se determinaron los formatos especiales en los que los jueces de hacienda debían informar a la Corte Suprema de Justicia del estado de los procedimientos hacendarios.<sup>7</sup>

Lo importante para este centralismo extremo era fijar las facultades propias y procedimientos que dieran seguridad a las clases económicamente activas y que proveyeran de medios coactivos al erario público. De ahí el interés en lo contencioso administrativo y, particularmente, en la materia fiscal, propia de la justicia hacendaria. Lo demás, relativo a conflictos entre particulares, quedó en los juzgados, tribunales y procedimientos del fuero común, conforme a lo establecido por la ley del 16 de septiembre, las Ordenanzas de minas y el Código de Comercio de 1854.

La coherencia judicial y hacendaria que se perfiló en el centralismo de 1836 se reforzó en ese *tour de force* modernizante que fue el régimen autoritario de 1853, construido por juristas como Teodosio Lares y abonado por abogados de peso como Rodríguez de San Miguel. Los hombre de la Revolución de Ayutla —originalmente jefes militares encargados de la hacienda pública, desplazados por Santa Anna— se encargarían de que tan claros principios no se aplicaran. Había, evidentemente, imponderables políticas a su favor y había, también, faltas de orden fiscal que habían cometido y por las cuales no querían responder.

<sup>6</sup> Manuel Dublán y José María Lozano, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la República Mexicana*, 1876-1912, México, 58 vols., t. 6, núm. 4039, pp. 672-80.

<sup>7</sup> *Legislación mejicana. O sea colección completa de las leyes, decretos y circulares que se han expedido desde la independencia*, 1854, México, tomo que comprende de junio a diciembre de 1854, imprenta de Juan N. Navarro, pp. 287-89.

Así, todo actuó en contra de un sistema en el que la falta de probidad era evidente. Pero, para los liberales republicanos que llegaron tras el triunfo de la Revolución de Ayutla, estaba el imponderable hacendario: ¿cómo lograr que el erario público subsistiera? En términos prácticos esto implicaba afirmar la facultad económico-coactiva tan bien definida y refrendada por el enemigo al que se había sacado de Palacio Nacional.

### **Cuándo y cómo asumieron la legislación centralista los hombres de la Reforma Liberal**

Son las cuestiones a la que debe abocarse la tercera parte de esta exposición. Para atenderlas satisfactoriamente habría que adentrarse en muchos expedientes e informes de las autoridades judiciales subalternas, rendidos a las superiores a lo largo de los años de la Guerra de Reforma y en la que se libró contra la Intervención y el Segundo Imperio, en las que se observan continuidades muy interesantes, como lo ha mostrado Georgina López González.<sup>8</sup> La primera ley del gobierno de Ayutla, como bien sabemos, fue la del 23 de noviembre de 1855, que restableció los juzgados de distrito y tribunales de circuito y determinó la competencia de la Suprema Corte de Justicia. A esos organismos encargó los asuntos de hacienda, sin distinguirlos en tribunales o competencia especial, pero sí guardando el orden correspondiente a la materia. Lo cierto es que fuera cual fuera el régimen, era necesario centralizar el ejercicio de la justicia, sobre todo ahí donde se debatía el interés público. Con la orientación que da Georgina López González podrían seguirse expedientes, pero esto implicaría una investigación especial.

Por lo pronto, para responder a nuestra pregunta podemos escoger ejemplos claros siguiendo a hombres destacados en la República Res-

<sup>8</sup> Georgina López González, *La organización de la justicia ordinaria en el Segundo Imperio. Modernidad institucional y continuidad jurídica en México*, 2010, México, tesis para optar al grado de doctora en Historia, El Colegio de México. A lo largo de esta obra (cuya publicación como libro está en curso) la autora muestra cómo los expedientes e informes de los juzgados de primera instancia pasaron a las instancias superiores, y también cómo se conservaron las materias correspondientes en momentos sucesivos en los que gobernaron regímenes contendientes. La continuidad de la carrera judicial es muy interesante.

ANDRÉS LIRA

taurada y en el Porfiriato, que en su ejercicio práctico y doctrinal —algo que no siempre se separa claramente— trataron lo relativo a la facultad económico-coactiva de las autoridades que se establecieron cuando se reinstauró el orden constitucional de 1857.

A principios de 1870, Ignacio L. Vallarta representó al ayuntamiento de la Ciudad de México en un pleito que le seguía, en el juzgado 6° de lo civil, Francisco Lascurain, quien se quejaba de despojo por habersele embargado las rentas de la casa número 11 de la calle de Montea-legre.<sup>9</sup> Lascurain era deudor del ayuntamiento, quien tenía unos vales de desamortización que aquel no había satisfecho, alegando que eran duplicados (hubo muchos compradores de bienes desamortizados que no pagaron los adeudos documentados en el proceso de adjudicación, y éste parece ser el caso). Como haya sido, Vallarta —entonces diputado por Jalisco, su estado natal, y abogado postulante— alegó que establecida la deuda en títulos claros, la autoridad disponía de la facultad económico-coactiva contra la cual no podía alegarse inconstitucionalidad invocando los artículos 14 y 16 de la Carta de 1857, ni menos aun argumentar despojo, esto es violencia contra un particular. En su alegato, Vallarta acudió a la legislación española medieval y moderna vigentes en México en época anterior, y a la nacional, para llegar a la más importante, las leyes de 1837 y 1838, principalmente a la primera, en virtud de la cual quedaba claro el principio de la facultad económico-coactiva para asegurar los derechos del fisco, aseguramiento que no implicaba juicio previo. Éste podía suscitarse una vez asegurado el derecho del fisco por medio del ejercicio de esa facultad económico-coactiva, en virtud de la cual se lograba que el erario público no litigara descubierto, es decir, sin asegurar el cobro del crédito a su favor.

Ese alegato tiene mayor soltura y pertinencia; nos parece que un dictamen elaborado por el mismo Vallarta, a solicitud del secretario de hacienda en 1883, al que iremos después de ver una interesante definición de la facultad económico-coactiva desarrollada en 1874 por

<sup>9</sup>Ignacio L. Vallarta, *Estudio sobre la constitucionalidad de la facultad económico-coactiva*, 1883, México, Imprenta del Gobierno en Palacio, pp. 78-100.

José María del Castillo Velasco en su *Ensayo sobre derecho administrativo mexicano*.<sup>10</sup>

La parte relativa a esa facultad se encuentra en el capítulo XXIX del segundo tomo del *Ensayo*, dedicado al procedimiento gubernativo, que comprendía lo contencioso administrativo y lo fiscal propiamente dicho. Si bien en México, por la vigencia del principio de división de poderes, las cuestiones administrativas se resolvían en la instancia judicial mediante el recurso de amparo, por tratarse de actos de autoridad que afectaban derechos de particulares, el jurista oaxaqueño aconsejó la conveniencia de acudir por la vía gubernativa ante las autoridades administrativas, antes de impugnar los actos de éstas en la vía judicial por medio del amparo.

Tocante a la facultad económico-coactiva, el autor consideraba que este procedimiento se iniciaba cuando existía un adeudo claramente determinado en favor de la hacienda pública, a cuyo cobro procedía el agente, pues se consideraba un crédito legal, como tal no discutible, que traía aparejada su ejecución; de manera semejante a lo que ocurría en el juicio ejecutivo del fuero común, es decir, aquellos derivados de títulos cuyo cobro estaba determinado en el propio documento. La facultad económica-coactiva estaba fundamentada en leyes claras, no exentas de cierto reparo, pues, “por más que estén vigentes –dice el oaxaqueño aludiendo a las de 1837 y 1838– deben atenuarse en sus efectos por una práctica prudente y racional, teniendo presente que la época en que se dictaron no fue acaso la de mayor libertad en México”.<sup>11</sup>

Tal es la observación que hace Castillo Velasco a las leyes de la época centralista, consideradas vigentes junto con una ley muy reciente, la promulgada el 11 de diciembre de 1871 por el presidente Benito Juárez, ley que inicia su articulado poniendo en vigor las anteriormente aludidas.

<sup>10</sup> José María del Castillo Velasco, *Ensayo sobre el derecho administrativo mexicano*, 1994, México, estudio introductorio de Alicia Hernández Chávez, 2 vols., Edición facsimilar de la primera publicada: Universidad Nacional Autónoma de México, t. I, México, Taller de la Escuela de Artes y Oficios, 1874; t. II, México, Castillo Velasco e hijos, 1875, t. II, pp. 264-75.

<sup>11</sup> José María del Castillo Velasco, *op. cit.*, t. II, p. 266.

ANDRÉS LIRA

Así pues, el jurista oaxaqueño rescató la plena vigencia del orden de 1837 en materia de la facultad económico-coactiva. No fue el caso de Vallarta en su dictamen de 1883, quien, curiosamente, no mencionó a José María del Castillo Velasco. El dictamen, elaborado por Vallarta a solicitud del secretario de hacienda,<sup>12</sup> se ha considerado como la principal aportación sobre el problema. No hay duda de la importancia de este dictamen en el que el conocimiento jurídico va a la par de la disputa política que inspiraba, no siempre para bien, al jurista jalisciense. Cuidó Vallarta de establecer la línea divisoria entre los poderes ejecutivo y judicial en los procedimientos coactivos, preocupación central del orden constitucional, lo que le llevó a reclamar a Rodríguez de San Miguel (para entonces ya fallecido, había muerto en 1877) que por espíritu de partido hubiese hecho la anotación a la que hemos aludido en sus *Pandectas hispanomexicanas*, advirtiendo la novedad que implicaba la insólita extensión de la facultad económico-coactiva en la tradición mexicana, al considerar que, si bien dicha facultad tenía antecedentes claros en la legislación española y en el orden novohispano —claramente en el de intendencias—, en la legislación de las Cortes españolas, y sobre todo en la ley de 1837, que según él debía derogarse, se hacía que los encargados de hacienda, desde los jefes de tesorería hasta los más ínfimos encargados portadores de facultades de un poder de averiguación, decisión y ejecución, que verdaderamente lesionaba el principio de división de poderes, pues estos agentes eran jueces y ejecutores. Cosa que para Vallarta era falsa. Invocó la tradición hispanoamericana anterior a la independencia para advertir que no había la pretendida novedad en la legislación mexicana, legislación que comparó con la española, con la francesa y con la de Estados Unidos, para mostrar que la nuestra era más liberal y benévola que la de aquellos países. Pudo así pasar al punto que más interesaba, la constitucionalidad de la facultad económico-coactiva tal como se desprendía de la ley del 20 de enero de 1837, refiriéndose a dos amparos que bien conocía y al límite que, según él, tenía esa facultad referida a créditos *fiscales* derivados de impuestos, no de rentas, pues esa cuestión implicaba un trato previo entre

130

<sup>12</sup>Ignacio L. Vallarta, *op. cit.*, en nota 9.

particulares y el erario público, y debía resolverse considerando el acuerdo del que debía inferirse la decisión previa a la ejecución.

Creemos que el alegato de 1870, que figura como anexo en el folleto que contiene este dictamen de Vallarta, es, como advertimos, más claro y operante. La amplitud y argumentación política del jurisperito Vallarta, ahora dedicado al ejercicio de su profesión de abogado (se había separado de la Suprema Corte de Justicia en 1882), no obra en beneficio de la claridad y contundencia de sus argumentos. Pero nada quita el mérito de este dictamen que siguió considerándose piedra fundamental en la determinación de la constitucionalidad de la facultad económico-coactiva, cuya definición legal en el México independiente se situó, como hemos repetido, en la ley del 20 de enero de 1837 y su “reglamento”, como se consideró a la ley del 20 de noviembre de 1838.

En 1899, cumplidos los sesenta años de la promulgación de dichas leyes, Luis G. Labastida, jefe del departamento de legislación de la Secretaría de Hacienda y profesor de economía política en la Escuela Nacional del Jurisprudencia, publicó su voluminoso *Estudio de las leyes federales sobre administración fiscal* (650 páginas dispuestas en 2,108 párrafos). Lo dividió en tres partes: Personalidad administrativa, Funciones administrativas, y Procedimientos administrativos, cumpliendo así con la exigencia de la buena sistematización teórica y legal. La última parte se inicia en el párrafo 2,073, que dice así:

El presidente de la República por conducto de la Secretaría de Hacienda ejecuta las leyes fiscales, aun contra la voluntad de los particulares, y para ello ejercita la facultad económico-coactiva determinada y reglamentada por las leyes del 20 de enero de 1837, 20 de noviembre de 1838 y 11 de diciembre de 1871 y demás disposiciones concordantes.

Habrá que tener presente que en la ley de 11 de diciembre de 1871, promulgada por el presidente Benito Juárez, se inicia aludiendo y poniendo en vigor las de 1837 y 1838. También, que Luis G. Labastida sustentó gran parte de su exposición en el novísimo código de procedimientos federales de 1898, legislación moderna y comprensiva de todo lo refe-

ANDRÉS LIRA

rente a la jurisdicción federal, obra de hombres modernos que sabían legislar y hacer uso de facultades extraordinarias, como aquellas que tuvieron en momentos de apuro los centralistas de los que hablaba Justo Sierra. La situación en 1898 era muy distinta a la de 1837 y 1838, sin embargo, para poder gobernar, los hombres modernos se valieron de leyes de aquellos viejos centralistas que supieron legislar; el moderno código federal estaba entre las “leyes concordantes” con las de 1837 y 1838, pasando por la de 1871. Federalizar una materia, cualquiera que fuere –y la fiscal siempre tuvo primer lugar a partir del centralismo– era al fin y al cabo centralizar, es decir, abocarla al conocimiento de la suprema autoridad del país, llamárasele como se le llamara, central o federal.

### Una reflexión y un recuerdo

Para terminar, señalo que la historia jurídico legal se nos presenta como un repertorio de posibilidades y de frustraciones. El que no todas las perspectivas anunciadas por quienes diseñaron aparatos y medios racionales se hayan podido encarnar en el gobierno efectivo, no implica que dichas propuestas deban ser desechadas; tampoco el que estas propuestas, al haber sido obra de perdedores en los movimientos políticos, merezcan ser reprobadas o condenadas por los triunfadores, y algo de esto hizo el gran jurista que fue Vallarta cuando, abandonando su buen raciocinio, condenó algunas leyes de regímenes condenados por el liberalismo triunfante.

Al decir esto, recuerdo a un jurista notable, servidor y funcionario público ejemplar, como fue Antonio Carrillo Flores, cofundador del Instituto Tecnológico Autónomo de México, quien siempre valoró la inteligencia jurídica, más allá de bandos y batallas. Consideró seriamente la obra de Teodosio Lares, particularmente por lo que hace a la instauración de la justicia contencioso-administrativa dispuesta en la ley del 25 de mayo de 1853 y en su reglamento de esa fecha. Carrillo Flores publicó en su juventud el libro intitulado *La defensa jurídica de los de-*

*rechos particulares frente a la administración pública*,<sup>13</sup> obra escrita en un momento difícil –y como tal “interesante”– de nuestra historia, como fue el del gobierno del presidente Lázaro Cárdenas, en el que reformas constitucionales impidieron el ejercicio del derecho de amparo en materia educativa, agraria y laboral. No sé si haya contradicción más evidente, en la que se reforma la Constitución para impedir la defensa propia, de los derechos constitucionales, de los derechos constitucionales por la vía judicial. Como haya sido, el caso es que juristas con responsabilidad política, como Gabino Fraga y el propio Carrillo Flores, lucharon en buena lid, la institucional, para crear un tribunal de lo contencioso administrativo, que vino a ser el Tribunal Fiscal de la Federación, órgano de la justicia administrativa, que, como advirtió Carrillo Flores, nació limitado a la materia fiscal y vinculado a nuestro juicio de garantías. No podía ser de otra manera, pero el nacimiento de ese organismo, indispensable para el desahogo de los intereses particulares en un ambiente de predominio estatal, significó el primer paso hacia una justicia administrativa en la que con razones propias y conducentes a la buena administración se pueda lograr la vigencia de los derechos de los particulares. En 1973, se publicó la segunda edición de aquel trabajo de Antonio Carrillo Flores, con el título *La justicia federal y la administración pública*,<sup>14</sup> título significativo del propósito que animaba la obra creadora de un mexicano del siglo XX que no quería re-inventar y re-iniciar las disputas del siglo XIX en su presente. Le animaba su visión optimista y responsable de nuestra historia, con todo lo que ésta debe tener de pasado y, claro está, de futuro.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> México, 1939.

<sup>14</sup> 1973, México, Editorial Porrúa.

<sup>15</sup> Véanse las páginas 18-9 de la obra citada, en las que el autor hace una breve y contundente apreciación histórico-jurídica.

©ITAM Derechos Reservados.

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

# ¿CLÉRIGOS PROTAGONISTAS DEL LIBERALISMO? HOMENAJE A REYNALDO SORDO

---

*Brian Connaughton\**

Reynaldo Sordo se ha ocupado durante largos años del análisis de la transición política, o múltiples transiciones políticas, que caracterizaron el paso de la Nueva España a la nación mexicana constituida como república moderna, bien fuera federal o centralista. Su obra se ha cifrado en los congresos nacionales, la prensa, las asociaciones laborales y en grupos como los eclesiásticos. Para mí, sus aportes académicos han sido una inspiración constante, ejemplos de una labor cuidadosa, detallada, siempre atenta a los grandes sucesos nacionales e internacionales, y orientada a que pensemos y repensemos la historia del país sin atajos apresurados, que achatan y debilitan el análisis logrado.

Me resultó de particular interés el ensayo de Reynaldo en un libro colectivo que tuve el honor de coordinar, en el cual se ocupó de los clérigos yorkinos en los congresos nacionales de finales de la década de 1820 y comienzos de la de 1830. Ahí, mostró a un clero profundamente dividido y notablemente polarizado entre sectores: los clérigos yorkinos solían ser de opiniones de pronunciada vanguardia, mientras que los demás eclesiásticos se dividían entre la relativa moderación y opiniones más netamente conservadoras. Los clérigos yorkinos evidenciaban un rechazo a la injerencia en México de la Santa Sede y la permanencia de los españoles en el país independiente. Como otros liberales ansiosos

\* UAM-Iztapalapa.

BRIAN CONNAUGHTON

de cambios rápidos, los clérigos de esta persuasión política ponían el énfasis en la soberanía popular de la nueva nación y pretendían producir desde la legislatura los cambios que deseaban.<sup>1</sup>

Quisiera dialogar hoy con el interés de Reynaldo en las transiciones políticas de México entre la época colonial y el republicanismo independiente, así como en el papel jugado por el clero en aquel período que se nos antoja siempre confuso, revuelto, tormentoso, cuando lo miramos con ojos deseosos de un triunfalismo nacionalista para el nacimiento de la república. Nuestro deseo actual de ver un Estado-fortaleza en los comienzos republicanos, capaz de oponerse y vencer a Estados Unidos en la guerra de los años cuarenta, nos vuelve relativamente insensibles a una mudanza fundamental que venía dándose marcadamente desde la crisis de la monarquía en 1808, con la invasión napoleónica y desplazamiento de Carlos IV y Fernando VII en favor de José Bonaparte.

Desde entonces, se hizo particularmente aguda la oposición entre un sector del clero y los esfuerzos por liberalizar y modernizar la monarquía española. El epicentro fue indudablemente Cádiz y las Cortes que se dieron allí con la presencia de 12 eclesiásticos, de un total de 15 representantes novohispanos, la prensa que desarrolló, las personalidades eclesiásticas complejas que arrojó al escenario local y la elaboración de principios constitucionales y normativos que modificarían fundamentalmente la vida social y política del país que planteó reformas eclesiásticas profundas.<sup>2</sup>

Hubo, también hay que enfatizarlo, una dinámica vital fuera de Cádiz. Fray Servando Teresa de Mier dialogó críticamente con el constitucionalismo gaditano, dudó de su representatividad, jugó con la idea de una monarquía al estilo inglés para México, y luego soñó con un republicanismo similar al de los Estados Unidos. Ya inspirado en el repu-

<sup>1</sup> Reynaldo Sordo Cedeño, "Los congresistas eclesiásticos en la nueva república", en Brian Connaughton (coord.), *1750-1850: La Independencia de México a la luz de cien años. Problemáticas y desenlaces de una larga transición*, 2010, México, UAM-I y Ediciones del Lirio, pp. 597-623. Es indispensable, al respecto, también su obra mayor: Reynaldo Sordo Cedeño, *El Congreso en la primera república centralista*, 1993, México, El Colegio de México e Instituto Tecnológico Autónomo de México.

<sup>2</sup> Marie Laure Rieu-Millán, *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz (Igualdad o Independencia)*, 1990, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

blicanismo, se lanzó a una invasión de México, entrando por Soto la Marina con una expedición militar bajo el mando del liberal español Francisco Xavier Mina. Los libros y publicaciones periódicas que Mier llevaba en sus baúles planteaban reformas políticas básicas y las vinculaban con el papel del clero en las transformaciones de la sociedad, así como las prácticas religiosas precisas que se debían auspiciar.<sup>3</sup>

Mier y la expedición de Mina iban a tocar bases con lo que quedaba del movimiento insurgente, que ahora por el trabajo de Christon Archer sabemos que estaba más vivo de lo que muchos han supuesto después de la muerte de José María Morelos y Pavón en diciembre de 1815. Ese movimiento insurgente –ni ajeno enteramente a, y desde luego informado de los sucedido en, Cádiz– avanzaba en su propio camino constitucionalista, con el desarrollo de una prensa crítica y en medio de ideas que recortaban la autoridad de la jerarquía eclesiástica –misma que condenaba sistemáticamente su propuesta independentista y a sus dirigentes–; planteaba novedosas ideas en torno a las relaciones entre la Iglesia y el Estado a partir de los mismos textos que inspiraban a los reformadores en la península ibérica. Tanto Manuel Sabino Crespo, en Oaxaca, como José María Cos, en el Bajío, ambos sacerdotes, justificaban la elección de clérigos como vicarios castrenses para sustituir a los obispos renuentes a reconocer la insurgencia y brindarles servicios militares, mientras durara la guerra.<sup>4</sup>

En este amplio contexto no es fácil contestar la pregunta planteada en mi título sobre si hubo clérigos protagonistas del liberalismo, sin cuestionar la naturaleza del liberalismo durante la crisis del Imperio español y el surgimiento de las naciones hispanoamericanas modernas. Me parece que podemos plantear que se trata de un liberalismo católico, intolerante en materia religiosa, pero caracterizado por la desaparición

<sup>3</sup>Edmundo O’Gorman (ed.), *Servando Teresa de Mier. Escritos y memorias*, 1945, México, UNAM; Servando Teresa de Mier, *Obras Completas*, t. IV, *La formación de un republicano*, 1988, México, introducción, recopilación, edición y notas de Jaime E. Rodríguez O., UNAM; Brian Connaughton, *Entre la voz de dios y el llamado de la patria: religión, identidad y ciudadanía en México, Siglo XIX*, 2010, México, FCE/UAM-I, pp. 283-306.

<sup>4</sup>Brian Connaughton, “La prensa europea y la nueva sensibilidad religiosa en México”, 2007, México, ponencia en el Congreso Internacional: México 1808-1821, El Colegio de México, 8-10 de noviembre.

BRIAN CONNAUGHTON

de la Inquisición y la censura previa a sus escritos, primero en 1813, y luego nuevamente a partir de 1820. Se trata de un mundo conmovido porque, particularmente en el gobierno bonapartista de José I en España (1808-1813) y en las Cortes de Cádiz (1810-1813), se plantearon directrices de reformas eclesiásticas profundas y sistemáticas para el Imperio español, que pretendían equiparar la modernización política del Estado y la actualización de las modalidades eclesiásticas de un estado todavía concebido como confesional.<sup>5</sup>

De este modo, el primer liberalismo no es aquel que después estará tan fundamentalmente vinculado con las libertades individuales, sino que es uno muy centralmente preocupado por ajustar las relaciones entre Estado e Iglesia, en una transición hacia un régimen parlamentario o luego republicano. Concibe y promueve la división de poderes, elecciones y libertad de prensa, pero está empeñado repetidamente en cuestiones de unidad nacional y orden. Por otra parte, este primer liberalismo no puede concebirse sin referencia a la poderosa reacción que despierta, misma que lo acusa de fracturar el poder, carcomer toda posibilidad de autoridad política y moral, fomentar un estado de virtual guerra civil, y de someter a la Iglesia a una terrible servidumbre por el Estado, privándola de la toma de sus propias decisiones.<sup>6</sup>

En tales circunstancias, las posturas políticas de los clérigos a veces son contundentes en un sentido liberal, pero a menudo reflejan un mundo en tránsito en que, incluso las fuentes del derecho, suelen confundirse entre recursos antiguos y otros modernos. El llamado al republicanismismo puede conllevar pretensiones casi místicas de unión y supresión de partidos y opiniones que arriesguen la fortaleza nacional.

<sup>5</sup> Gabriel Torres Puga, “Las dos supresiones de la Inquisición, 1813 y 1820”, 2010, en Brian Connaughton (coord.), *Religión, política e identidad en la Independencia de México*, UAM/BUAP, pp. 133-59; Brian Connaughton, “Los lindes teóricos de una inquietud de época: Cádiz y las lecturas paradigmáticas de la década independentista”, en Gustavo Leyva, Brian Connaughton, Rodrigo Díaz, Néstor García Canclini y Carlos Illades (eds.), *Independencia y revolución: pasado, presente y futuro*, 2010, México, FCE/UAM, pp. 108-142.

<sup>6</sup> Brian Connaughton, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853): La Iglesia Católica y la disputa por definir la nación mexicana*, 2012, México, CONACULTA (Colección Historia).

No obstante, precisamente durante dos décadas y media, a partir de 1810, los clérigos pueden jugar un papel excepcional como protagonistas, no únicos pero sí notables, en conducir –o repeler– el acomodo entre las nuevas instituciones políticas representativas y electorales, y la institucionalidad y prácticas de la fe heredada. A partir de mediados de los años treinta, como el profesor Sordo ha argumentado, hay un descenso, si bien no desaparición, de los clérigos en los congresos nacionales. Aún falta estudiar su presencia sistemáticamente en los congresos y la prensa locales. Es probable, aunque no seguro, que aquí también su presencia mermase. Porque en medio de los muchos problemas del México independiente, la riqueza, autonomía y, finalmente, participación política e incluso educativa del clero iban a cuestionarse cada vez más, poniéndolo crecientemente a la defensiva como grupo social.

Pero veamos algunos documentos del caso de los años veinte, década en que México ya gozaba su independencia, la alianza entre la patria y el altar aún era fuerte, y la folletería y el periodismo estaban repletos de temas políticos y religiosos. Damos por sentado que todos conocemos el activismo político de personalidades de gran relieve como José María Luis Mora. ¿Qué pasaba con otras personalidades eclesiásticas?

En Puebla, la elaboración de la constitución estatal durante el año de 1825 hizo saltar al escenario al cura de Tlacotepec, José María Oller, mismo que ya en 1820 había formado parte de la nueva diputación provincial. Oller compartía evidentemente muchas de las opiniones sobre la modernización del Estado y la Iglesia que se habían ventilado en Cádiz, primero, y luego en las Cortes de Madrid (1820-1823). Citaba antecedentes gaditanos y el *Informe sobre la ley agraria* de Gaspar Melchor de Jovellanos. Su exposición de ideas despertaría una fuerte respuesta en la prensa.<sup>7</sup> Su contrincante, a todas luces otro eclesiástico, arremetió contra él. Oller se había expresado en el sentido de que el derecho de la Iglesia a bienes territoriales dependía de las leyes

<sup>7</sup> El Gusano Azotador, *Zurribanda política o azotes legales al doctor Oller*, 1825, México, Imprenta del Ciudadano Alejandro Valdés.

BRIAN CONNAUGHTON

civiles, además de ser nocivo para la economía.<sup>8</sup> Se le repuso que los argumentos del congreso poblano debían elaborarse de modo que “ni huelan á periódicos, ni á diarios de córtes españolas, porque no tengan los Americanos que buscar en tan corrompidas fuentes la interpretación de sus leyes, cuando el huir de las de aquellas fue el mayor y casi el único impulso que apresuró nuestra independencia”. El liberalismo no había dejado bienes territoriales ni a parroquias, conventos ni clérigos particulares, según el polemista. Al decir del crítico de Oller, éste era un seguidor del sínodo reformador de Pistoya, condenado por la bula *Auctorem Fidei*. Denunciaba este folletista que se hacía llamar El Gusano Azotador, que Oller había publicado su opinión en favor de que los clérigos tuvieran que recibir el visto bueno del gobierno para asumir cualquier cargo. El polemista había detectado que el congresista Oller se había expresado en el sentido de que “la iglesia universal *no es soberana*, y aunque no añadió V. que tampoco es *independiente*, harto se entiende que lo afirma, ya porque la proposición que V. niega en un sentido absoluto lo espresaba, y ya porque son cosas correlativas ó sinónimas”. Oller se había propuesto de este modo “hermanar la falsa política con la religión, regulando á ésta por aquella”. Espetaba el polemista: “¿si la iglesia no es *independiente*, de quién depende? Claro está que no puede depender de otro que la autoridad civil: y ¿se atreverá V. á someter á esta la iglesia?” Detectaba el escritor a un hereje y se permitía expresar que no se debía “esperar que un eclesiástico abogara contra la iglesia, y sin embargo lo vemos”. Terminaba su escrito insinuando que Oller era seguidor de Justino Febronio y los jansenistas, quienes habitualmente se identificaban como los autores que inspiraban a los reformadores de Cádiz en sus propuestas de reforma eclesiástica y eran citados asimismo por el padre Mier y por varios de los sacerdotes de la insurgencia independentista.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Aunque El Gusano Azotador sólo destacaba el primer punto. Para un mayor abordaje del pensamiento de Oller, véase Brian Connaughton, *Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México. Siglo XIX*, 2001, México, UAM/Miguel Ángel Porrúa, pp. 99-122.

<sup>9</sup> El Gusano Azotador, *Zurribanda política*, pp. 7, 12-13, 17-18, 22-24, 30 y 35. Cursivas en el original.

Sin que yo quiera validar todas las afirmaciones de El Gusano Azotador, sí hay mucha evidencia para sugerir que una vertiente del protagonismo liberal de clérigos en el México de los 1820 proviene de su identificación con el reformismo político-eclesiástico que alcanzó un significativo auge en Cádiz. Deseaban que la nueva república mexicana lo adoptara.

Es interesante que incluso eclesiásticos, cuyo perfil liberal pudo ser más matizado que el de José María Oller en 1825, compartieran su visión de la supremacía del poder civil sobre el eclesiástico. Esta idea era anterior, desde luego, al liberalismo, pero el nuevo liberalismo lo asumió con gran presteza, como lo evidenció el caso de Oller en Puebla, pues no se concebía que las reformas requeridas pudieran provenir de otra autoridad que el poder civil. Muchos eclesiásticos, por supuesto, eran abogados y resulta muy interesante al respecto el caso de José María Guridi y Alcozer, evidenciando que el protagonismo del clérigo liberal podía proyectarse a ámbitos no estrictamente políticos.<sup>10</sup>

Guridi había tomado la defensa de un regidor, José Ignacio Paz, que había intervenido en el caso del fraile Joaquín Arenas, llevando a cabo un registro de las casas de los supuestos involucrados, sin obtener la autorización expresa previamente para haberlo realizado. Guridi argumentó que se trataba de un caso de lesa magestad, y que “los mismos eclesiásticos no han dudado que los miembros de su estado se hallan fuera de su gremio en estos casos”.<sup>11</sup> Según Guridi, la constitución amparaba a los que la respetaban, pero no se extendía a los que atentaban contra el sistema, pues no debía hallar:

el menor abrigo la conspiración contra nuestra independencia, ni que se respeten para su investigación las casas y papeles donde hay indicios de que sus planes están escondidos, y que no cesen los establecimientos ordinarios, y sus consideraciones comunes y generales para inquirirse la maldad

<sup>10</sup> José María Guridi y Alcozer [sic], *Ley, justicia y verdad, resplandecen en la suprema corte de justicia de México, por la inocencia del regidor Paz. Informe en defensa del regidor del escmo. ayuntamiento constitucional de la capital de México Don José Ignacio Paz, que el lic. D. ..., Secretario del mismo cuerpo, hizo en los supremos estrados de la alta corte de Justicia*, 1828, México, Imprenta del C. Alejandro Valdés.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 34.

BRIAN CONNAUGHTON

de la traición, y poner mano en esas casas y papeles, y aun en las personas de los agresores, que con mayor fuerza, y razón deben estar fuera de las leyes.<sup>12</sup>

Guridi citaba antecedentes legales antiguos y modernos, en Cádiz y en el constituyente de 1822 bajo el Imperio de Iturbide, pero también una ley del congreso nacional de 1826, para sugerir que el caso de delitos atroces y atentatorios al sistema estaba fuera de las garantías habituales de la ley. Incluso citó una y otra vez el artículo 152 de la Constitución de 1824 para mostrar que explícitamente abría la posibilidad de excepciones a su protección, mismas que debían interpretarse por los precedentes legales en ausencia de nuevas reglamentaciones. Pero Guridi no encontraban ninguna dificultad en incorporar referencias de otra índole, pues hallaba que México era una “república perfecta”, según la definición de Santo Tomás, y gozaba de pleno poder para defenderse en todo momento en contra de intentos de disolución.

Planteaba la defensa del regidor Paz:

[...] a esa hora solo sabía que la Patria, que la salud del pueblo, que la libertad del hombre, idéntica con la de la nación mexicana, se veían amenazadas y expuestas a perderse a los impulsos de una traidora convulsión, y de unos planes descabellados que el mismo gobierno le aseguraba, y veía que esa salud y libertad era la suprema ley a cuya presencia todas callan.<sup>13</sup>

Guridi en su argumentación expresó preocupación por la confusión legal persistente en la nueva república, y por la tendencia manifiesta ya en los congresos de una ríspida confrontación. En su texto, deja ver que su liberalismo está atemperado por una visión jurídica que incorpora lo antiguo a lo moderno, y matiza su visión del peso de las libertades liberales con base en la sustentabilidad del Estado republicano. Mucho de lo que plantea, podría aplicarse al Imperio español del siglo XVIII, y su clara defensa de que los eclesiásticos pierden su fuero cuando acusados de crímenes atroces, remonta no sólo a las prácti-

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 71.

cas borbónicas que cita, sino al Nuevo Código de 1792 (Real Cédula de 25 marzo, 1792) y su aplicación parcial en la Nueva España en este preciso punto. Guridi asume un protagonismo liberal jurídico de tipo moderado, y quizá podríamos llamarlo ecléctico.<sup>14</sup>

Ese mismo año el cura de Xalacingo, Veracruz, a su vez miembro de la legislatura veracruzana, reflejaría este mismo liberalismo moderado de Guridi en un discurso en su parroquia. José María Sastre manifestaba clara preocupación por las crecientes confrontaciones políticas y, aunque hablaba de “verdaderos republicanos”, no los asociaba tanto con libertades, como con deberes y virtudes. Las divisiones entre los mexicanos se debían a “opiniones diseminadas por nuestros enemigos”. La unidad debía prevalecer y no “la diversidad de partidos que por un espíritu de novedad ha cundido entre hijos de una tierna madre que debieran amarse recíprocamente”. Todos los mexicanos debían comprometerse a “sostener los derechos de la patria”, pues “estamos ya en posesión de nuestra idolatrada libertad”. Había que “conservarla”, sacrificando los intereses individuales:

Todos los mexicanos debemos ser de un solo labio y de unos mismos sentimientos; es decir, que si en todos tiempos deben unir a los cristianos los vínculos de la caridad, y como los exhorta el apóstol, conservar solícitos la unidad del espíritu en los amables lazos de una paz mutua; ahora todos debemos saber unas mismas lecciones, tener una misma voluntad, guiarnos de unos mismos principios, y estar informados con unos mismos sentimientos, supuesto que son unos nuestros derechos y unas mismas las sagradas obligaciones que nos ligan respecto de los intereses de la patria, hasta sacrificar nuestra vida si fuere necesario en obsequio de su libertad, por ser tan dulce como meritorio y glorioso, morir en defensa de la patria.

Ahora debe estar desterrado de entre nosotros el espíritu de división y de partido, de obstinación y de contienda, no debe influir en nuestras

<sup>14</sup> Sobre la aplicación del Nuevo Código en la Nueva España, véanse Nancy M. Farriss, *La corona y el clero en el México colonial 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, 1995, México, traducción de Margarita Bojalil, FCE; y Brian Connaughton, “El piso se mueve: religión, clero y feligreses en una nueva época política”, en Brian Connaughton (coord.), *1750-1850: La Independencia de México*, pp. 67-117.

BRIAN CONNAUGHTON

acciones el amor propio que a las veces es su móvil, y siempre opuesto a la virtud que forma el carácter del sistema republicano, de que debemos blasonar, ni deben preferirse los intereses personales de cada uno, sino más bien lo que pertenece a la sociedad.<sup>15</sup>

Pero si los sacerdotes Guridi y Sastre deseaban evitar la polarización de opiniones en la república y velar por la unidad, e incluso cierta ancla en valores claramente emanados del pasado, poniendo la seguridad del Estado por encima de derechos individuales, era perfectamente posible dar otro giro a las cosas. Oller había expresado una liga mucho más fuerte con el reformismo más radical de Cádiz, metiéndose con el tema de reforma del régimen de tierras eclesiásticas y del sometimiento de la Iglesia a las leyes civiles. Guridi postulaba este último concepto, pero lo confinaba a casos de crímenes atroces. El fraile agustino Ignacio Fernández, de la Ciudad de México, llevaría la cuestión al tema de los derechos de la república mexicana y de sus estados constitutivos a ejercer el patronato sobre la Iglesia.<sup>16</sup>

Fernández se refería a “la benemérita y muy digna República Mexicana” para asentar que era de “rigorosa justicia el que los Estados sean los patronos de las iglesias de sus distritos”. Aun más:

no es necesaria la licencia pontificia [...] La nación soberana no necesita del beneplácito de otro soberano para dirigir sus operaciones en orden a beneficio de las mismas iglesias, y obrando en conformidad con lo dictaminado en el concilio de Trento.

Pónganse los patronos, y éstos al instante nombrarán sus canónigos en las iglesias, llenarán sus huecos vacíos, y acaso crearán otros nuevos que no estarán de más. Los cabildos constituidos pondrán sus edictos, convo-

<sup>15</sup> José María Sastre, *Oracion pronunciada en la parroquia de Xalapa el diez y seis de setiembre de 1827 por el señor cura de Xalacingo D. ... , diputado de la legislatura del estado de Veracruz, en celebridad del aniversario del glorioso grito de independencia en Dolores*, 1827, México, imprenta del Correo, á cargo del C. José María Alva, pp. 4-5 y 7.

<sup>16</sup> Ignacio Fernández, *Breves apuntes, ó bien sean reflexiones, que con motivo de la gran cuestión que se ventila en el día, sobre si le pertenece ó no, el patronato de las iglesias de la Republica Federal de los Estados Mexicanos, las escribía, sosteniendo la parte afirmativa, y las dedicaba al honorable Congreso de México por medio del Excmo. Sr. Gobernador del Estado, el Dr. Fr...*, 1827, México, Imprenta del Ciudadano Alejandro Valdés.

carán sus concursos, harán sus ternas, y los patronos señalarán los curas, pondrán eclesiásticos beneméritos, así en su ciencia y costumbres, como adictos a la independencia de la nación; circunstancia que deberán observar para el nombramiento, sea el que fuere, de los eclesiásticos.

Los patronos junto con los gobernantes eclesiásticos pondrán curatos nuevos adonde sean necesarios, por las distancias de las cabeceras, por lo fragoso de los caminos, o por otras circunstancias que así lo ecsijan: dotarán asimismo los ministros cuando no sea suficiente la congrua para su honrosa mantención.<sup>17</sup>

Le preocupaba al fraile Fernández la “nociva irresolución”, al grado de que el enviado mexicano a Roma, Francisco Pablo Vázquez, ni siquiera había recibido sus instrucciones de lo que debía negociar allá. Declaraba el fraile que no había problema de derecho para el ejercicio del patronato, pero aún si lo hubiera, lo que no fuera lícito por la ley, lo era por la necesidad. “La unión de ambas autoridades, la armonía que debe reinar entre ellas, la concordia que debe observarse entre el trono y el altar, la edificación del pueblo que observa esta armonía y unión, ¿no merece algún ligero sacrificio? ¿No es cierto, o por mejor decir evidente, que *concordia etiam res parve crescunt, discordia etiam maxima dilabuntur?*” (Salustio, *La Guerra de Yugurta*, “Mediante la concordia las cosas pequeñas crecen; mediante la desunión, las cosas más grandes se derrumban”).<sup>18</sup> Si México no deseaba que el Papa eligiera a obispos extranjeros para la república mexicana, ésta debía simplemente presentarle los candidatos episcopales para su confirmación y la emisión de las bulas respectivas. Quedaban sólo dos obispos en la república y urgía restablecer la Iglesia en el México independiente. Sentenciaba:

Todas las cosas del gobierno se mejoran todos los días, todo camina a su perfección, sólo las iglesias desde nuestra gloriosa independencia y emancipación se hallan en peor estado que antes por la inacción, no han adelantado nada ni ofrecen esperanzas de adelanto alguno.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Fernández *op. cit.*, pp. 3-5 y 7.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 7-9.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 10-14, cita en pp. 13-4.

BRIAN CONNAUGHTON

Fernández había estrechado los lazos entre progreso de la nación y progreso de la Iglesia, subordinando ésta más claramente al Estado que Oller o Guridi y Alcocer.

Al año siguiente de 1828, Manuel de la Torre Lloreda, cura de Pátzcuaro, ofrecería un sermón con importantes ribetes de liberalismo. Denunció los nexos entre una educación colonial estrecha y opresiva, y la falta de un gobierno adecuado en la época del gobierno español, pero pisaría un terreno en común con Guridi y Sastre en cuanto al énfasis de la unión en desmedro del ejercicio recio de los derechos liberales.<sup>20</sup>

Sobre la educación colonial, expresaba su mejor desprecio, a tono con el reformismo liberal de Cádiz, y luego los años veinte que introdujeron a México las escuelas lancasterianas de origen inglés:

Aquellos tiempos verdaderamente de obscuridad y de tinieblas, cuando la educación no tenía por objeto, sino la humillación y abatimiento; cuando se entretenía á los ingenios en cuestiones o inútiles o abstractas; reduciéndolas a un círculo pequeño de ideas; cuando se cuidaba imprimirles desde temprano como dogmas las maximas del servilismo; cuando se carecía de comunicación y de libros; y cuando el formidable tribunal [de la Inquisición] esclavizaba hasta las almas, queriendo aprisionar los pensamientos. ¡Ah!, en estos tiempos tenebrosos ¡qué grandreza (*sic*) de alma no se necesitaba para conocer la verdad en orden al gobierno! Entonces era necesario que el hombre dominara su siglo, que fuese superior a sus preocupaciones, que estudiara en sí mismo; en suma, que con igual trabajo al de los primeros autores, que han escrito de la ciencia política, meditara, combinara y dedujera consecuencias, subiendo de una en otra hasta descubrir los principios.<sup>21</sup>

Pero la solución que veía de la Torre Lloreda sonaba más tradicional, o más bien reflejaba un tradicionalismo revivido mediante un patriotismo independentista cristiano. No ofrecía un planteamiento de ruptura a nivel ético. Si bien apelaba a un elenco de insurgentes e independentistas, desde el cura Hidalgo hasta Miguel Ramos Arizpe,

<sup>20</sup> Manuel De La Torre Lloreda, *Discurso que en el solemne aniversario de los patriotas difuntos celebrado en la Santa iglesia catedral de Morelia el dia 17 de Septiembre de ... dijo ... cura de Pascuaro*, Morelia, Imprenta del Estado, 1828.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 4.

sugería que seguir su ejemplo de entrega personal era el mejor antídoto para abatir el “aspirantismo” y acabar con el “hipócrita egoísmo”, poniendo en su lugar “nobles virtudes” y un verdadero “amor patrio”:

¡Qué distinta sería la faz de la República, si ecstieran estos ejemplares patriotas! ¿Cuándo en su mismo seno pelearían los hermanos, y las facciones y partidos despedazarían sus entrañas, teniendo a la vista unos hombres, que han trabajado por amalgamar todas las clases, arrancando la raíz de la desavenencia y desunión?<sup>22</sup>

La libertad que los mexicanos gozaban, era “a costa de sus penas”, motivo suficiente para aconsejar su ejemplo de pretendida unidad nacional en la república.<sup>23</sup>

## Conclusiones

Es claro que un número importante de clérigos siguieron animados en los años veinte del siglo XIX por un espíritu de innovar en la tradición eclesiástica y religiosa del país y de manejar los escollos que se ofrecían para acomodar religión y política en la nueva república federal a partir de 1824. Eran líderes naturales por su prominente papel en una república que era católica declaradamente y en la cual los clérigos aún estaban encargados de la educación, los registros vitales, la prédica moral y –en combinación con las autoridades civiles– de la celebración de los momentos singulares de la vida pública. Pero su tránsito no era uniforme, los problemas de que se ocupaban eran múltiples, y como detectó Reynaldo Sordo al abordar a los representantes yorkinos en los congresos federales, se topaban con formidables rivales dentro y fuera del sacerdocio. La consolidación del episcopado mexicano en los años treinta, así como la preocupación creciente de la elite política por el orden en medio de un persistente clima de guerra civil, quizá debilitó las voces de estos clérigos, portavoces de un nuevo acomodo político-religioso. Ante los llamados para desamortizar los bienes del clero, sanar

<sup>22</sup>De La Torre Lloreda, *Discurso*, pp. 6-11, especialmente pp. 10-1.

<sup>23</sup>De La Torre Lloreda, *Discurso*, p. 14.

BRIAN CONNAUGHTON

las finanzas nacionales y echar a andar un desarrollo económico pretendidamente más acelerado, muchos clérigos se movieron hacia posturas más conservadoras, hacia el centralismo e incluso el monarquismo. Otros se volvieron subalternos en el movimiento liberal, como congresistas fogosos y últimamente adeptos de la Constitución de 1857, como José de Jesús Huerta o el cura periodista Francisco de P. Campa.<sup>24</sup>

Pero había cuando menos otro camino relevante: convertirse en abogado del diálogo entre los mexicanos de una estirpe política y otra. El sacerdote poblano Luis Gutiérrez del Corral trató de conducir a sus lectores por esta senda en enero de 1845, cuando apenas había caído el gobierno dictatorial de Antonio López de Santa Anna el mes anterior:

Los partidos que nos dividían han reunido sus esfuerzos para sostener la voluntad nacional, y los ambiciosos han visto un terrible escarmiento que debe trastornar sus proyectos y sofocar sus pretensiones. La Divina Providencia, permitiendo los errores del poder destituido, nos ha proporcionado estas ventajas. [...]

Mexicanos, la religión y la patria os exigen por lo que á una y otra debeis, que es todo vuestro ser en lo presente y toda vuestra esperanza en lo futuro, que deponiendo antiguas preveniciones, y reduciéndose cada uno al círculo de sus propios deberes, os respeteis y ameis mutuamente como cristianos y como compatriotas. Si teneis diversas opiniones en los asuntos de común interés, las francas explicaciones y no las injurias, las razones y no las armas, sean las que decidan vuestras disputas. Si advertis abusos en los que gobiernan, tened presente que no debe arrancarse el árbol porque tarda en madurarse el fruto, y que vale más sufrir un mal pequeño en la aplicación de los principios, que causar, desquiciándolos, la mayor de todas las desgracias.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Sobre la tendencia al moderantismo, véase Moisés Guzmán Pérez, *Las relaciones clero-gobierno en Michoacán durante la administración episcopal de Juan Cayetano Gómez de Portugal, 1831-1850*, México, UNAM, 1998; para clérigos que sostuvieron una alianza profunda con los liberales, véase Connaughton, *Dimensiones*, pp. 191-122; y del poder creciente de los obispos y su presión sobre la actuación política de los sacerdotes, véase Brian Connaughton, "Los curas y la feligresía ciudadana en México, Siglo XIX", en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *Las nuevas naciones: España y México, 1808-1850*, 2008, Madrid, Fundación Mapfrepp, 241-272.

<sup>25</sup> Luis Gutiérrez Del Corral, *Sermon, que en la solemne accion de gracias dispuesta por la Exma. Asambléa departamental, gobierno superior y Exmo. Ayuntamiento de la capital de Puebla con motivo de los sucesos de los primeros dias del año, predicó el Señor Cura D.*

Aquí, Gutiérrez del Corral protagonizaba una mudanza medular hacia la constitución de la nación política, mediante la concertación de una opinión pública rectora. Sus palabras ya admiten la pluralidad y las diferencias en medio de la búsqueda de unidad. Quizá aquí había lugar aún para el protagonismo de voces clericales. La creencia del cura José María Sastre, en 1827, en una sola voz, “un solo labio”, de todos los mexicanos, quedaba atrás.

¡Muchas gracias!

---

... miembro de la espresada Asamblea el día 21 de Enero de 1845, 1845, Puebla, Imprenta antigua en el portal de flores, p. 13.

©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

---

“Considero y nombro a toda la poesía —dijo Gorgias hace dos mil quinientos años—, como un discurso que tiene medida”. En el sentido de la métrica, claro. De ser así, el teatro es poesía. Y lo ha sido siempre. ¿Cómo entender de otra forma el Siglo de oro, a Shakespeare, a Sófocles? Ahora se entiende medida como ritmo; por ejemplo, en el verso libre es posible percibir un ritmo, alguna música. Para nadie es un secreto que poesía y música nacieron juntas: Melpómene y Talía son hermanas de Euterpe, Calíope y Erato.

Eduardo Contreras Soto es musicólogo y especialista en teatro griego, pero también director y autor. Su *Sonata para dos actores* es una muestra de que teatro, música y poesía siguen unidas. Desde el 2004 ha sido representada numerosísimas veces: hay que imaginarla así, suma de escenografía, música, texto y actores en escena, en acto.

Aun así, para *Estudios* es un privilegio la oportunidad de publicar el texto de la *Sonata* por vez primera. Con guiños a Nezahualcóyotl, Vallejo, Amado Nervo y Manuel María Ponce, con giros propios que acentúan la melodía y, al mismo tiempo, sorprenden: “Yo sueño hermoso y capturable / y digno de guardar en disco duro”; con desencuentros, despertares y deseos, Contreras Soto construye, cuestiona, “¿Por qué todo es sentir? / ¿Por qué todo es pensar?” Encuentros, repeticiones, búsquedas y sueños: “Pero yo ya no sueño. Ya no ocurre”, *ritornello* de la sonata, nos hace recordar que “todo llega a destiempo. / Todo acaba”, pero que, a fin de cuentas, la elección siempre es lo fundamental, y que la libertad, si es un sueño, es el más hermoso que ha conseguido construir el género humano.

Mauricio López Noriega

EDUARDO CONTRERAS SOTO

## SONATA PARA DOS ACTORES<sup>1</sup>

*Eduardo Contreras Soto*

*A Tizoc Arroyo y Óscar Ulises Cancino*

### I

#### *Alegre asaz*

- 152
- UNO. Tengo frío.  
Estoy descubijado,  
tal vez perdí al sol cuando miraba mi sombra  
y el negro que miré me trajo a este blanco helado  
y tengo frío.
- DOS. Ardo.  
Adentro de mí siento crecer algo rojo que sube por mis grises  
y me inunda de flamas,  
como noche de verano sin lluvia.  
Ardo.
- UNO. Moverme me calentaría,  
pero no quiero...  
No sé si deba moverme y ganar calor,  
no sé por qué esta onda helada  
me tiene quieto, inmóvil.
- DOS. No puedo estarme quieto.  
La paz sería la muerte,  
el rojo es mi energía y es mi combustible

<sup>1</sup>Estrenada el 9 de febrero de 2004 por Enrique Durán y Roberto Manzano, en una producción del grupo Movimiento Escénico bajo la dirección de Juan Manuel Martínez, en el Foro Antonio López Mancera de la Escuela Nacional de Arte Teatral del INBA. México, D.F., Centro Nacional de las Artes.

- y deseo, deseo moverme,  
tengo el deseo del desierto  
y el del trópico.  
Este calor me seca,  
me baña de sudor.  
Quisiera el agua para refrescarme,  
quisiera el viento para secar este fluir.
- UNO. Este viento me paraliza.  
Si tan sólo fuera menos viento  
o menos frío,  
entonces yo andaría por estos blancos  
con más color y más calor  
que el negro de mi sombra,  
y el blanco se desdoblaría en los colores  
de la selva,  
o en el brillo del sol que no puedo mirar  
de tan blanco,  
y ahí está el brillo, ahí está el brillo,  
pero no está el sol,  
no está el calor.
- DOS. Si hubiera luna, luna llena,  
entonces habría fresco frío frígido;  
pero no hay luna,  
hay luna nueva, negra sin fulgor la noche,  
hay negro que me asfixia en más calor,  
hay mis deseos que crecen y se acumulan  
y no me dejan desatar el rojo  
en fríos blancos de la luna llena.  
Quiero blanco de hielo, blanco de nieve,  
blanca blancura de una sal  
que apague el fervor de esta fiebre roja.
- UNO. Quiero un cálido blanco.  
DOS. Quiero un blanco lunar.  
UNO. ¿Quiero un cálido blanco?

EDUARDO CONTRERAS SOTO

- DOS. ¡Quiero un blanco lunar!  
UNO. ¿Qué quiero, que me da no sé qué frío?  
DOS. ¿Qué blanco, qué frío, qué quieres?

*(Se repite todo el diálogo anterior una vez,  
hasta regresar a este punto; de aquí se continúa:)*

- UNO. ¿Qué quieres?  
DOS. ¿Yo qué quiero?  
UNO. Yo no sé qué quiero.  
DOS. Ardo en deseos.  
UNO. Me es indiferente.  
DOS. Busco el blanco frío.  
UNO. Veo el blanco brillo.  
DOS. Sufro el negro sofoco, la fiebre roja.  
UNO. Mi sombra es negra, mi negro es frío.  
DOS. Frío firme, fuerte frío, fresco frío,  
quiero salir del ardor en que me frío.  
UNO. Que fresca fuerza tengo,  
y no sé qué ardor traes contigo,  
que el blanco de mi frío  
se me encarna con tu rojo,  
y estoy pasando de mi frío a tu calor,  
estoy entrando del frío.  
DOS. Ardo y deseo y me llama tu blanco  
porque es negro,  
me llena de luna nueva  
que al fin es llena, esta nueva luna  
que negra me ardía en su oscuro sofoco  
y llena me refresca, me baña de blanco.  
UNO. Tu rojo es blanco y arde,  
y traes contigo todos los colores  
que han desdoblado todos tus calores  
y el frío viaja, ya se va a tu lado,  
y no sé qué me pasa con tu fiebre.

DOS. Me siento fresco, fuerte, firme,  
me han hecho blanco tus negros,  
me recupero de mis fiebres,  
gozo como el gozar de una lluvia  
sobre el río entre mil verdes,  
vibro como el vibrar ante la sacudida  
del viento que traen los polos blancos,  
y me muevo y me muevo frío,  
y el ardor me movía y me dejaba inquieto,  
y ahora me sacudo y me deslizo en este blanco  
y necesito el movimiento,  
me mueve el viento, me mueve el agua,  
me mueve el hielo,  
me mueve el blanco, me mueve el negro.

UNO. ¿A dónde vas?

DOS. Me voy,  
crezco, lleno, menguo, nuevo,  
crezco, lleno, menguo, nuevo,  
y así me voy,  
blanco, rojo, negro, rojo, blanco.

UNO. Ardo,  
me dejas rojo, me dejas encarnado,  
me dejas los colores del calor,  
me dejas los calores del color.  
¿Qué voy, a dónde hago?

DOS. No sé que hago,  
no sé qué quiero;  
me enfría el fresco firme, fuerte,  
tengo más blanco y negro, menos rojo,  
tengo frío.

UNO. Ardo.

DOS. Tengo frío.

UNO. Ardo.

DOS. Tengo frío,

EDUARDO CONTRERAS SOTO

## II *Lento*

- UNO. Hace días que pienso,  
que reflexiono, que analizo,  
que quiero explicaciones,  
que explico y que razono,  
y para todo puede haber por qué.
- DOS. Ayer sentí algo, algo aquí.  
Aquí he sentido lo más hondo  
y no tengo por qué sentirlo,  
pero lo sentí.  
Quisiera saber si lo siento de verdad,  
o si no es más que un sueño.  
Pero lo sentí, lo he sentido,  
y ya lo siento, ya lo siento.
- UNO. ¿Qué sientes?
- DOS. Yo qué sé.
- UNO. ¿Por qué lo sientes?
- DOS. Porque sí. ¿Pues tú qué piensas?
- UNO. Que alguna razón habrías de tener  
para sentir eso que sientes.
- DOS. ¿Siento?
- UNO. Tú lo has dicho: sientes.
- DOS. ¿Tú qué piensas?
- UNO. En que sientes lo que sientes,  
y que debes de sentir,  
y qué debes de sentir.
- DOS. Yo no sé qué siento.
- UNO. Yo te diré lo que pienso.  
Lo que sientes, deberías de sentirlo,  
por alguna razón, por una causa,  
porque el sentir no puede ser así,  
sin motivo ninguno.

- Tú has llegado a sentir,  
y algo te tuvo que llevar al sentimiento.  
¿Qué será lo que sientes?  
¿Será algo alegre, triste, noble, ruin?  
¿Será un sentir de gozo y de volar  
de nubes rojas en la tarde fría,  
un terminar el día en santa calma  
y en rico despilfarro de pobreza,  
que alegre tus escasos preocupares  
y aumente la fortuna de tus bienes?
- DOS. ¿Y tengo que saber si lo que siento  
es algo alegre, triste, noble, ruin?
- UNO. ¿Y no podría ser que sientes  
el rumor de la lluvia que recorre  
las tierras secas de tus cosechares,  
como caer de temporal que pasa  
y no regresa hasta el año siguiente?
- DOS. ¿Y tienes que medir con tus pensares  
si lo que siento es como piensas?  
Yo sólo sé que siento,  
y no siento que deba de saber por qué.
- UNO. Es que no piensas lo que ha de sentirse,  
lo que se siente porque así sería,  
porque el sentir es cosa de pensarse  
si no sabes sentir.
- DOS. ¿Y tú sabes sentir?
- UNO. Yo sé qué siento.
- DOS. Y tú que sabes, ¿tú qué sientes?
- UNO. ¿Yo qué siento?
- DOS. ¿Tú qué sientes?
- UNO. Siento...
- DOS. Sientes...
- UNO. Pienso que yo siento alguna cosa—



y ahora que más siento,  
me siento lleno de otra sensación  
que va de pierna en pierna  
y sube y baja por mi adentro,  
y entonces sé que aún me abarca  
y más y más abarca y cubre más.  
En fin, que ya que siento, yo no mido,  
que cuando mido el sentimiento  
el brazo ya no siente, y esta pierna  
no lleva nada a la otra pierna,  
y ya no siento que este ojo me siente  
y algo sale de mí, que ya no siento  
lo que sale y lo que queda.  
Siento... Pues siento y ya.

UNO. ¿Por qué todo es sentir?

DOS. ¿Por qué todo es pensar?

UNO. Yo no sé qué decirte.

DOS. Yo tampoco.

*(Pausa.)*

UNO. ¿Tú qué sientes?

DOS. ¿Tú qué piensas?

UNO. Si pudiera sentir...

DOS. Si pudiera pensar...

UNO. Tendrías nubes rojas en tu tarde fría  
y caer de temporal en tierra seca.

DOS. Pienso que así sería.

UNO. Siento que así podría ser.

EDUARDO CONTRERAS SOTO

### III

#### *Alegrillo muy sostenido*

UNO. ¿Adónde estás?

DOS. Estoy acá.

UNO. ¿Adónde acá?

DOS. Aquí, donde me ves.

UNO. Yo no te veo.

DOS. Estoy aquí, ya puedes verme.

¿No quieres encontrarme?

Me estás buscando por sitios

en donde antes me hallabas,

me buscas allí donde una vez estuve,

pero ya no he regresado allá.

Me buscas en tu mapa, en tus cuadrantes,

en tus coordenadas,

pero yo estoy en otra parte,

estoy cerca de ti, pero no donde buscas,

estoy junto a ti mismo, cerca y junto,

y no me buscas donde yo deseo estar.

Aquí me tienes, heme aquí:

mira que sigo aquí, aunque no me mires.

UNO. No te hallo, no te encuentro.

Te escucho, estás muy cerca, aquí te tengo,

pero cuando te quiero ver, ya no te encuentro.

Me siento solo y aquí estás conmigo,

adonde avanzo siento que tú avanzas.

Pero no te hallo, ya no doy contigo,

no sé si vamos por la misma ruta,

porque te sigo y tú me sigues,

pero no puedo verte. ¿Dónde estás?

DOS. Tú quieres que yo esté donde tú quieres,

tu crees que sólo puedo estar donde tú crees,

pero aquí estoy contigo donde quiero,



EDUARDO CONTRERAS SOTO

- DOS. Y ven a contemplar cómo hay perfumes  
con los que se disipan los disgustos,  
como el de mi cerámica esmeralda  
y mi ágata de esmalte embriagador.
- UNO. A mí lo que me tiene encandilado  
es el cambiar de luces semafóricas  
del reflejante azahar que trae clavel.
- DOS. Perfumes.
- UNO. Relumbrares.
- DOS. Oler gozos y ampliares.
- UNO. Durar con duras tallas.
- DOS. El brillo de esta esencia.
- UNO. La esencia de este brillo.
- DOS. Si pudieras venir a donde nada el aire...
- UNO. Aquí puedo esperarte de tu viaje...
- DOS. ¿Adónde estás?
- UNO. Estoy acá.
- DOS. ¿Adónde acá?
- UNO. Aquí, donde me ves.
- DOS. Yo no te veo.
- UNO. Estoy aquí, ya puedes verme.  
¿No quieres encontrarme?  
Me estás buscando por sitios  
en donde antes me hallabas,  
me buscas allí donde una vez estuve,  
pero ya no he regresado allá.  
Me buscas en tu mapa, en tus cuadrantes,  
en tus coordenadas,  
pero yo estoy en otra parte,  
estoy cerca de ti, pero no donde buscas,  
estoy junto a ti mismo, cerca y junto,  
y no me buscas donde yo deseo estar.  
Aquí me tienes, heme aquí:  
mira que sigo aquí, aunque no me mires.

- DOS. No te hallo, no te encuentro.  
Te escucho, estás muy cerca, aquí te tengo,  
pero cuando te quiero ver, ya no te encuentro.  
Me siento solo y aquí estás conmigo,  
adonde avanzo siento que tú avanzas.  
Pero no te hallo, ya no doy contigo,  
no sé si vamos por la misma ruta,  
porque te sigo y tú me sigues,  
pero no puedo verte. ¿Dónde estás?
- UNO. Tú quieres que yo esté donde tú quieres,  
tu crees que sólo puedo estar donde tú crees,  
pero aquí estoy contigo donde quiero,  
y si tú quieres, me verás contigo.  
Pon algo de ti mismo, pon un poco  
de buena voluntad para encontrarnos.  
Deja un poco de tanto que tú quieres para ti,  
deja que haya un poco para estar,  
deja ser libre lo que tienes cerca y junto.  
Aquí estoy.
- DOS. Eres tú.
- UNO. Yo soy.
- DOS. Qué raro. Yo te había visto de otro modo.
- UNO. Por eso no me hallabas. Aquí estoy.
- DOS. Tenía que salir de mí un poquito,  
para llegar a ver adónde estabas.
- UNO. Ahora podemos regresar a tu lugar.
- DOS. No. Vamos a otra parte.
- UNO. ¿Adónde?
- DOS. Adonde quieras.
- UNO. No. Donde tú quieras.
- DOS. No.
- UNO. No quieres volver a encerrarte  
para no volver a perderme.
- DOS. Sí.
- UNO. Vayamos juntos, a ver dónde.
- DOS. Vamos.

EDUARDO CONTRERAS SOTO

#### IV

### *Andante acelerando*

- UNO. Hace algún tiempo yo tenía frío  
o bien yo ardía,  
y me daba por ponerme a pensar  
y luego me llegaba un sentimiento,  
y emprendía unas búsquedas  
en las que a nadie hallaba,  
hasta que al fin podía ver a quien buscaba,  
y entonces yo era muy feliz y acompañado  
y amaba el color verde de las flores  
y el perfume del jade.  
Entonces yo soñaba...  
Pero yo ya no sueño. Ya no ocurre.  
Hola.
- DOS. Sí, ¿qué pasó?
- UNO. ¿Cómo estás?
- DOS. Bien. O bueno, eso creía.
- UNO. Te quiero.
- DOS. Ya lo sé.
- UNO. Tú no me quieres.
- DOS. No a tu manera.
- UNO. Como yo te quiero,  
es como soñaba quererte,  
era algo bueno aquel quererte  
que entonces yo soñaba.  
Pero yo ya no sueño. Ya no ocurre.
- DOS. Yo sueño.  
Yo sueño hermoso y capturable  
y digno de guardar en disco duro  
cuando tengo un con quién y en qué soñar.  
Pero no llego aún a esa edad en que se sueña,  
como sueñan los que saben de adentro.

- Tú dime cómo sueñas;  
tú has soñado como yo quisiera.
- UNO. Ésos sí que eran sueños: en los años  
de entonces yo soñaba.  
Pero yo ya no sueño. Ya no ocurre.
- DOS. No es cierto. No es posible.  
El día que dejaras de soñar  
no habría nadie que te amara.
- UNO. Pues ya fui amado. El sol acarició mi faz.  
Y ya no sueño. Aquello ya pasó.
- DOS. Sueña conmigo; sueña por mí.
- UNO. No puedo, aunque quisiera. Ya no ocurre.
- DOS. Todo llega a destiempo.
- UNO. Todo acaba.

*(Pausa.)*

- DOS. Pues yo quiero soñar, y he de soñar.  
Será un tratar y un reto,  
será lo que soñare,  
y yo he de arder y he de ser rojo,  
y lucharé con mis células,  
mis nos, mis todavía,  
mis hambres, mis pedazos;  
y esas piedras me dirán sus aromas,  
y encontraré el cristal que hay en mis flores,  
y sentiré cuanto haya que pensar  
y buscaré todo lo que no pueda hallarse.
- UNO. Buen viaje.
- DOS. Ven conmigo.
- UNO. ¿Por?
- DOS. Tú ven, y luego ya será lo que hubiere de ser.
- UNO. Tú quieres que yo vuelva al día  
cuando flotaba y era vuelo,

EDUARDO CONTRERAS SOTO

y podía dormir en un desvelo,  
o entonces yo soñaba.  
Pero yo ya no sueño. Ya no ocurre.

DOS. No lo has vuelto a intentar.

UNO. Ya no veo para qué.

DOS. Porque yo estoy aquí.

UNO. Tú sueña. Vuela. Flota.

Nada. Sube. Armoniza.

Escala. Logra. Insiste.

Lucha. Vibra. Revuelve.

DOS. Tú sabes cómo. Dime.

Ayúdame a caminar el camino,  
como alimento para mis sueños,  
que los sueños con pan son buenos.

UNO. Aquello era gustoso alimento;  
pues bastaba soñar para mis hambres,  
sí entonces yo soñaba.

Pero yo ya no sueño. Ya no ocurre.

DOS. Mira,

aquí no hay luz. Aquí yo digo  
que la sombra es un sueño, y que no existe,  
y sólo existe lo que yo me sueñe,  
y aquí habrá luz.

UNO. Y la hay.

DOS. ¿Ya ves cómo se puede?

UNO. Tú puedes. Si tú quieres.

DOS. Ahora mira cómo miro tu mirada,  
y estoy en ti y estás dentro del iris:  
tú tienes ese sueño entre tus blancos,  
el sueño que aprendiste en otro tiempo  
y que no quieres compartir conmigo.

UNO. Cuando aprendí ese sueño,  
ya no era novedad lo que aprendía:  
ya entonces yo soñaba.  
Pero yo ya no sueño. Ya no ocurre.

- DOS. Que todo puede ser, si serse puede.  
¿Ves hacia allá? Mira: nos miran,  
no dejan de mirarnos.  
Son ojos que al mirar, entran en mi iris  
y tienen todos los sueños que sueño  
y ensueñan blancos de los que me adueño.  
Y miran en mis ojos lo que anhelan,  
y al mirar yo, miro por ellos.  
Miren cómo me miran, y ahora miren  
como él no quiere que soñemos.
- UNO. Yo lo he intentado. Te lo juro.  
Yo quise regresar a aquellos fondos  
donde nadaba y todo en mí era flote,  
y volaban mis pies y mis deseos  
y mis cuentas y mis pagos pendientes;  
y el agua en mí pasaba y me permeaba  
y yo era uno y era todo con el agua,  
y el sueño que soñaba lo invadía  
todo de a poco, poco que era nada,  
hasta que nada y nada era en el agua  
mi sueño, mi flotar, mi alma permeada,  
y entonces yo soñaba.  
Pero yo ya no sueño. Ya no ocurre.
- DOS. Verás que yo sí puedo. Yo comienzo.  
Ahora quiero la paz y quiero el pan,  
y quiero pan con paz y quiero el mundo todo premio,  
y fiesta y baile y música y canciones.  
Yo sé que con soñarlo basta.  
Cierro los ojos y hemos de cerrarlos todos.  
Ciérralos tú. Cerremos lo que sea de ver.  
Basta el deseo. Cierren. Cierren todo.  
Sueñen. Sueñen que paz y pan,  
que quiero y que podemos.

EDUARDO CONTRERAS SOTO

- UNO. ¿Y hemos de estar cerrados  
y no mover nada más que este sueño  
para que haya tu sueño?
- DOS. Basta con la intención. ¿O no?  
Y ahora, a abrir el iris.  
No más ojos cerrados.  
¿Y bien?
- UNO. Te lo dije. No me deja feliz decir tal frase,  
pero así ocurre: Ya no ocurre.
- DOS. No hay nada... Ni paz, ni pan.
- UNO. No hay sueño. Tú no sueñas,  
yo ya no sueño; ellos ya no sueñan.
- DOS. No hay peor ciego  
que el que no quiere soñar.  
Insistiré.
- UNO. Fracasarás.
- DOS. ¿Por qué me enfrías cuando ardo?  
¿Por qué ese helado blanco pa mi rojo?
- UNO. Sólo una vez soñamos.  
No se repetirá.
- DOS. Ven a intentarlo, inténtalo otra vez,  
como una vez pudiste.
- UNO. Entonces yo soñaba.  
Pero yo ya no sueño. Ya no ocurre.
- DOS. No te puedes rendir.
- UNO. Ya estoy rendido.
- DOS. Marchemos y verás.
- UNO. Yo ya no sueño.
- DOS. Ocurrirá el futuro.
- UNO. Ya no ocurre.
- DOS. Ven a envolver mi sueño.
- UNO. Yo no voy.
- DOS. Sueño.
- UNO. Sueña si quieres.

DOS. Sueño.  
UNO. Sueña si puedes.  
DOS. Sueño.  
UNO. Sueña si piensas.  
DOS. Sueño.  
UNO. Sueña si sientes.  
DOS. ¡Sueño!  
UNO. Dí lo que sueñas.  
DOS. ¡Sueño!  
UNO. Da lo que sueñas.  
DOS. ¡Sueño!  
UNO. ¡Ve lo que sueñas!  
DOS. ¡¡Sueño!!  
UNO. ¡Ve a lo que sueñas!  
DOS. ¡¡Sueño!!  
UNO. ¡¡Haz lo que sueñas!!  
DOS. ¡¡¡Sueño!!!  
UNO. ¡¡¡Grita qué sueñas!!!

*(Pausa.)*

DOS. No puedo.  
UNO. ¿Entonces?  
DOS. Yo soñaba.  
Pero yo ya no sueño.  
UNO. ¿Ya no ocurre?  
DOS. Pero puede ocurrir. Debe ocurrir.  
Hay algo que aquí siento, algo en lo que he pensado.  
Puedo soñar. Debo soñar.  
UNO. Mira cómo nos miran.  
DOS. Es que quieren soñar, y ya no saben.  
UNO. Si piensan y si sienten,  
si sienten y si piensan,  
pueden soñar. Deben soñar.

EDUARDO CONTRERAS SOTO

DOS. ¿La paz y el pan?

UNO. El pan y la paz.

DOS. Hay que insistir.

UNO. Hay que insistir.

DOS. Insistiremos.

UNO. Insistamos.

DOS. Mira: miro. Miren, miremos.

Es aquí, fue más allá.

Siento y pienso, pienso y siento,

Busco y no hallo, ardo y me hielo.

Me voy, nos vamos, hasta aquí llegamos,  
todo vuelve, todo volverá, la paz y el pan,  
el sueño.

UNO. Sueño.

DOS. ¡Sueñas!

UNO. Nos iremos soñando.

DOS. Nos iremos.

## ICNOCUÍCATL

---

*Gerardo Piña\**

Se ha detenido mi corazón en este instante. Perforo una esmeralda, fundo oro. Mi último aliento emerge con lentitud desde el centro de mi aire. Siento cómo se eleva ligero, deja caer mi cuerpo como si estuviera debajo del agua –tal vez estoy debajo del agua. Mi sangre retrocede de sí misma, huye de sí misma como el cauce de un río que huye de otro hasta quedar rodeada de sí. Se resigna, se detiene. Estoy muerto. Un mar de tierra me inunda. Este peso infinito reitera la tierra de mi carne. Soy de tierra y de agua.

De todas las formas en que mi mente concibió el tiempo, el instante es la más insoportable. Puedo ver el silencio, casi puedo tocarlo. Yo, Nezahualcóyotl, señor de Tezcoco, he muerto sólo para vivir la vida toda entre la tierra. Veo frente a mí todo lo que existe y lo que ha sido. Quizás el gran Dios me está esperando –quizás el Dios es esta nada, el Dios que se ha creado a sí mismo—. Debo esperar a que me encuentre y me saque de esta niebla, de este mar pesado y frío como una losa. Yo no puedo buscarlo. Buscar al Dios es inútil porque Él es parte de todo; es como querer encontrar un canto sin ave. El Dios es el ave, el canto y la flor, y es también nuestro corazón que se alegra al escucharlo.

*In Tloque in Nahuaque*, tú eres el Dios verdadero. Sé que vendrás a detener este momento y a consolar mi corazón que no acaba de morir.

\*Escritor.

GERARDO PIÑA

No puede ser que no existas. No puede ser que esté muerto. No destruirás a tus hijos como Huitzilopochtli descuartizó a sus hermanos al nacer. Debes estar más cerca, Dios Único, porque el tiempo no pasa. Me veo de pronto alimentándome de tierra y de aire y de ti, porque estás en todas partes. En todas partes te invocan, te veneran.

¿Acaso este tiempo resumido en mi pecho es obra tuya? Responde, Moyocoyani, tú que inventas todas las cosas. ¿Es al nombrarte cuando me separo de ti? ¿Son esta angustia y este canto parte de tu propia voz? Apenas lo cuestiono y mi estancia aquí en la tierra se dilata, se expande como un canto y llega a ti. Lo escucho, lo siento, aunque a la vez sé que soy yo el recipiente de mi propia voz. Me veo a mí mismo correr, invocarte de nuevo entre las flores; soy un niño que huye de los tecpanecas. Ellos quieren darnos muerte a mí y a mi hermano Tzontecochatzin. Los hombres de mi padre nos protegen, nos ocultan. Nos llevan a Tetzihuactla. Nos han dejado en una cueva donde hace mucho frío. El olor de la cueva es como el olor de este momento: huele a mineral y agua. Los tecpanecas nos buscan, nos persiguen, quieren darnos muerte. Nuestros guardias nos esconden en Chiauhtzinco, en los peñascos de Cuaminan, en la quebrada del Teponazco y, finalmente, nos llevan a Otonquilpan, donde nos dejan con Huahuatzin para que cuide de nosotros.

Los días pasan y yo pienso que ha sido vano nacer, que nunca debí salir de la casa del Dios y venir a la tierra. Soy un mendigo entre los príncipes y no sé quién soy en realidad, porque ignoro mi destino. ¿Cómo habré de vivir entre la gente? Acaso tendré que huir por siempre mirando hacia abajo. Obras sin consideración, Dador de la vida. Estoy solo entre la gente y a tu lado. ¿Es sólo angustia lo que sigue a la muerte y precede a la vida? Estamos solos entre el cielo y la tierra. Somos menesterosos, mendigos de un final.

Renace una imagen de hace años esta oscuridad. Soy un niño en esta cueva. Alguien viene a avisarnos que Itzcóatl ha enviado por nosotros para llevarnos a otra parte. Es de noche. Mi hermano sube a la barca que habrá de llevarnos con él, pero yo no logro alcanzar el otro extremo de madera. Resbalo y caigo dentro del agua. Desciendo hasta

el fondo del lago –quizá nunca salí del agua, quizá nunca hubo otra cosa. Mi cuerpo sigue hundiéndose, pero yo lo veo descender desde otra parte. Entre las plantas y las rocas, a la entrada de una gruta, están los dioses. Me sonrían y me llevan envuelto a través de la neblina, hacia el monte Poyauhtécatl.

Ayuno un día completo en este lugar. Los dioses me cubren con sangre de hombres sacrificados, me bañan con agua del ardor divino y me dicen que seré emperador y que la ciudad de Azcapotzalco, donde reina el asesino de mi padre, será vencida. El dios me toma de la mano y ésta se pierde en la suya, se confunden. Dibuja en el aire un círculo de aire y manipula mi brazo como si guiara mil hombres a la lucha. Como si dirigiera el ritmo de la luna y del mar, y cuando estoy sobrevolando un ejército infinito, me deja caer. Huahuatzin y mi hermano me toman de los brazos, me sacan del agua, me suben a la barca donde permanezco inmóvil. Dicen que estoy muerto. ¿Cómo puede simultáneamente un muerto pasar un día junto a los dioses y unos segundos bajo el agua?

Una noche tuve un sueño en el que descubría a Coyohua, uno de mis hombres, intentando asesinarme. Se aproximaba a mi lecho con sigilo, tendiendo una cuerda entre las manos mientras alguien, muy cerca, se acercaba al lecho del emperador también dormido. Viene acompañado de dos hombres. Los súbditos no escuchan nada. Cuando está a pocos pasos de mí doy un grito desde el sueño que me hace despertar. Sorprendo a un hombre que huye, en la oscuridad tropieza y cae cerca de la puerta. Me acerco a él y veo a Coyohua. Le pregunto por qué ha querido matarme y responde que ha sido por el trono de Tezcoco. Tezozómoc le había prometido hacerlo príncipe si me mataba. Esa misma noche Tezozómoc es asesinado por su propio hijo, Maxtla. La muerte –planear otra muerte– es sembrarla a ciegas. Quizás la muerte sea una broma y aunque pienso en una historia –mi propia historia– al mismo tiempo nada ocurre. Todo es oscuridad aquí. Vuelve lo que alguna vez sucedió. Me veo burlando la muerte a manos de los soldados de Maxtla y después de Yancuiltzin, mi propio hermano.

Tantos intentos infructuosos por matarme han intensificado mi persecución. Al llegar a Coatlan veo a mis enemigos acercarse por el otro extremo de la avenida. Una vendedora de chía me oculta dentro

GERARDO PIÑA

de los manojos y los soldados pasan sin mirarme. Coácoz, jefe de un ejército otomí, me esconde debajo de un tambor mientras sus hombres animan a los asesinos en su búsqueda entonando canciones de aliento. Llego a Tetzcotzinco donde paso tres noches en una cueva; en Metla y Zacaxachitla me visto de mujer; en el lago de Tlecuílac soy agua; en Tepepulco, tierra; en Colnapanolco un manto de lluvia me cubre entre la lluvia y en Calpolalpan un jaguar me esconde en sus entrañas. Estoy a salvo otra vez.

Hoy es Ce Hollin Micailhuitzintli. Este día entro con mis hombres a Tezcoco para derrotar a Maxtla. Hoy soy Acolhua Tecuhtli.

Una nube, un aire que es un eco del aire se filtra por las casas, por los ojos, y llega hasta mí que canto como si fuera un poeta. Han pasado varios años y mi único atavío son estos cantos. De cantos y de flores nos vestimos, nos hacemos aquí en la tierra. El canto de los poetas es lo único verdadero, junto con el jade, el oro, las flores y las plumas del quetzal. Ojalá nuestros cantos permanecieran como las aves. Ojalá que los huéhueltl y teponaxtl no dejen de tocar. Que no cese el canto de las sonajas, flautas y caracolas. Que no deje de cantar el poeta cuyo corazón es un ancho plumaje; el brillo más puro del jade, su palabra. Sólo por un instante existe el canto porque la felicidad y la dicha apenas duran. Se detienen sólo un momento. No así la tristeza, el hambre ni la guerra. La guerra es la unión del día y la noche, en ella la luz y la oscuridad son una misma sombra; en ella se hacen añicos los príncipes, se destrozan las águilas y los tigres.

Recuerdo a mis hijos. Tuve sesenta hijos varones y cincuenta y siete hijas. Ahora que he muerto veo sus rostros: Izelcoatzin, Ichautlatoatzin, Axoquentzin, Acamapipioltzin y Xochiquetzaltzin. Veo también a Nezahualpilli, que será arquitecto, astrónomo y poeta.

Veo nuestros templos, mi palacio, nuestros tlamatinime y todas las cosas que el Dador de la Vida ha pintado con sus flores. Veo todos los cantos coloridos que se van desdibujando en la gran pintura que es el mundo. Hemos venido a la tierra sólo como flores en la gran pintura del Dios. Nosotros también nos iremos borrando. Nadie habrá de convertirse en oro, esmeralda o pluma de quetzal, ni será eterno sobre la tierra.

Igual que el zacuán, el azulejo y el quetzal que mudan de plumaje, nos desprenderemos de nosotros mismos. Águilas y Tigres regresarán a la casa del misterio, a la tierra de las nueve casas. A la soledad única del tiempo.

El tiempo no es otra cosa que un valle interminable. Este valle donde camino y pienso en mi soledad. Donde encuentro a Cuacuauhtzin, señor de Tepechpan, y a Azcalxochitzin, su prometida, la mujer más hermosa que he visto. En ese instante —en este instante— veo en esa mujer mi vida, la suya, el jade y un imperio. Un aire de flores me llena y ocupa el espacio. Me retiro de casa de Cuacuauhtzin tras agradecer el convite, inmerso en un silencio compartido.

Una semana después preparamos una guerra para atrapar hombres y ofrendarlos a los dioses. He hablado con dos capitanes tlaxcaltecas. Les pido que den a Cuacuauhtzin un cuidado especial. Lo digo mientras pienso en Azcalxochitzin, su mujer.

Cuacuauhtzin compuso un canto de despedida al intuir su muerte. Se despidió de todos los príncipes y alude a nuestra amistad de modo ambiguo. Parece reprocharme algo. La vejez y el destino no son fáciles de aceptar, por eso el señor de Tepechpan actúa de modo extraño. Cuacuauhtzin muere destrozado por guerreros tlaxcaltecas en los primeros momentos de la guerra.

Los traidores y espías habrán de morir descuartizados. Los adúlteros serán apedreados. Los ebrios morirán a golpes. Se hará al ladrón esclavo del robado. En casos de traición se destruirá la casa del criminal y todos sus parientes serán descuartizados.

Mi matrimonio con Azcalxochitzin es el inicio del esplendor del reino de Tezcoco. Dirijo los proyectos de construcción de todos los acueductos, plazas, jardines, templos, palacios y avenidas. En Tezcoco se componen grandes cantos y poemas; nunca antes la escultura y la pintura han estado más cerca de las flores, en ningún lugar existen músicos y bailarines más virtuosos que en Tezcoco. Nace mi hijo Tetzauh-piltzintli. He mandado hacer pozos y acequias para traer el agua dulce. He diseñado el bosque de Chapultepec. He inaugurado dos zoológicos y he construido la cerca de madera y piedra que habrá de salvar a Tenochtitlan de las inundaciones inminentes. Todo esto lo he hecho en

GERARDO PIÑA

memoria de mi padre y de la nobleza tolteca-tezcocana. Si la nobleza es como un templo, yo he construido un palacio dentro de un templo.

Nada como el devenir, como las horas que desdibujan cualquier cosa que poco antes resaltaban. Hoy es el año cinco-casa y una plaga de langostas devora los campos y cosechas. Es el año seis-conejo; el hambre comienza a reinar en mi pueblo. Es el año diez-conejo; no deja de nevar en varios días. Las más de las casas se derrumban, se pudren; los sembradíos y las arboledas se destruyen. Una epidemia de resfriados está matando a mi pueblo. Es el tercer-año-del-hambre. Bestias, zopilotes y otras aves de rapiña se expanden por Tezcoco y llegan hasta Chalco. Mueren hombres, mujeres, jóvenes y viejos por igual. La Luna ha derrotado al Sol por una tarde y todo se viste de sombra. Repartimos entre la gente las reservas de maíz que teníamos para doce años. El hambre no cesa. Las sequías han durado demasiado.

¿Por qué no termina este castigo? No es la muerte lo que me aterra, sino la posibilidad de que no haya un final. El sufrimiento habría de continuar por siempre una y otra vez y sólo cambiaría de forma. He compuesto sesenta y siete cantos en estos cuarenta días de ayuno. Hago oración cuando sale el Sol, al mediodía, cuando se oculta, y a la mitad de la noche. Tengo conmigo sahumeros de copal. Sólo espero una respuesta tuya, Tloque Nahuaque. Quisiera morir y que sólo un vacío me esperara. Que yo fuera de agua, ave de agua, canto en el ancho cerco del agua, que estuviera mi corazón en la ribera de los hombres. Que pudiera matizar mis propias flores, las flores que embriagan a los príncipes de las nueve corrientes en la tierra del agua que florece. Que estuviera vestido de jade y de quetzal entre las aves, que mi canto fuera mi propio corazón para ser por él recordado en la tierra y que extendieran mi cuerpo en una estera de flores amarillas y que no fuera la guerra tu oro, tus flores, Dios que sólo quieres de mí la muerte al filo de obsidiana, la muerte en la guerra. Te muestras a los hombres siempre al borde de la muerte. Te miramos apenas entre el polvo levantado por el choque de escudos, entre la niebla de dardos que se tiende entre tus flores —en esta tierra que es nuestro olvido y tu canto. Lloro y me aflijo y hago memoria de los nobles que fueron quebrantados como un tiesto,

de los que vinieron a ser reyes, a embriagarnos con sus cantos y, al final, como plumas de ave, como plumas de esmeralda se hicieron añicos. Si al menos supiera que me escuchan, si al menos pudieran oírme y venir aquí a mi lado para engrandecer éste su reino, su casa. Pero este canto es vano, no es de flores ni de pájaros; es icnocuícatl, un canto de orfandad, un himno de vértigo y de sombras.

Tloque Nahuaque, tú eres el Dios verdadero, el dueño del cerca y del junto. Tú, Moyocoyani, eres porque a ti mismo te inventas, porque en ti sólo el presente reina. Eres el tiempo porque estás en todo lo que ocurre y todo lo que ocurre es inmediato. Tloque Nahuaque Ipalnemohua, sólo tú eres verdadero. Tú eres este ahora, este año Chicuace Técpatl en que he muerto. No veo el Mictlan con su río. Un perro debería ayudarme a cruzarlo y después dejarme solo con mi destino, pero aquí no hay nada.

Tal vez todo está comenzando. Mi vida y mi muerte apenas van a ocurrir y no hubo nunca algo como el tiempo ni las flores. Hay agua en esta densidad, en esta oscuridad dolorosa y paulatina. Siento que algo —el filo de una obsidiana— se desprende de mi carne. Mi cuerpo se distiende (el centro de mi cuerpo es un fuego diminuto). El dolor acaba de cortar en dos este presente y alcanzo a ver una sonrisa que más parece un llanto dibujado entre esta niebla que no acaba, pero que comienza a disiparse hacia dentro. Soy de niebla y de tiempo. Veo por fin el tiempo. Veo a Cuacuauhtzin empuñando una obsidiana. Me dice algo sobre mí, sobre su esposa, sobre una traición. Se aparta de mí con la mano ensangrentada, con algo de mi sangre en la suya. Parece un loco, parece un muerto asesinando a otro muerto.

©ITAM Derechos Reservados.

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

## AMÉRY FREUD: REFLEXIONES COMPLEMENTARIAS SOBRE EL SURGIMIENTO DE LA CONCIENCIA DE CULPA

---

*Carlos Alfonso Garduño\**

**RESUMEN:** En el presente texto se realiza un análisis de los reclamos de justicia del ensayista austriaco y víctima del nazismo, Jean Améry, a la luz de los desarrollos del psicoanálisis freudiano, con el fin de ofrecer un marco conceptual que nos ayude a comprender y valorar su propuesta ética.

**PALABRAS CLAVE:** Jean Améry, Freud, culpa, resentimiento, tabú.

**ABSTRACT:** In this article, we analyze the call for justice from Austrian essayist and Nazi victim, Jean Améry, in light of of the Freudian psychoanalytical developments, in order to provide a conceptual framework with which to understand and value his ethical proposal.

**KEYWORDS:** Jean Améry, Freud, guilt, resentment, taboo.

## AMÉRY FREUD: REFLEXIONES COMPLEMENTARIAS SOBRE EL SURGIMIENTO DE LA CONCIENCIA DE CULPA

*En el pasaje del río/ es difícil saber/ dónde comienza el río;/  
dónde comienza/ en el río el fango;/ dónde la tierra/  
empieza en el fango;/ dónde el hombre,/ dónde la piel/  
comienza en el fango;/ dónde comienza el hombre/  
en aquel hombre. El perro sin plumas.*

JOÃO CABRAL DE MELO

180

Cuando Jean Améry<sup>1</sup> expresa su resentimiento con el fin de reivindicar

<sup>1</sup>Seudónimo que el ensayista austriaco Hans Maier utiliza para desligarse de sus raíces culturales alemanas y vincularse con los principios del pensamiento político y filosófico francés. Nacido en Viena en 1912, de padre judío, muerto en combate durante la Primera guerra mundial, y de madre católica, que lo educó bajo los preceptos de dicha religión, durante la Segunda guerra mundial formó parte de la resistencia en Bélgica, distribuyendo propaganda antinazi. Ahí fue capturado y torturado. Posteriormente, fue remitido bajo la clasificación de “judío” a los campos de concentración de Auschwitz, Buchenwald y Bergen-Belsen, en los que se le forzó a realizar labores físicas. En 1945, fue liberado de este último campo por el ejército británico. A partir de entonces, dedicó su obra a reflexionar sobre sus vivencias en relación al Holocausto. Sus libros más significativos al respecto son *Más allá de la culpa y la expiación: tentativas de superación de una víctima de la vio-*

la posición ética de la víctima y la responsabilidad del culpable, expresa a su vez un malestar y una insatisfacción, ocasionados por el actual orden social y cultural, con respecto a la injusticia que sufrió, en tanto víctima del nazismo, torturado y sometido en campos de concentración. Los textos de Améry son, antes que una reflexión filosófica, un reclamo personal. Toda su argumentación parte de su situación existencial; de sus sentimientos de disgusto ante un contexto

---

*lencia; Revuelta y resignación: Acerca del envejecer y Levantar la mano sobre uno mismo: discurso sobre la muerte voluntaria.* En 1978, Améry se suicidó otorgando una sobredosis de píldoras para dormir.

que parece haber olvidado su sufrimiento y el de millones de víctimas; pero, sobre todo, de la marca indeleble que dejó el abuso sufrido y de la imposibilidad de reencontrar su dignidad en una sociedad que marcha hacia el futuro sin reparar las injusticias del pasado. Mi interés por la propuesta de Améry surge de esta peculiar forma de reflexión sobre la ética y la justicia, que se basa por completo en las exigencias de una víctima concreta, llenas de resentimientos, como todo reclamo del mismo tipo.

A mi parecer, las reflexiones freudianas sobre el origen de la ética y sobre las conflictivas relaciones entre los deseos de satisfacción de los individuos y las prohibiciones de la cultura nos ofrecen un marco ideal para comprender un tipo de pensamiento como el de Améry, puesto que la teoría psicoanalítica centra su actividad en la dilucidación de los principios que permiten que, a partir del análisis de nuestros deseos y aficciones más originarios, seamos capaces de comprender la génesis de nuestras creaciones culturales —entre las que se encuentra la ética— y sus consecuencias. Así pues, aquí propongo hacer un análisis del texto de Améry titulado “Resentimientos”,<sup>2</sup> a la luz

<sup>2</sup> Jean Améry, “Resentimientos”, en *Más allá de la culpa y la expiación: tentativas de superación de una víctima de la violencia*, 2004, Valencia, Pretextos.

de los conceptos desarrollados por Freud en torno al origen del comportamiento ético y el malestar que éste produce en los individuos, a quienes se exige renunciar a su satisfacción en pos de un supuesto bien común; un bien que, en realidad, nunca es capaz de beneficiar a todos los individuos.

Comencemos, pues, por exponer los principales reclamos y conceptos de Améry que analizaremos por medio de los desarrollos del psicoanálisis freudiano, no con el fin de psicoanalizarlo, sino de ampliar la comprensión de su discurso con miras a aumentar nuestros criterios de valoración.

Por principio de cuentas, Améry se califica a sí mismo bajo la denominación convencional de “víctima del nazismo” y desde esa posición construye todo su discurso. A su parecer, el pueblo al que interpela directamente, el alemán —aun cuando su discurso en realidad interpela a cualquier lector— muestra escasa comprensión de su condición y ello le provoca no sentirse a gusto en dicho país, a pesar de todas las cortesías que éste le presta. La principal causa que identifica Améry de su malestar, más allá de las terribles marcas que conserva por el maltrato sufrido, las cuales le impiden reencontrar su lugar en la sociedad, son los resentimientos que sobreviven en él, pues

## NOTAS

considera que los criminales que en el pasado abusaron de su persona ahora gozan de todas las oportunidades para realizar sus vidas y envejecer con dignidad, sin ningún tipo de represalia. El objetivo de su texto, por tanto, es describir su condición subjetiva de víctima, para dar testimonio de su sufrimiento en primera instancia y para hacernos comprender, si es posible, la injusticia que representa el contexto actual, mediante el análisis introspectivo de su resentimiento, entre otras afecciones.

Para Améry, su condición es condenada tanto por moralistas como por psicólogos. Estos no consideran aceptables ni sus sentimientos ni sus reclamos. Sin embargo, el autor insiste en defender su posición, puesto que para él, sus resentimientos son el fruto de una larga evolución personal e histórica que vuelve legítima su exigencia. Améry no acepta perdón ni reconciliaciones con el pasado, sino restitución de lo que le fue arrebatado, la aceptación de la culpa del pueblo alemán y el castigo sobre los responsables.

Sin embargo, resulta que los alemanes también se sentían víctimas por las consecuencias del Tercer Reich; y ellos sí decidieron renunciar a todo rencor contra la resistencia y los judíos: “¿Cómo podíamos aún dirigirles a aquellos tipos exigencias de reparación?”<sup>3</sup> Es decir, ¿cómo puede un

alemán que ha decidido olvidar, aunque esté en su derecho de perdonar por su propio sufrimiento, comprender el sufrimiento y la exigencia de quien conserva su resentimiento como condición existencial y reclamo de justicia? Para ellos, Améry es incomprendible; es un ser afectado, deformado bajo sus parámetros de normalidad. ¿Por qué? Porque Améry no es capaz, como ellos, de ver al futuro y dejar atrás el pasado. Améry se encuentra instalado en el estado contradictorio que exige que se revierta lo irreversible, que se cancele lo acontecido. Estado elegido por él porque olvidar le “resulta tan costoso como demasiado fácil a los perseguidores del ayer”.<sup>4</sup> No desea convertirse en un cómplice de sus actos, sino que “se nieguen a sí mismos”<sup>5</sup> y lo acompañen en su propia negación; que acepten su culpa, su responsabilidad y las consecuencias de sus actos. Busca “la resolución del conflicto irresuelto en el campo de la acción de la praxis histórica”.<sup>6</sup>

La conflictiva situación de Améry, sumamente patológica, realmente parece exigir lo imposible. Empero, lo mantiene la convicción de poseer la verdad moral de su conflicto; sabe que la víctima es el testimonio de la verdad, en tanto punto de partida del

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>5</sup> *Ibidem.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 150.

que se puede emprender el acto de justicia. Su deseo lo opone al presente factual y cierra sus posibilidades de realización futuras; pero él se mantiene en su discurso por defender su individualidad contra la disolución en el cauce colectivo. De hecho, al hablar de “culpa colectiva”<sup>7</sup> del pueblo alemán, se coloca a sí mismo más allá de lo que la sociedad está dispuesta a aceptar. En otras palabras, Améry ha violado las convenciones sociales, enfrentándose a ellas en un reclamo de justicia, el cual, sin embargo, parece ser contraproducente, puesto que la carga de la culpa es llevada completamente por él y no por los culpables —el pueblo alemán considerado globalmente—: “la culpa colectiva pesa sobre mí, no sobre ellos. El mundo que perdona y olvida me ha condenado a mí, no a aquellos que asesinaron o consintieron el asesinato”<sup>8</sup>.

Lo que le queda a Améry es conservar su “anhelo individual de reversibilidad de los procesos irreversibles”<sup>9</sup> y esperar algún resultado, “logrando que en un bando se conserve el resentimiento y en el otro se despierte, gracias a este afecto, una actitud de desconfianza respecto a sí mismos”<sup>10</sup>. Se trata, pues, de una lucha ideoló-

gica en la que el resentimiento es la clave del éxito. Pero Améry no es muy optimista respecto al resultado, ya que nadie parece aceptar su discurso excepto los medios de comunicación, los cuales lo compran y lo convierten en una mercancía más que circula en el sistema productor que ha decidido olvidar y ver sólo hacia las ganancias futuras. Su resentimiento es transformado, al ser absorbido por la sociedad, en entretenimiento. ¿Cómo podemos concebir que un hombre conserve un afecto que a todas luces resulta ser desventajoso, con el fin de defender una causa que parece estar destinada al fracaso, al menos en el contexto actual? ¿Qué sentido tiene conservar el resentimiento a toda costa y mantener la posición de la víctima?

Me parece que la obra de Freud, en relación a la formación del comportamiento ético, nos puede ofrecer algunas respuestas a estos cuestionamientos y nos puede ayudar a valorar de mejor manera la propuesta de Améry. Para ello, comenzaremos por *Tótem y Tabú*, a propósito del comentario de Améry de que la “culpa colectiva” es un “término casi tabú”.<sup>11</sup> La obra en cuestión aborda el tema del origen de la religión y la moralidad a partir de los conceptos de *tabú*, como prohibición primordial, y de *totemismo*, como uno de los primeros

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 154.

## NOTAS

modos de organización social. El término *tabú* designa una prohibición en relación a dos sentidos contrapuestos: lo sagrado y lo impuro. Evidentemente, lo opuesto al tabú es lo acostumbrado y asequible a todos.

Que Améry refiera a la culpa colectiva como un tabú, como un tema que es prohibido tocar, es un aspecto sintomático del funcionamiento del pueblo alemán; nos indica que la aceptación de la culpa que Améry reclama se opone a la cotidianidad que ha establecido dicho pueblo. Por otro lado, el tabú no es una restricción ni religiosa ni moral; simplemente, su origen es desconocido, carece de fundamentación y parece cosa natural. Lo que nos dice Freud sobre ello es que seguramente es anterior a los sistemas morales y religiosos, por ser una forma primitiva de ellos. Que la culpa colectiva haya caído en la categoría de tabú nos indica que ella resulta amenazante, por su sacralidad o su impureza, y por ello hay que prohibirla, de manera que su ausencia sea algo natural. En el caso que nos interesa, ¿por qué aceptar la culpa es tan amenazante? ¿Acaso el hecho de que el crimen cometido salga a la luz haría cambiar el orden de las cosas, tal como Améry pretende? ¿Y de qué manera podría cambiar las cosas, si el significado de tabú es ambivalente en realidad?

Dos aspectos del tabú llaman mi atención “El tabú violado se vengaba a sí mismo”<sup>12</sup> y “quien ha violado el tabú, por ese mismo hecho se vuelve tabú”.<sup>13</sup> En este sentido, Améry parecía ser un hombre tabú; un hombre que fue a la vez rechazado como un enfermo, un impuro, y considerado una especie de hombre sagrado que recorre Alemania propagando su mensaje, sin ser equiparado en ningún momento a los demás miembros de la sociedad, aislado y admirado por su situación extraordinaria y a la vez peligrosa. Améry era tratado como si su contacto causara horror. Su verdad se venera y a la vez se aborrece. Ante este panorama, el proyecto de Améry parece estar destinado al fracaso. Sin embargo, la investigación de las motivaciones psíquicas detrás del tabú, nos revela que tal vez no es así. El significado del tabú es ambivalente porque la actitud de los sujetos ante aquello prohibido no fue originalmente de rechazo, sino de deseo. Si algo está prohibido por ser amenazante, se debe a que en realidad es deseado; ello es lo que en verdad lo vuelve peligroso y potencialmente revolucionario.

<sup>12</sup> Sigmund Freud, “Tótem y Tabú”, en *Obras completas XIII*, 2004, Buenos Aires, Amorrortu editores, p. 29.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

Ahora bien, el hecho de que el deseo haya sido reprimido, implica que ha sido mandado al olvido; es decir, mientras la prohibición es consciente, el deseo es inconsciente. ¿Podríamos pensar, entonces, que aquello irreversible que Améry intenta revertir, no es sólo el pasado, sino el deseo inconsciente de justicia de sus contemporáneos? ¿Será que en realidad existe tal deseo o estamos especulando de más? Si el deseo sobre el que especulamos existe, lo que Améry hace es recordar al pueblo alemán su deseo inconsciente y a la vez lo induce a violar la prohibición. No olvidemos que el sentimiento que está en juego en la argumentación de Améry es el resentimiento. ¿Qué tantos alemanes sienten ese mismo sentimiento o albergan en sí reclamos de justicia? El número de posibles víctimas, del nazismo y de otras injusticias, podría ser más elevado de lo que Améry cree. La aceptación de la culpa del pueblo alemán bien puede ser considerada como el deseo propio de quienes se sienten víctimas de tal entidad. Antes de aceptar esta conclusión provisional, sigamos repasando los motivos del tabú.

La prohibición que significa el tabú, como mencionamos antes, surge ante un peligro que amenaza el orden social. Sin embargo, tal peligro, según la teoría freudiana de la *horda primor-*

*dial* –inspirada por Darwin– fue identificado tan sólo después de haber sido perpetrado un crimen: el asesinato del padre. La teoría nos dice que los hermanos de la horda primordial decidieron unirse para matar al padre y derrocar su tiránico mandato, el cual acaparaba para él todos los placeres. Después de cometer el asesinato, movidos por el arrepentimiento, ya que sus emociones hacia el padre eran ambivalentes –tiernas y hostiles, de envidia y temor a la vez– los hermanos decidieron nunca volver a repetir el crimen, estableciendo su prohibición. Freud nos dice que para expiar su culpa, los hermanos devoraron el cadáver del padre con el fin de consumir su identificación con él e interiorizar su autoridad, instaurando el sentimiento de culpa: “el muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida”.<sup>14</sup> Con ello:

La sociedad descansa en la culpa compartida por el crimen perpetrado en común; la religión, en la conciencia de la culpa y el arrepentimiento consiguiente; la eticidad, en parte en las necesidades objetivas de esta sociedad y, en lo restante, en las expiaciones exigidas por la conciencia de culpa.<sup>15</sup>

A partir de la teoría freudiana del surgimiento de la culpa, salen a relu-

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 148.

## NOTAS

186

cir nuevos aspectos que cuestionan la especulación que realizábamos. Si lo propio del tabú es evitar la repetición del crimen y permitir la instauración de la culpa, ¿por qué pareciera que en el caso de Améry la culpa misma es aquello que se prohíbe y no el correlato del tabú? Por otra parte, si el crimen es el antecedente de la culpa, entonces ¿Améry está tratando de restituir el lugar del padre-víctima, esta vez como fundamento de la eticidad? Sobre la primera cuestión, me parece que el tabú y la culpa no se han instalado con respecto al criminal como la teoría freudiana explica, porque el pueblo alemán no generó o, en todo caso, superó con facilidad los sentimientos de arrepentimiento; porque la víctima asesinada no provocó en sus victimarios la suficiente ambivalencia –como en el caso del padre– para generar la reacción que pudiera engendrar la culpa. Siendo así, y retomando la segunda pregunta, lo que le queda a Améry es insistir en la necesidad de reconocer que, aun cuando las víctimas del nazismo no generan en el pueblo alemán los sentimientos que el padre en la horda primordial, éstas deberían mover a los alemanes a sentir culpa colectiva porque de igual manera se cometió un crimen que no debería repetirse nunca. Así, curiosamente, aunque lo que mueve a Améry es un sentimiento, su discurso más bien parece apelar a

la razón del pueblo que debería sentir culpa en lugar de lo que en realidad siente, que es rechazo por lo que Améry simboliza.

Una situación similar es representada por Freud en su texto *Moisés y la religión monoteísta*. Bajo la hipótesis de que hubo dos Moisés y que el primero fue un egipcio que intentó establecer una nueva religión con pretensiones universales en Egipto, la cual no fue aceptada, Freud pretende explicar cómo este personaje escogió entonces a los judíos como su pueblo elegido para que llevaran a cabo sus preceptos. Sin embargo, este primer Moisés sufrió la misma suerte que el padre primordial. Tiempo después surgió otro líder, un sacerdote madianita, al cual la tradición igualó con la figura del Moisés egipcio, fusionando las religiones de ambos personajes.

Lo que resulta interesante de esta especulación para nuestro tema es, por un lado, el rechazo de una o varias colectividades hacia una idea ética, incluso cuando parece racionalmente adecuada; y por otro lado, que la naturaleza traumática del asesinato de Moisés sólo afectó a una parte del pueblo judío, por lo cual el sentimiento provocado no podía ser generalizado, a pesar de estar presente en la fusión que realizó la tradición. A esto hemos de agregar la existencia de un periodo de latencia entre el momento del

hecho traumático y la aparición de los síntomas en la sociedad.

Lo que realmente nos ubica en el centro de la teoría psicoanalítica es que en realidad nada puede ser olvidado en estricto sentido, sino tan sólo reprimido; con el paso del tiempo se encontrará algún tipo de manifestación. En el caso del crimen, si bien no todas las partes de una colectividad se sienten afectadas por él (en tanto víctimas o culpables) y algunas rechazan reclamos como el que realiza Améry, el papel de la tradición jugará un papel fundamental en su conservación y caracterización.

En el caso del crimen de Moisés, por ejemplo, fue la tradición historiográfica del pueblo egipcio, heredada por el judío, lo que permitió que el crimen sobre el Moisés egipcio permaneciera en estado latente y que, con el paso del tiempo, encontrara un lugar dentro del sistema ético de la religión monoteísta. Gracias a ello, la culpa pudo ser instaurada en la ética judía, según la versión freudiana, aunque no se reconoció como tal el crimen.

Por supuesto, esto es apenas una parte de lo que hubiera querido Améry; sus textos, en tanto que pertenecen a una tradición que pretende preservar la memoria de las víctimas, quizás en algún momento sean capaces de generar en la colectividad heredera de quien cometió los crí-

menes, los síntomas y la culpa necesarios para lograr la expiación y la actitud moral adecuada.

Pero esto no cumple con todo lo que pide Améry. Freud reconoce que el trabajo de la tradición, aun cuando en parte implica un proceso de conservación de la memoria, también implica uno de deformación, en tanto que parte de su contenido ha caído bajo represión a causa de su carga afectiva. El rumbo que tales deformaciones tomen, dependerá de las circunstancias de recepción y de transmisión de los discursos de la tradición. De ahí la preocupación de Améry de ser utilizado como mercancía por los medios de comunicación. Bajo ese manejo, sus ideas, en tanto que involucran una fuerte carga afectiva, bien pueden causar el efecto contrario al pretendido por el autor. Como nos dice Freud, el reconocimiento de un mismo crimen puede causar actitudes opuestas en relación a la aceptación de la culpa, como en el caso del cristianismo con respecto al judaísmo: “Nosotros [...] hemos hecho lo mismo [asesinar al padre], pero lo hemos *confesado*, y desde entonces quedamos sin pecado”.<sup>16</sup>

La complejidad de la realidad social, histórica y cultural concreta de cada contexto, vuelve muy complicado establecer hasta dónde una pro-

<sup>16</sup> Sigmund Freud, “Moisés y la religión monoteísta”, en *Obras completas XXIII*, 2002, Buenos Aires, Amorrortu editores, p. 87.

## NOTAS

puesta ética será promovida con éxito. El mero análisis y discusión de las ideas de Améry en abstracto, es decir, en tanto sistema filosófico, nos dice realmente muy poco sobre su viabilidad. En cambio, si se analizan como un proyecto de aplicación concreta, me parece que su valor puede ser establecido con mayor claridad. Así, lo que tal análisis debería tomar en cuenta son aquellos factores que en una situación específica favorecen o no la adopción de cierta actitud ante un crimen, como el cometido por el nazismo, y una parte del pueblo alemán. Y dichos factores, en mi opinión, fueron desarrollados, en parte, por Freud, en *El malestar en la cultura*.

En dicha obra, se trata el problema del conflicto entre la adopción de las exigencias éticas y la renuncia a satisfacciones. Vivir bajo el dominio de la cultura, para la mayor parte de los individuos, significa, en general, sacrificar más satisfacciones de las que se obtienen. La cultura se funda sobre la represión y su consecuente renuncia pulsional. Sin embargo, los individuos lo aceptan porque, al unirse, crean sistemas de justicia que les brindan la seguridad de que la libertad de sus semejantes no quebrantará la voluntad colectiva. Así, lo que le queda a cada quien es intentar establecer, por medio de los medios de que dispone y de su talento personal, un equilibrio

acorde a las exigencias individuales y las demandas culturales de la masa. El problema ante el que se enfrenta la cultura es que, generalmente, los medios y el talento resultan insuficientes y los individuos no reciben compensación por acatar los preceptos culturales. Su malestar, entonces, los lleva a rivalizar con la cultura.

Para el tiempo en que Freud escribió *El malestar en la cultura*, ya había postulado dos tipos distintos de pulsión, cada uno con diferentes metas: las pulsiones eróticas con meta sexual y las de muerte cuyo fin es la agresión. La inhibición a la que son sujetos los individuos por parte de la cultura debe intentar moderar ambos tipos de pulsión, tanto para limitar las posibilidades de satisfacción, estableciendo un sistema económico para ello, como para prevenir la liberación de la violencia. El proceso psíquico mediante el cual un individuo vuelve inocuo su gusto por la agresión es la introyección de ésta hacia el yo y la posterior contraposición de éste como superyó y como “conciencia moral”. La tensión o la violencia que el superyó genera sobre el yo, en lugar de permitir que el yo ejerza tal violencia hacia el exterior, es la llamada “conciencia de culpa”, la cual se exterioriza como necesidad de castigo. En este contexto, no es necesario

que se haya cometido o no un crimen anterior a la instauración de la culpa, pues ésta es más bien “la expresión del conflicto de ambivalencia, de la lucha eterna entre Eros y la pulsión de destrucción o de muerte”.<sup>17</sup>

Si lo que Améry pretendía es que en el pueblo alemán se instaure una conciencia de culpa tal que genere la tensión suficiente, no sólo para que la agresión que llevaron a cabo los nazis no se vuelva a repetir, sino para que mueva al pueblo a resarcir los daños y a castigar a los culpables, la cantidad de energía interiorizada y contrapuesta al yo en forma de superyó debería ser de una magnitud semejante a aquella que los individuos estarían dispuestos a ejercer al exterior en caso de que el proceso de inhibición no fuera exitoso. En este sentido, la cantidad de energía utilizada en la instauración de la conciencia de culpa parece ser proporcional a la represión a la que son sometidos los sujetos y a su consecuente capacidad de satisfacción. En otras palabras, la exigencia o aceptación de una culpa, en tanto tensión producida por la introyección de agresión y por la represión de los deseos, parece depender directamente de las posibilidades de satisfacción que pueda ofrecer una cultura específica en cierto momento histórico.

<sup>17</sup> Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” en *Obras completas XXI*. 2004, Buenos Aires, Amorrortu editores, p. 128.

Una sociedad cuyos preceptos culturales ofrecen variadas posibilidades de satisfacción sentirá una menor tendencia no sólo a la agresión exterior, sino a la interior, es decir, a los sentimientos de culpa. Si lo que sucede en Alemania, como nos dice Améry, es que ahí más bien se respira un ambiente de progreso y modernidad, que se trata de un bello país lleno de gente amable, eso significa entonces que tal sociedad cuenta con pocas posibilidades de aceptar sus reclamos. Empero, el mismo Améry es un testimonio de que el malestar en Alemania no está erradicado. La tensión, la conciencia de culpa, la agresión introyectada, la insatisfacción, se manifiesta en las víctimas. ¡He aquí la verdadera paradoja de la cultura, de la cual nos hace conscientes el resentimiento de Améry!

El supuesto sistema de justicia que ha establecido la cultura alemana no se salva del malestar que Freud identifica y que Améry denuncia. El reclamo de Améry es el de un individuo que ha tenido que sufrir las penas, primeramente, de un pueblo que desbordó su agresión sobre el grupo en el que fue clasificado y, posteriormente, de una cultura que le niega la posibilidad de satisfacción después de que ella misma, bajo el influjo de una generación que en el pasado detentó el poder, determinó su condición actual. Améry, por tanto, es un

## NOTAS

insatisfecho que tiene razones para no cambiar su condición subjetiva y exigir, en cambio, que sea la cultura la que sufra modificaciones; que se adopte un nuevo modo de enfrentar la responsabilidad; que se establezca una nueva dinámica pulsional, en tanto que varios miembros de la sociedad, como él, no obtienen lo que en su legítimo derecho deberían obtener.

Améry, como el Moisés de Freud, obtuvo pocos resultados en su intento de reformación ética de la sociedad, al menos mientras vivió. Sin embargo, su obra puede ser difundida y pasar a formar parte de una tradición que, a pesar de no ser la dominante, paulatinamente se podrá abrir camino en tanto representante de mociones olvidadas o, mejor dicho, reprimidas, de gran importancia psíquica. El resentimiento de Améry no desaparecerá en el tiempo ni pasará desapercibido porque la magnitud del crimen que lo originó es enorme. Quizá, como apuntó Freud en su texto sobre *Moisés y la religión monoteísta*, estamos pa-

sando por un período de latencia en el cual los síntomas aún no se manifiestan de manera clara. Mientras tanto, tan sólo queda seguir insistiendo sobre la aclaración de las deudas del pasado, tal como lo hacen Améry y Freud, cuyas obras, bajo esta perspectiva, son complementarias y, discutiblemente, persiguen fines análogos: sanar los malestares que han dejado los hechos traumáticos del pasado.

Como dice W. Benjamin, “el pasado contiene un índice temporal que lo remite a la salvación”;<sup>18</sup> la dificultad, sin embargo, siempre está en que las circunstancias son demasiado complejas como para esperar que el pasado pueda simplemente ser aclarado. El presente y el futuro están engarzados a él de manera tal que parece imposible determinar hasta qué punto estas dimensiones temporales se están deformando entre sí. Y a ello hemos de agregar los deseos, afectos, compromisos e intereses de todos los involucrados en el proceso que nos podría llevar a una justicia efectiva.

<sup>18</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre filosofía de la historia*, 1977, México, Premia editores, La nave de los locos, p. 112.

## EN TORNO AL CONFLICTO ENTRE DERECHOS: LA VISIÓN DE WALDRON

---

*Natalia Villalpando\**

**RESUMEN:** Este ensayo apoya la aproximación de Waldron al conflicto entre derechos al mostrar cómo su postura conduce a lo que Kant compele a hacer a toda persona: ponderar activamente las situaciones de forma que sea posible reconocer las sutiles diferencias, en vez de aceptarlas como algo definitivo.

**PALABRAS CLAVE:** Jeremy Waldron, conflicto entre derechos, postura jerárquica, “red” de derechos, “efecto-ola”.

**ABSTRACT:** This article supports Waldron’s position on conflicts of rights by detailing how his stance is related to what Kant compels each person to do, namely reflecting actively on situations thereby recognizing the subtle differences among them instead of accepting them as given.

**KEYWORDS:** Jeremy Waldron, conflict of rights, hierarchical position, “system” of rights, “ripple effect.”

## EN TORNO AL CONFLICTO ENTRE DERECHOS: LA VISIÓN DE WALDRON\*

192

¿Cómo podemos determinar si el derecho de una mujer debe prevalecer sobre el derecho que tiene un bebé a nacer? Son comunes las situaciones en que se produce un conflicto entre derechos y no queda clara cuál sea la mejor aproximación para resolverlos. Los problemas en que existe un conflicto entre derechos son de naturaleza muy variada; por ejemplo, toda persona debe tener el derecho a la seguridad pública y el derecho a la privacidad, pero ¿cómo podemos definir las circunstancias bajo las cuales el espionaje y los “escuchas” podrían justificarse? La búsqueda de soluciones a los problemas de conflicto entre derechos pueden comenzar por el reconocimiento de que las libertades persona-

les se hallan restringidas, tanto por las responsabilidades individuales, como por lo que atañe a la vida en común. Sin embargo, encontrar soluciones verdaderamente razonables para esta clase de dilemas requiere del profundo análisis de cada situación particular y de una cuidadosa evaluación de nuestra concepción de los derechos.

Este ensayo se basa en la aproximación de Jeremy Waldron<sup>1</sup> al conflicto entre derechos, ya que el filósofo neozelandés muestra cómo su postura conduce a lo que Kant compele a hacer a toda persona: ponderar activamente las situaciones, para que sea posible reconocer sus sutiles diferen-

<sup>1</sup>A partir de Jeremy Waldron, “Rights in Conflict”, *Ethics*, 99, 1989; y “Theoretical Foundations of Liberalism”, *The Philosophical Quarterly*, vol. 37, núm. 147, abril de 1987.

\* Traducción de Mauricio López Noriega.

cias, en vez de aceptarlas como algo definitivo.<sup>2</sup>

También analizaremos una postura contraria a la aproximación de Waldron; nos referiremos a ella como la “*postura jerárquica*”.<sup>3</sup> Ésta parece simplificar lo que significa dar con una solución a los problemas de conflicto entre derechos, pues sugiere que cada derecho tiene un deber correspondiente; no obstante, argumentaremos que dicha aproximación tiende a limitar el pensamiento innovador y puede generar problemas adicionales. El ensayo se divide en dos partes: la primera presenta la *postura jerárquica* y analiza las consecuencias de confiar únicamente en ella cuando se trata de solucionar conflictos entre derechos; la segunda parte muestra las ventajas de utilizar la postura de Waldron al demostrar su superioridad sobre la postura contraria.

La postura jerárquica mira a los derechos y deberes como las dos caras de la misma moneda. Para cada derecho que exista puede encontrarse un deber que funcione como su justificación; por ejemplo, una persona tiene como deber “no matar”: por consiguiente, otra persona tiene derecho a la vida. Esta interpretación

<sup>2</sup> Cfr. Emmanuel Kant, *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración*, 2004, La Plata, Terramar Ediciones, col. Caronte Filosofía, trad. de Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa.

<sup>3</sup> A partir de la postura de Onora O’Neill en torno a los derechos y al hablar sobre deberes.

de “derechos *versus* deberes” supone que cualquier persona puede determinar qué deber sustenta qué derecho, al identificar y priorizar los deberes resultantes. Así, la postura jerárquica ofrece una solución aparentemente sencilla a los problemas de conflicto entre derechos: identificar los deberes, encontrar sus derechos correspondientes y determinar qué derecho puede ser comprometido y cuál tiene prioridad y debe ser respetado. La asunción previa detrás de la postura jerárquica es que existe una jerarquía fija de deberes que, una vez identificados, ayudan a encontrar soluciones cuando los derechos entran en conflicto.

La postura jerárquica implica que los deberes pueden ser clasificados en orden de importancia y que, subsecuentemente, la correspondencia uno a uno con los derechos puede utilizarse para determinar qué derecho es el más valioso y, por tanto, debe prevalecer. Queda implícito el pensamiento de que la gente *sabe* qué valoran más. De cualquier forma, esta manera simplista de pensar subestima dos aspectos importantes, que deben ser considerados cuando se analizan problemas de conflicto entre derechos: primero, el contexto, y luego, la importancia de innovar.

Analizar el contexto de un conflicto entre derechos es de suma importancia, pues éste puede modificar el

## NOTAS

valor real de los derechos que, por otro lado, podrían parecer fáciles de clasificar jerárquicamente. La Historia nos ofrece una amplia gama de ejemplos que ilustran cómo el contexto ha alterado la importancia inmediata de un derecho. Por ejemplo, las bien conocidas huelgas de hambre en la India y en Sudáfrica han mostrado que, bajo circunstancias extraordinarias de opresión e injusticia, un derecho aparentemente fundamental como tener acceso a la comida puede volverse temporalmente menos valioso que el derecho a la libertad. Tales fueron los casos de las huelgas de hambre de prisioneros políticos como Mahatma Gandhi y Nelson Rolihlahla Mandela.

Asimismo, innovar tiene una importancia extrema en la resolución de problemas de conflicto entre derechos, porque permite identificar las mejores soluciones al promover un análisis abierto, desde varias perspectivas y con argumentos contrarios. Así, se vuelve alcanzable una solución más integral para antiguos problemas. Cuando no se toman en cuenta ni el contexto del problema ni la innovación en la búsqueda de soluciones, la eficiencia y la sencillez se vuelven demasiado valiosas y, más allá, no se promueve la reflexión. Cabe destacar que la eficiencia no se contrapone a la reflexión, como tampoco el pensamiento necesita tornarse

complicado. La posición jerárquica fija un criterio que, aparentemente, siempre resulta claro y resolver derechos en conflicto se convierte en un procedimiento que ignora tanto el contexto como las experiencias anteriores y los futuros proyectos. Al basarse únicamente en la postura jerárquica, se ignora la necesidad de re-pensar los modernos problemas de conflicto entre derechos y la concepción de nuevas soluciones se hace menos probable.

Hemos descrito las consecuencias de fundamentarse sólo en la postura jerárquica cuando se enfrentan situaciones en que se producen conflictos entre derechos. En los siguientes párrafos se analiza la postura de Jeremy Waldron y se explica por qué su perspectiva promueve la reflexión.

Waldron concibe a los derechos como entidades apoyadas en múltiples deberes, intereses y valores. Por ello, cuando se presenta un problema de conflicto entre derechos,<sup>4</sup> nadie puede, simplemente, relacionar un derecho con un deber. La relación entre derechos y deberes dejó de ser *uno a uno*. Esta forma de pensar conduce a la conceptualización de dichas relaciones como una “red”, en la cual un derecho debe ser analizado en términos de su relación con muchos de-

<sup>4</sup>Por motivos de espacio no justificaré aquí por qué los derechos entran en conflicto, y confiar en la experiencia será suficiente para mostrar que el conflicto entre derechos surge siempre.

beres e intereses que, a su vez, están relacionados con otros derechos y deberes. Además, es importante enfatizar que la existencia de la “red” de derechos de Waldron implica que el valor y la importancia del derecho están siempre relacionados con sus conexiones con otros derechos, deberes e intereses dentro de la “red”. La comprensión de un derecho está mediada por la comprensión de su relación con la “red”. En otras palabras, el significado de un derecho está determinado no por un deber aislado, como en la postura jerárquica, sino por el lugar que ocupa dentro de la “red”. La mediación implica una exclusión que otorga determinación a cada una de sus partes, lo cual implica también cierto holismo: la forma en que los derechos son concebidos depende de su relación con lo demás.<sup>5</sup>

Para comprender cabalmente un derecho, se deben entender también los niveles primario y secundario del orden de las conexiones con la “red”. Estas concatenaciones crean lo que Waldron llama el “efecto-ola”,<sup>6</sup> en el que un derecho o interés no puede ser satisfecho por un único deber. Claramente, la posición jerárquica no comparte las complejidades del “efecto-ola”; empero, la existencia de

este efecto permite al interés individual estimular el respeto por los derechos de otras personas. Por ejemplo, el derecho que una jovencita tiene a desarrollarse intelectualmente genera un deber, por parte del gobierno, de proveer de un sistema educacional y otro deber, por parte de sus padres, de cuidar de sus salud física y mental, de modo que ella consiga educarse.

El derecho a la propiedad sirve también para ilustrar la complejidad del “efecto-ola” de los derechos, deberes e intereses de una persona. Primero que nada, encontramos que el derecho a la propiedad no tiene una correspondencia clara con un único deber; incluso si se debiera hallar alguno, seguiría resultando insuficiente para explicar a cabalidad el derecho a la propiedad: el deber de respetar a los otros puede intentar la justificación de dicho derecho; sin embargo, el deber de respetar a los demás no necesariamente conlleva el respeto por su propiedad. Para entender acabadamente el derecho a la propiedad podemos servirnos de la visión de Waldron y comenzar por el análisis de las relaciones particulares que dicho derecho mantiene con otros intereses, deberes y derechos. En primer lugar, toda persona tiene interés en ser propietaria de las cosas que le resultan importantes para su bienestar, por decir, una casa limpia; en segundo, el deber de

<sup>5</sup> Cfr. Robert Brandom, *The Tales of the Mighty Dead*, 2002, Cambridge, Harvard University Press, p.198.

<sup>6</sup> Cfr. Waldron, “Rights in Conflict”, *op. cit.*, p. 510.

## NOTAS

una persona de respetar a los otros genera una *ola* de deberes dentro de la “red”. Se esperaría que una persona que realmente respeta a los otros respete también las ideas, el trabajo y las propiedades que han sido obtenidas con el producto del trabajo. En tercer lugar, el derecho a la propiedad está relacionado con otros derechos, como el derecho a trabajar, a educarse y a desarrollarse personal y profesionalmente. Una vez identificadas las relaciones del derecho a la propiedad con otros intereses, deberes y derechos, es posible introducir ahora un contexto particular y determinar el valor real del derecho a la propiedad dentro de dicho contexto.

Por último, al mostrar la complejidad de la comprensión del conflicto entre derechos, Waldron busca que la gente adquiera un conocimiento profundo del contexto de los problemas e invita a pensar de manera creativa con miras a encontrar la mejor solución. Si se acepta que no existe una medida única que pueda ser apli-

cada, indiscriminadamente, a todos los problemas de conflicto entre derechos, la postura de Waldron promueve la reflexión continua y la innovación, y espera que la gente justifique por qué cada conflicto debe ser tratado de determinada manera. Es más probable que una aproximación tan abierta resuelva situaciones de conflicto entre derechos porque brinda las mejores condiciones para reflexionar, para entrar en discusión y —más importante— para disentir con ciertos puntos de vista. La postura de Waldron es más efectiva que la postura jerárquica porque provee de un marco referencial que ayuda a generar soluciones, sin imponer límites al análisis de los problemas. La naturaleza de los problemas de conflicto entre derechos evoluciona de la mano de la civilización humana; por ello, nuestros marcos de referencia en la solución de dichos conflictos debe ser flexible y capaz de adaptarse al continuo cambio de la naturaleza del problema.

## NOTAS

### “Y LA VIDA SE HIZO CONCEPTO”. HEGEL Y EL FINAL DE LA FILOSOFÍA COMO METAFÍSICA

---

*Carlos Gutiérrez Lozano\**

RESUMEN: En este texto, el autor sintetiza la aportación más destacable, a su juicio, de Hegel. De *La fenomenología del Espíritu* a *La ciencia de la Lógica* abarca el recorrido del pensamiento hegeliano, hasta la consumación de la metafísica: con la lógica vuelve, en la idea absoluta, a la pura inmediatez del ser.

PALABRAS CLAVE: Concepto, idea, Hegel, metafísica, *Fenomenología del Espíritu*, *Ciencia de la Lógica*.

ABSTRACT: In this text, the author summarizes what he believes to be Hegel's most notable contribution. From *The Phenomenology of Spirit* to *The Science of Logic* he covers Hegelian philosophy to the consummation of metaphysics: with logic he returns as an absolute concept to the pure immediacy of being.

KEYWORDS: concept, idea, Hegel, metaphysics, *The Phenomenology of Spirit*, *The Science of Logic*.

## “Y LA VIDA SE HIZO CONCEPTO”. HEGEL Y EL FINAL DE LA FILOSOFÍA COMO METAFÍSICA

### Introducción

**K**arl-Heinz Volkmann-Schluck apunta en su libro sobre Hegel<sup>1</sup> que la totalidad del sistema hegeliano está ya contenida en un escrito de juventud, a saber *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* de 1801. Ahí determina Hegel la tarea y función de toda filosofía: “superar las finitudes de la conciencia y construir lo absoluto en la conciencia”.

Al observar esta frase, se ve inmediatamente que lo absoluto está presente desde el inicio en el pensamiento de Hegel. Y es que lo absoluto no es más

que la totalidad de aquello que existe de manera ilimitada. Y esto que existe de manera ilimitada es para Hegel, continuando la herencia moderna desde Descartes y hasta Kant, la unidad de subjetividad y objetividad. Pues lo subjetivo es aquello que se relaciona consigo mismo, mientras que lo objetivo es lo que se relaciona con el sujeto. Pero entonces lo absoluto es la unidad de aquello que aparece como contrapuesto, como contrario. Y entonces tenemos que lo absoluto, como unidad de subjetividad y objetividad en cuanto contrapuestos, incluye la negación en sí misma, ya que la subjetividad es al mismo tiempo la negación de la objetividad y ésta es al mismo tiempo la negación de aquélla.

<sup>1</sup>Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Hegel. Die Vollendung der abendländischen Metaphysik*, 1998, Würzburg, Königshausen & Neumann. En lo que sigue nos basamos en la exposición introductoria de este libro. Las traducciones de este texto son mías.

Con lo anterior, Hegel resume y supera aquella vieja controversia, nunca satisfactoriamente resuelta, sobre el ser entre Parménides y Heráclito. Si bien Platón proponía que entre el ser y el no ser hay una mediación y Aristóteles proponía el movimiento con sus componentes metafísicos de potencia y acto, no es sino Hegel quien plantea la cuestión de fondo e intenta resolverla poniendo lo absoluto como unidad que incluye positivamente la negación en sí misma.

Ahora bien, si lo absoluto es la unidad de aquello contrapuesto, tenemos por un lado lo que une y por otro lado lo que separa. Según Hegel, como para Kant, en el hombre existen facultades para captar lo que une y lo que separa. La facultad que une, y por tanto la facultad para lo absoluto, es la razón, mientras que la facultad que separa es la inteligencia o el entendimiento. Hegel escribe en la *Fenomenología del espíritu*: “la actividad del separar es la fuerza y la labor del *entendimiento*, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta”.<sup>2</sup>

Hegel constata que nuestro comportamiento más elemental, en el que nos encontramos desde siempre, es el de separar y distinguir, o sea,

<sup>2</sup>Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 1987, México, FCE, tr. Wenceslao Roces, p. 23.

siempre nos encontramos en el campo de la inteligencia. Y la inteligencia en cuanto que pone lo separado siempre relacionado con el ser, no alcanza nunca la unidad y se mueve únicamente en el campo de lo finito. Por ello la filosofía es un rebasar el campo de la inteligencia para acceder al campo de la razón y pasar de lo separado a la unidad. Con otras palabras:

Porque nuestra conciencia primera y mayormente se instala y se mueve en finitudes, por ello la tarea de la filosofía debe ser determinada en superar las finitudes de la conciencia y construir lo absoluto en la conciencia como un todo que contiene en sí lo puesto y lo contrapuesto, como aquello que es verdadero y real.<sup>3</sup>

Al reflexionar acerca de lo que une y de lo que separa, Hegel cae en la cuenta de que esa es una característica fundamental de la vida: la vida contiene en sí lo que une y lo que separa. Del mismo modo, en la vida están presentes tanto la inteligencia como la razón. De tal manera que vida es otra palabra empleada por Hegel para nombrar lo absoluto.

El separarse de la unidad es lo que hace que “aparezca”, que sea la vida; pero la vida se manifiesta en grado

<sup>3</sup>Volkman-Schluck, *op. cit.*, p. 13.

## NOTAS

sumo cuando detrás y encima de las divisiones recobra su unidad. Tanto en la vida como en lo absoluto, unidad y división son inseparables. Pero dado que en la vida domina normalmente la inteligencia y su capacidad separadora, se hace necesaria la filosofía para construir o restablecer la unidad, puesto que la división puede hacer perder de vista su origen, a saber, lo absoluto como la unidad de todo. Así pues, la filosofía es una necesidad de la vida misma y, por ello, la filosofía no puede sino estar al servicio de la vida.

Ahora bien, si la vida es en sí misma unidad y separación, entonces la vida es movimiento, pues sólo se mueve aquello en que hay separación y contraposición. Y si hay movimiento, entonces la vida es esencialmente devenir, hacerse, llegar a ser. Para Hegel, el devenir es un concepto fundamental para caracterizar lo absoluto y la vida. Lo absoluto y la vida son en tanto devienen, su devenir es su ser.

¿Dónde encuentra Hegel la herramienta necesaria para pensar el devenir, el movimiento que encierra en sí mismo la negación, la contraposición entre lo objetivo y lo subjetivo? La inteligencia no puede ser herramienta adecuada, pues ella sólo piensa la separación y la diferencia. Así que únicamente queda la razón. Pero la razón debe tener una característica muy

definida para que pueda realizar tal función: si la razón es la facultad que une las diferencias en la unidad, entonces la razón sólo puede ser reflexión de la unidad del todo sobre sí misma. Tal reflexión lleva la unidad de lo subjetivo y lo objetivo, de lo finito y lo infinito a lo absoluto, le confiere su carácter de absolutidad. Y a este elevarse reflexionante de la razón a la conciencia, Hegel le llama saber: “esta identidad consciente de lo finito y lo infinito, la unificación de ambos mundos, del sensible y del intelectual, del necesario y del libre en la conciencia es *saber*”.<sup>4</sup> El saber que se sabe a sí mismo como unidad de lo diferente y de lo idéntico en movimiento dialéctico es lo que Hegel llama *espíritu*, el espíritu absoluto.

A partir de las consideraciones tempranas aludidas, Hegel llevará a cabo con admirable precisión y coherencia el plan trazado. De ahí que en lo siguiente se analicen algunas partes fundamentales de las dos obras principales de Hegel: *La fenomenología del espíritu* y *La ciencia de la lógica*. *La enciclopedia de las ciencias filosóficas* no será tratada por ser más bien de carácter pedagógico, es decir, por hacer asequible el todo del sistema hegeliano de manera más comprensible para los oyentes de sus clases.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 40. (Traducción mía).

### *Fenomenología del espíritu*

Hegel habla de la inutilidad de los prólogos; sin embargo, aprovecha la oportunidad para hacer varias aclaraciones que serán de importancia fundamental para la realización de su proyecto filosófico. En primer lugar, afirma que es falsa la apariencia de que en la filosofía la cosa misma sólo se da en los resultados o al final, mientras que el desarrollo carece de importancia.<sup>5</sup> Además, también es un error el que los sistemas filosóficos vean únicamente la contradicción en la diversidad de opiniones o posturas.<sup>6</sup> Hegel apunta a algo nuevo cuando, buscando superar las malas interpretaciones anteriores, afirma que “la cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su *devenir*”.<sup>7</sup> Además, las contradicciones son momentos necesarios para el desarrollo de las cosas.

Por otro lado, Hegel define claramente el proceso a seguir en su exposición: superando la inmediatez de la vida, hay que iniciar en el pensamiento de la cosa en general para pasar enseguida a la experiencia de la cosa misma en vistas a llegar al momento final, a saber: “que la seriedad del concepto penetre en la profundi-

dad de la cosa”.<sup>8</sup> Aquí puede verse con claridad el contorno del método dialéctico hegeliano.

Pero lo que interesa a Hegel no es tener una verdad sobre alguna cosa o muchas verdades sobre muchas cosas. Para él, la verdad sólo puede surgir cuando se tiene el saber ordenado sobre la totalidad. Y a ese saber ordenado Hegel le llama *ciencia*. Por eso, Hegel se propone “contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de ciencia —a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*”.<sup>9</sup> A pesar de las dificultades que surgen con la afirmación anterior, sobre todo a causa del uso cotidiano del término ciencia, el cual piensa normalmente en las ciencias particulares, Hegel insiste en que “la verdad sólo tiene en el *concepto* el elemento de su existencia”.<sup>10</sup> Profundiza estas ideas y perfila muy claramente su intento filosófico, pues éste consiste en captar conjuntamente lo que en toda la historia de la filosofía se había considerado como separado, es más, como contrapuesto: “todo depende de que lo verdadero se no aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*”.<sup>11</sup> Que la sustancia llegue a ser sí misma y que el sujeto se comprenda en cuanto unidad

<sup>5</sup> Cfr. Hegel, *op. cit.*, p. 7.

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*, p. 8.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 15.

## NOTAS

que posee en sí la diferencia, tal es el inédito intento que emprende Hegel, el cual no puede ser llevado a cabo sin el método que implique en sí mismo la negatividad, es decir, el movimiento dialéctico. Hegel abunda:

Lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin.<sup>12</sup>

De lo anterior se sigue que lo absoluto, como unidad diferenciada es un principio que sólo se obtiene al final, es “resultado” del movimiento que se pone a sí mismo en marcha. Lo absoluto es devenir dialéctico que incluye desde siempre en sí mismo el principio y el fin, sin que el desarrollo sea menos importante. Para que todo lo anterior no sea tomado como una serie de afirmaciones contradictorias entre sí, Hegel reasume y explica en un nuevo sentido el término mediación: “la mediación no es sino la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o, reducida a su abstracción pura, el *simple devenir*”.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 16

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 17.

Lo anterior implica de suyo que el devenir contiene en sí mismo el principio, el desarrollo o mediación y el fin. Esto, según Hegel, está en consonancia con el principio de finalidad, ya que el devenir es al mismo tiempo la realidad en sí: “lo real es lo mismo que su concepto simplemente porque lo inmediato, en cuanto fin, lleva en sí el sí mismo o la realidad pura”.<sup>14</sup>

De esto Hegel deduce coherentemente que el saber real sólo puede ser concebido y expresado como ciencia o sistema. Y sólo a esto es a lo que Hegel llama espíritu: “el que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo absoluto como espíritu, el concepto más elevado de todos”.<sup>15</sup> Hegel añade las características del espíritu: “Pero este ser en sí y para sí es primeramente para nosotros lo *en sí*, es la *sustancia espiritual*”<sup>16</sup>. Y precisa:

Es para sí solamente para nosotros, en cuanto que su contenido espiritual es engendrado por él mismo; pero en cuanto que es para sí también para sí mismo, este auto-engendrarse, el concepto puro, es para él, al mismo tiempo, el elemento objetivo en el que tiene su existencia; y, de este modo, en su existen-

<sup>14</sup> *Ibidem.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>16</sup> *Ibidem.*

cia, es para sí mismo objeto reflejado en sí.<sup>17</sup>

El espíritu, pues, tiene que escapar tanto a la inmediatez propia de la intuición sensible como a la rigidez de los pensamientos fijos; esta tarea es ardua y difícil, pero Hegel ve en el movimiento dialéctico el método seguro para avanzar el camino que lleva del espíritu en sí, que piensa pensamientos vacíos, al espíritu en sí y para sí, que lleva en sí mismo el movimiento total del espíritu absoluto: “a través de este movimiento, los pensamientos puros devienen conceptos y sólo entonces son lo que son en verdad, automovimientos, círculos; son lo que su sustancia es, esencialidades espirituales”.<sup>18</sup>

Esta constitución de la filosofía se afianza cuando se le compara con otras formas de saber, por ejemplo, el saber histórico o el matemático. Según Hegel, la matemática trabaja con determinaciones no esenciales de las cosas (el espacio y el uno), mientras que en la filosofía “su elemento y su contenido no son lo abstracto o irreal, sino lo *real*, lo que se pone a sí mismo y vive en sí, el ser ahí en su concepto”.<sup>19</sup> La filosofía hegeliana es la ciencia en que la vida se hace concepto y alcanza así su plenitud.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>20</sup> “La ciencia sólo puede, lícitamente, organizarse a través de la vida propia del concepto”, *ibid.*, p. 35.

Del mismo modo, Hegel distingue con claridad el saber filosófico del saber del sentido común. La diferencia estriba en que el saber filosófico es el saber del concepto especulativo. Y semejante concepto especulativo es aquel que se encierra en la lógica. Al respecto, escribe:

En esta naturaleza de lo que es que consiste en ser en su *ser* su *concepto*, reside en general la *necesidad lógica*; sólo ella es lo racional y el ritmo del todo orgánico, y es precisamente *saber* del contenido en la misma medida en que el contenido es *concepto* y *esencia* o, dicho en otros términos, solamente ella es lo *especulativo*.<sup>21</sup>

Después del prólogo, Hegel habla en la introducción de la experiencia y enseguida desarrolla el despliegue de las configuraciones de la conciencia hasta alcanzar el saber absoluto. En el saber absoluto se ha logrado, según Hegel, la unificación en la conciencia de la sustancia y el sujeto. Esta unidad es

la que cierra esta serie de las configuraciones del espíritu; pues en ella el espíritu llega a saberse no sólo como es *en sí* o según su contenido *absoluto*, ni tampoco como es *para sí* según su forma carente de contenido, o según el lado de la autoconciencia, sino como es *en sí y para sí*.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 464.

## NOTAS

Tal unidad se ha alcanzado en el concepto:

Esta última figura del espíritu, el espíritu que da a su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo, la forma del sí mismo y que, con ello, realiza [*realisiert*] su concepto a la par que en esta realización [*Realisierung*] permanece en su concepto, es el saber absoluto; es el espíritu que se sabe en la figura de espíritu o el *saber conceptual*.<sup>23</sup>

Finalmente, el espíritu, en tanto que saber que une las diferencias en la pura especulación del concepto, alcanza la meta anhelada: el espíritu “es en sí el movimiento que es el conocer—la transformación de aquel *en sí* en el *para sí*, de la *sustancia* en el *sujeto*, del objeto de la *conciencia* en objeto de la *autoconciencia*, es decir, en un objeto asimismo superado o en el *concepto*”.<sup>24</sup>

De ahí que se pueda decir lo siguiente:

Podemos afirmar que el proyecto fundamental de la filosofía hegeliana consiste precisamente en la búsqueda [...] de un principio unificador y comprensivo a partir del cual se hiciera posible la superación de aquella escisión de la vida humana que Hegel sintetiza en la oposición de sujeto y objeto. Él encuentra ese camino—y con ello formula el núcleo más original de su pensamiento—

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 467.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 469.

cuando establece y desarrolla la noción del concepto especulativo (*Begriff*), en torno a la cual se articula el conjunto de su filosofía.<sup>25</sup>

Con todo, la *Fenomenología del espíritu* constituye únicamente el paso previo necesario para tal despliegue dialéctico, en cuanto que describe los movimientos de la conciencia para llegar a ser sí misma, es decir, en cuanto que la conciencia llega a ser saber de sí, pero un saber de sí carente aún de contenido. Hegel escribe:

Tal vez podría considerarse necesario decir de antemano algo más de cerca de los diversos aspectos del *método* de este movimiento o de la ciencia. Pero su concepto va ya implícito en lo que hemos dicho y su exposición corresponde propiamente a la lógica o es más bien la lógica misma.<sup>26</sup>

Y en otro pasaje afirma:

El ser es absolutamente mediado—es contenido sustancial, que de un modo no menos inmediato es patrimonio del yo, es sí mismo o el concepto. Al llegar aquí, termina la *Fenomenología del Espíritu*. Lo que el espíritu se prepara en ella es el elemento del saber [...] Su movimiento, que se organiza en este

<sup>25</sup> Eduardo Álvarez, *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*, 2001, Madrid, Trotta, p. 18-9.

<sup>26</sup> Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, *op. cit.*, p. 32.

elemento como un todo, es la *Lógica* o *Filosofía especulativa*.<sup>27</sup>

### ***La ciencia de la Lógica***

Es la obra más especulativa y filosófica de Hegel. Aquí desarrolla lo que será la primera parte de su sistema absoluto del saber universal, puesto que a la lógica le seguirán la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu.<sup>28</sup> *La ciencia de la Lógica* está dividida en tres partes: la doctrina del ser, la doctrina de la esencia y la doctrina del concepto. A su vez, la doctrina del concepto está subdividida en el concepto subjetivo, el concepto objetivo y la idea. Finalmente, la idea tiene las divisiones de la vida, el conocimiento y la idea absoluta.

Para Hegel, la doctrina del concepto tiene como momentos dialécticos anteriores el ser y la esencia, de manera que éstos están presentes en el concepto pero no ya como ellos mismos, sino precisamente en cuanto que han llegado a su unidad y conciencia en el concepto. Hegel escribe:

El *concepto* ante todo debe ser considerado en general como el *tercero* con respecto al *ser* y la *esencia*,

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>28</sup> De este plan sólo se publicó la *Lógica*. La filosofía de la naturaleza y del espíritu sólo aparecen en *La enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

esto es a lo *inmediato* y la *reflexión*. Ser y esencia, por lo tanto, son los momentos de su *devenir*; pero él es la *base* y *verdad* de ellos, considerada como identidad, donde ellos han perecido y están contenidos.<sup>29</sup>

Con otras palabras, la esencia es la negación de la inmediatez del ser y esto hace que se manifieste como apariencia, y el concepto es la negación de la negación, es decir, la absoluta negatividad donde alcanza el ser su unidad en sí y por sí mismo.<sup>30</sup> Además, los momentos del ser y de la esencia constituyen la sustancia real, pero sustancia que aún está contrapuesta al sujeto. Sólo en el concepto la sustancia real llega a ser idéntica con el sujeto.<sup>31</sup> Así, en el concepto parece cumplirse la tarea anunciada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*.

La filosofía de Hegel puede verse como el final de la filosofía como metafísica, si se analiza su posición respecto a las filosofías metafísicas tradicionales que separaban los dos polos que Hegel quiere unir: la filosofía de la sustancia de Spinoza y la filosofía del sujeto de Kant. En ambos casos, Hegel afirma que la única manera de superar ambos sistemas es elevándolos hasta sus últimas con-

<sup>29</sup> Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 1968, Buenos Aires, Ediciones Solar, tr. Augusta y Rodolfo Mondolfo, vol. 2, p. 249.

<sup>30</sup> Cfr: *ibid.*, p. 272-4.

<sup>31</sup> Cfr: *ibid.*, p. 252s.

## NOTAS

secuencias. Respecto de Spinoza, Hegel afirma:

La única confutación del espinosismo, puede consistir sólo en que su punto de vista, sea, primeramente, reconocido como esencial y necesario; pero, que, en segundo lugar, este punto de vista sea llevado a partir de *sí mismo* hacia un punto de vista más elevado. La relación de sustancialidad, considerada total y solamente *en sí* y por *sí misma* se transporta hacia su opuesto, es decir, hacia el *concepto*.<sup>32</sup>

Por lo que respecta a Kant, Hegel valora enormemente la propuesta kantiana de la apercepción trascendental, puesto que sólo en ella se da la unificación de lo múltiple recibido en la intuición. Pero tal apercepción es la unidad de la conciencia del yo trascendental, que supera la experiencia, la representación y la conciencia empírica. Con todo, Hegel critica a Kant que de esta apercepción no halla podido sacar los conceptos como unidades totales de realidad y que sólo halla podido encontrar las categorías del intelecto como verdaderas y aseguibles. Siguiendo a Kant, pero yendo más allá de él, Hegel afirma:

El objeto tiene esta objetividad en el *concepto*, y esta es la *unidad* de la *autoconciencia* en la que el objeto ha sido acogido; su objetividad, o sea

el concepto, no es, por ende, otra cosa que la naturaleza de la autoconciencia, y no tiene otros momentos o determinaciones que el *yo mismo*.<sup>33</sup>

Así pues, Hegel lleva a su culmen las filosofías metafísicas que se basaron en la sustancia y en el sujeto respectivamente. Y tal superación se realiza en el concepto.

Hegel lleva a cabo una rigurosa exposición del concepto abarcando los momentos subjetivos, objetivos y su síntesis. Dentro del concepto subjetivo considera el concepto universal que es la totalidad en sí mismo, el concepto particular que incluye la determinación (concepto determinado) y el concepto individual que aporta la reflexión sobre sí mismo. Pero esto es sólo la cara interna del concepto que se exterioriza en el juicio y llega a su unidad en el silogismo.

Pero el concepto no es aún el final. Para Hegel el concepto aún tiene un lado meramente exterior que debe ser absorbido dialécticamente, hasta llegar a la idea, pues ésta “es la unidad de concepto y realidad”.<sup>34</sup> La idea es la unidad de concepto y realidad que está en su absoluta inmediatez, pero por ello tiene todavía sólo el lado interno, tiene que desplegarse en la naturaleza y tal naturaleza debe acoger en sí la absoluta negatividad, dando lugar al espíritu.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 262. Cfr: también *ibid.*, p. 294.

Regresando al concepto, Hegel analiza la subjetividad del mismo en sus momentos de concepto, juicio y silogismo, lo cual presenta una cierta distorsión de la lógica clásica en la que los conceptos eran únicamente el material para síntesis mayores (juicio y raciocinio). Para Hegel, el concepto se niega a sí mismo en el juicio y se recupera a sí mismo en la negación de la negación que representa el silogismo. Además, el concepto tiene, en sí mismo, tres momentos: universalidad, particularidad e individualidad. Los tres momentos son siempre la totalidad del concepto. Hegel lo resume de la siguiente manera:

Como negatividad en general, o sea, según la *primera, inmediata* negación, lo universal tiene en sí la determinación en general, como *particularidad*; como *segunda*, como negación de la negación, es *absoluta determinación* o sea *individualidad y concreción*.<sup>35</sup>

Con esto, Hegel lleva también a su culmen la distinción metafísica entre género, especie e individuo, ya que el concepto nunca es un concepto vacío o meramente formal, sino que posee en sí mismo la determinación de su contenido.

La vida, el *yo*, el espíritu, el concepto absoluto, no son universales sólo como géneros superiores, sino

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 281.

como concretos cuyas determinaciones no son tampoco sólo especies o géneros inferiores, sino tales que en su realidad, existen en absoluto solamente en sí y están llenos de sí.<sup>36</sup>

Al final, tenemos que “en el concepto, la identidad se ha desarrollado hasta convertirse en universalidad, la diferencia en la particularidad, la oposición, que vuelve al fundamento, en la individualidad”.<sup>37</sup>

Hegel llega después del despliegue dialéctico del concepto a la idea que es vida, conocer e idea absoluta. La idea absoluta es el concepto que en la identidad consigo mismo abarca la vida como objetivación y el conocer como subjetivación de sí mismo. La idea universal es la unidad del concepto que abarca en la identidad consigo mismo la universalidad y la determinación. La idea absoluta es la unidad del concepto que abarca en la identidad consigo mismo la diferencia y la negatividad. Y por eso el concepto regresa a la vida, tal como ésta es entendida por Hegel y que señalamos más arriba: “sólo la idea absoluta es *ser*, *vida* imperecedera, *verdad que se conoce a sí misma*, y es *toda la verdad*”.<sup>38</sup> Finalmente, Hegel explicita que el despliegue del ser en sí al ser en sí y para sí, alcanzado en el concepto, no es algo extrínseco a él mismo, sino una necesidad

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 559.

## NOTAS

interna. Y esto lanza a Hegel a la caracterización del método, el cual no es otra cosa que “*el concepto que se conoce a sí mismo, que tiene por objeto a sí mismo*”.<sup>39</sup> Esto confirma lo que apuntamos al principio de nuestra exposición: para Hegel, lo absoluto debe estar al comienzo de todo y eso significa que el método es parte del absoluto que se expresa en momentos mediados dialécticamente. El método es, así, fundamentalmente analítico, si bien posee también momentos sintéticos que llenan de contenido lo universal formal que está al comienzo.<sup>40</sup> La clave de todo está en la valoración y utilización del momento negativo o de la contradicción. Y aquí Hegel pasa nuevamente revista a la historia de la filosofía, poniendo como puntos culminantes a Platón y a la recuperación de la dialéctica por parte de Kant. Pero yendo más allá de Kant y anticipando una problemática posterior, Hegel afirmará la co-pertenencia de método y sistema,<sup>41</sup> la cual también fue mencionada al inicio de esta exposición. En el método, en tanto el concepto que se piensa y se determina a sí mismo, Hegel ha alcanzado la consumación de la metafísica.

En el método absoluto, el concepto *se conserva* en su ser-otro, lo

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 560.

<sup>40</sup> *Cfr: ibid.*, p. 567.

<sup>41</sup> Nos referimos a la relación método-sistema en la fenomenología.

universal se conserva en su particularización, en el juicio y en la realidad; en cada grado de ulterior determinación lo universal eleva toda la masa de su contenido precedente y, por su progresar dialéctico no sólo no pierde nada, ni deja nada tras de sí, sino que lleva consigo todo lo adquirido y se enriquece y se condensa en sí mismo.<sup>42</sup>

Así, aunque a la lógica deben seguir la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu, al final se “*halla el supremo concepto de sí mismo en la ciencia lógica, como el puro concepto que se comprende a sí mismo*”.<sup>43</sup>

## Conclusiones

Hegel, como ningún otro pensador antes y después de él, ha integrado la negatividad como momento dialéctico del ser mismo y, así, ha llevado a su culmen la empresa iniciada por los presocráticos, problematizada y nunca suficientemente solucionada por Platón y Aristóteles ni por la filosofía medieval, después atomizada en la filosofía moderna por el objetivismo de Spinoza y el subjetivismo trascendental kantiano: el problema del ser y del no-ser, el problema de la objetividad y la subjetividad, el problema de la relación entre concepto y vida.

<sup>42</sup> Hegel, *Ciencia de la Lógica, op. cit.*, 2, p. 579.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 583.

Hegel toma los puntos válidos de todas esas corrientes y los radicaliza en la idea absoluta como identidad en la diferencia y como diferencia en la identidad. Pero Hegel se mueve aún en la concepción metafísica de la realidad, es decir, Hegel está aún en el marco de la pregunta por el ente y no de la pregunta por el ser mismo en cuanto tal. Es así porque Hegel ve al ser aún como lo que encierra en sí la presencia, la apariencia y la cosa en sí. Claro está que resuelve la problemática de manera magistral y radical, pero siempre en ese marco dado desde antiguo. En una carta a Martin Heidegger, Max Müller afirma lo siguiente:

“Ser” es relegado a algún lado en toda metafísica, ya sea al lado más subjetivo del *ens commune*, de la *ratio transcendentalis*, de la “idea” de los más abarcador, etc., etc.; ya sea del *ipsum esse*, del absoluto presente y patente en todo; ya sea del ente en el que se esencia únicamente [...] Siempre estuve fascinado profundamente por la metafísica del idealismo alemán y me esforzaba por encontrar el punto en donde Hegel no acierta al asunto. Me pareció que el sujeto absoluto era una superación genuina de la contraposición sujeto-objeto. Sólo ahora veo que esta oposición no debe ser suprimida sólo posteriormente, sino ya debe estar superada originariamente [...] El ser no puede

ser aprehendido ni como sujeto ni como objeto, sino como fuente pura, que deja surgir, anterior a la oposición sujeto-objeto.<sup>44</sup>

Así, Hegel lleva a cabo, posteriormente, la unidad de lo objetivo y lo subjetivo de parte del sujeto, como sujeto o espíritu absoluto. De ahí la afirmación de Eduardo Álvarez de que en Hegel se lleva a cabo una cierta antropologización de la metafísica:

De acuerdo con esta interpretación, el conjunto de la filosofía hegeliana resulta llevar hasta sus últimas consecuencias el planteamiento antropomórfico que se encierra en el origen de su pensamiento, a saber: la posición que toma a la conciencia humana como modelo para articular la ontología, posición que se pone radicalmente de manifiesto cuando se comprende la verdad del ser como concepto. En efecto, el gran proyecto especulativo de Hegel se elabora atribuyendo al ser en cuanto tal los procedimientos que la conciencia humana desarrolla cuando trata de captar las cosas y de comprenderse en su relación con ellas... De esta manera, el antropocentrismo de la filosofía moderna alcanza su fin, en un doble sentido: por un lado, porque el hegelianismo es la máxima expresión de esa

<sup>44</sup>Martin Heidegger, *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*. 2006, México, Universidad Iberoamericana, tr. Ángel Xolocotzi y Carlos Gutiérrez, p. 13-4.

## NOTAS

orientación filosófica y no parece que se pueda superar desde los supuestos de aquella metafísica; pero, por otro, porque se acaba con el proyecto moderno que él mismo ha llevado a su consumación, en cuanto hace aquí ya irreconocible algo esencial en la humanidad del hombre: su finitud, que todo el pensamiento posthegeliano no ha dejado de resaltar.<sup>45</sup>

Precisamente, Nietzsche y Heidegger serán dos de los pensadores que más insistirán en la finitud del hombre como base irrenunciable del nuevo comienzo de la metafísica.

Otro aspecto que nos lleva a ver en Hegel la consumación de la metafísica es la unidad (y superación en cuanto reducción) entre metafísica y lógica. Heidegger resume la tradición filosófica en cuanto olvido de la metafísica con las siguientes palabras: “La *pregunta conductora* determina desde los griegos hasta Nietzsche la misma manera de la pregunta por el ‘ser’. El ejemplo más claro y máximo de esta uniformidad de la tradición es la *Lógica* de Hegel”.<sup>46</sup> Tal pregunta conductora puede verse con claridad en la forma que Platón desarrolla la dialéctica y la pone en relación con la ontología, y ésta a su

vez, con la lógica. A este respecto, Volkmann-Schluck escribe:

Las consecuencias de esta posición determinan el pensamiento desde Platón hasta hoy. En la época contemporánea el *λόγος* de la idea deviene concepto. El concepto capta lo múltiple en su unidad [...] que sujeto y objeto son lo que son recién a partir de la relación sujeto-objeto [...]. Según Hegel en cuanto la subjetividad absoluta cuya esencia es el concepto absoluto, el absoluto *λόγος* mismo [...] La filosofía del idealismo alemán es la esencial consumación histórica de aquello que inició con la posición de la idea de Platón.<sup>47</sup>

Así pues, si Hegel concluye su obra más especulativa, en tanto que consumación de la metafísica, con las siguientes palabras: “La lógica ha vuelto, en la idea absoluta, hacia aquella simple unidad que es su comienzo: la pura inmediatez del ser”,<sup>48</sup> entonces esta simple unidad se ha alcanzado de manera posterior y parece que no puede ser superada. Pero si la unidad debe ser ya alcanzada originariamente, entonces la lógica en cuanto metafísica debe tener otro comienzo, otro acceso, otro método.

<sup>47</sup> Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Die Philosophie der Vorsokratiker, der Anfang der abendländischen Metaphysik*, 1992, Würzburg, Königshausen und Neumann, p. 150. (Traducción mía).

<sup>48</sup> Hegel, *Ciencia de la Lógica*, *op. cit.*, p. 249.

## RESEÑAS

Zygmunt Bauman, *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, 2007, Barcelona, Gedisa, 46 pp.; *Archipiélago de Excepciones*, 2008, Buenos Aires, Editorial Katz, 134 pp.

RECEPCIÓN: 29 de julio de 2012.

ACEPTACIÓN: 19 de febrero de 2013.

Se recibe siempre con gran interés la publicación venida de ese sugerente e inquieto pensador como lo es Zygmunt Bauman. En esta ocasión nos vamos a referir a dos breves, pero densos textos. En el primero de ellos analiza *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, en tanto que el segundo es el texto de una conferencia pronunciada en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, como parte de un ciclo que llevaba como título “Archipiélago de excepciones. Soberanías de extraterritorialidad”.

Una de las tesis centrales gracias a las cuales el pensador polaco es conocido se refiere a los “tiempos líquidos” en los cuales vivimos. La idea fundamental a este respecto se presenta en su obra *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, publicada en México por la editorial Tusquets en 2009. En esta obra explica que en las partes “desarrolladas” del planeta se presentan diversas novedades de grandes consecuencias, profundamente relacionadas, que crean un escenario nuevo y sin precedentes, y que ofrecen una serie de retos nunca vistos con anterioridad. Uno de ellos, sostiene, es el paso de la fase “sólida” de la modernidad a una fase “líquida”, es decir, a una situación en la que las formas sociales, las instituciones tradicionales que han servido para salvaguardar la continuidad de los hábitos y los modelos de comportamiento aceptables, ya no pueden (ni se espera que puedan) mantener su forma por más tiempo, porque se descomponen y se terminan antes de poder asumirlas.

El estado “líquido” en el que vivimos afecta a distintas realidades que integran la sociedad y ha sido objeto de análisis en diversas obras de este autor. Esta idea fundamental permea las tesis que se sostienen en *Los retos de la*

## RESEÑAS

*educación en la modernidad líquida*, la que inicia su presentación destacando que una de las características de la sociedad en la cual vivimos es encontrarse ante una multiplicidad de objetos que la sociedad ofrece y que se presentan con el atractivo de consumirse en poco tiempo, sin el menor esfuerzo y sin complicaciones. Esto vale para alimentos, informaciones, múltiples servicios y muchas cosas más.

Ello manifiesta lo que denomina “síndrome de la impaciencia” y que significa que la inversión de tiempo en una actividad “se considera unánimemente abominable, injustificable e intolerable; en realidad, un desastre y una bofetada a la dignidad humana, una violación a los humanos” (22).

Este ahorro del tiempo lleva a procurar una serie de “atajos” gracias a los cuales se logra el objeto deseado en menor tiempo, lo que sirve igualmente para marcar la superioridad, que sirve a su vez para distinguir a una persona del resto de sus semejantes. Son los espacios para “VIPs”, los asientos “reservados”, los lugares “privilegiados”, las horas especialmente dedicadas a personas o grupos de personas “distinguidas”...

Lo anterior permite ver que, en los terrenos de la educación, se pasa de una época en la que ésta ofrecía una serie de “productos” que se anunciaban y por los cuales se pagaba, a un diferente período en la que se le considera, fundamentalmente, un “proceso”. No se habla más de pequeñas porciones de conocimientos reservados para las diferentes profesiones y oficios, situación en la cual “el deber” de una persona se limita a la posesión de la porción que le corresponde. Hoy en día “el apetito de conocimiento” debe hacerse sentir gradualmente a lo largo de toda la vida, a fin de que cada persona pueda continuar “creciendo” y ser así una persona “mejor”. En la nueva etapa “líquida” en la cual vivimos disminuye la importancia de “aquello que se conoce” para centrar la atención en “la capacidad” para responder a nuevas situaciones, en la posibilidad de “digerir” cualquier nueva información que se pueda presentar.

La visión que impera en la sociedad “sólida” es que los conocimientos se ponen en contacto datos duraderos, datos que se multiplican y se pueden acumular. Por el contrario, en la sociedad “líquida” en la que vivimos, la posesión de esos productos duraderos y permanentes ya no interesa más. De este modo, algún profesor perteneciente a la Harvard Business School, “aconseja a sus lectores que eviten quedar atrapados en empleos de larga duración del tipo puesto permanente y, en realidad, desaconseja desarrollar una lealtad institucional o dejarse absorber demasiado en cualquier empleo durante un tiempo prolongado” (27).

En la modernidad líquida ya no cabe la idea de conocimientos permanentes, duraderos e invariables. La solidez de las cosas —en este caso de los conocimientos— aparece como una amenaza real. Se evitan actitudes que impliquen embarcarse en cosas de por vida; esto aparece como repulsivo y alarmante. Lo que llama la atención es lo último, lo que acaba de aparecer, lo que se acaba de descubrir, lo que permite deshacerse de lo viejo y caduco, de lo que ya no vale más. En el consumismo de nuestros días no interesa acumular, sino el breve goce de las cosas. La educación, por su parte, debe poner en contacto con conocimientos de uso rápido e instantáneo, que sirven por el momento y luego se pueden desechar. Los conocimientos son mercancías, que se pueden comprimir y patentar, cuyo valor comercial refleja lo que distingue al producto de los ya existentes, antes que su calidad intrínseca. De este modo, “se termina con la concepción según la cual la educación puede ser un ‘producto’ que uno gana y conserva, atesora y protege. No son los contenidos los que definen a la educación en esta etapa ‘líquida’, y con ello se habla cada vez menos de la educación ‘institucionalizada’. El día de hoy los conocimientos, al igual que los compromisos, sólo son bien vistos a condición de que contengan la cláusula hasta nuevo aviso”.

Un diferente reto para la educación en la modernidad líquida procede del carácter errático y esencialmente impredecible del cambio contemporáneo, de manera que la idea de los tiempos antiguos, según la cual los conocimientos verdaderos son de lo universal y necesario, se encuentre en total bancarrota. Los objetos del conocimiento tienden a ser variables y cambiantes en esta nueva época. Se vive en los contextos de la volatilidad, de la fluidez, de la flexibilidad y de la brevedad de la vida: “un mundo múltiple, complejo y en veloz movimiento” y, por tanto, “ambiguo”, “enmarañado” y “plástico”, incierto, paradójico y hasta “caótico”. Ello explica, agrega el autor, que cada vez se acepten menos los “conocimientos establecidos” y se sospeche de “la experiencia acumulada”.

Cierto que todo esto va contra la esencia misma de lo que era el aprendizaje y la educación a lo largo de la mayor parte de la historia. Ello implica también la consecuencia de que, por ejemplo, la memoria pierda su lugar privilegiado, que se vea con sospecha los marcos cognoscitivos sólidos y las preferencias por valores estables. La educación en un tiempo líquido debe producir personas joviales y comunicativas, abiertas y curiosas, que pongan como elemento básico sus propias personas, su capacidad imaginativa y astuta, que tengan “un valor agregado” para cualquier trabajo en equipo. Lo que se convierte en fundamental es presentar ideas nuevas, insólitas, proyectos

## RESEÑAS

excepcionales nunca antes sugeridos por otros y, sobre todo, “la gatuna propensión a marchar solitariamente por caminos propios”. A lo que, comenta nuestro autor, “no parece sencillo cosechar y aprender semejantes virtudes en los libros de texto”.

El día de hoy se debe proponer una “educación permanente”, que avive la necesidad de actualizarse en lo referente a las “novedades últimas” no sólo de la actividad profesional, sino especialmente de aquellas hondonadas de la propia personalidad que distinguen de los demás y permitan acceder a objetivos que no se habían lograda con anterioridad. La educación en la modernidad líquida avanza en el mundo al que se refiere la información, pues ésta, la misma información, ha venido a ser el principal sitio de “lo desconocido”. En el caso de la información objetivamente disponible, todo está ahí, accesible ahora y al alcance de la mano, pero a la vez, insolente y enloquecedoramente distante, obstinadamente ajeno, más allá de toda esperanza de ser comprendido cabalmente alguna vez”.

Ello permite llegar a nuestro autor a una conclusión que resulta un poco desoladora: “En el pasado, la educación adquiría muchas formas y demostró ser capaz de ajustarse a las cambiantes circunstancias, fijándose nuevos objetivos y diseñando nuevas estrategias. Pero, lo repito, el cambio actual no es como los cambios del pasado. En ningún otro punto de inflexión de la historia humana los educadores debieron afrontar un desafío estrictamente comparable con el que nos presenta la divisoria de aguas contemporánea. Sencillamente, nunca antes estuvimos en una situación semejante. Aún debemos aprender el arte de vivir en un mundo sobresaturado de información. Y también debemos aprender el aún más difícil arte de preparar a las próximas generaciones para vivir en semejante mundo” (46).

De este modo, se delinear con mayor claridad los retos que presenta la educación en la nueva fase “líquida” y que uno puede constatar cada vez con mayor frecuencia. Esta concepción es la que manifiesta en un artículo reciente el rector de la Universidad de Yale cuando escribe que “en la actual economía del conocimiento [...] la característica más importante de una persona altamente educada no es el conocimiento sobre temas específicos, sino la destreza para asimilar información nueva y resolver problemas [...] Dominar determinado cuerpo de conocimientos tiene escaso valor permanente en un mundo en rápida transformación. Los alumnos que aspiran a ser líderes en el comercio, la medicina, el derecho, en el gobierno o en el mundo académico necesitan que en su mente haya ‘disciplina’: la habilidad para adaptarse a circunstancias en cambio constante, para confrontar hechos nuevos y encontrar modos

creativos para resolver problemas” (en *Foreign Affairs Latinoamérica*, vol. 10, núm. 3, pág. 88).

Las tesis del sociólogo Bauman se ven confirmadas cada vez más por autoridades académicas de diversas partes del mundo. Ello permite ver la agudeza del diagnóstico realizado en el libro que reseñamos e, igualmente, el reto que suscita. En un mundo en constante cambio, en el cual la información se presenta como desbordante, en un mundo “líquido” que presenta “a la carta” diversas ideologías y religiones, que pretende sumir en una perspectiva relativista todo conocimiento y cualquier compromiso, se presenta con carácter urgente reflexionar seriamente sobre esta “oferta” educativa, darse cuenta de que, como en cualquier época de crisis, el pensamiento sofista irrumpe nuevamente y aparece victorioso, lo que lleva a postular una “vía” diferente, en la cual vuelvan a hacer su aparición valores permanentes de fondo, que no sean manipulables por estrechos intereses, que den sentido a la existencia humana y que deben normar su conducta.

\* \* \*

En *Archipiélago de excepciones*, Bauman se refiere a un consecuencia diferente, provocada por los “tiempos líquidos”, derivada del hecho de que los mercados financieros, de mercancías y de trabajo, así como la modernización gestionada por el capital –y por ello el modo de vida moderno–, han alcanzado a todo el orbe. Lo que el autor denomina “plenitud” del planeta implica dos consecuencias directas. “La primera de ellas es el bloqueo de las válvulas de escape que anteriormente permitían que los relativamente escasos enclaves modernizados y en vías de modernización del planeta experimentaran un regular y oportuno proceso de drenaje y limpieza de esa población excedente, superflua, supernumeraria y prescindible [...] que el modo de vida moderno no ha hecho más que producir en una escala continuamente creciente” (20). En el momento en que el modo de vida moderno se ha generalizado y ha dejado de ser privilegio de relativamente pocos países, desaparecieron los territorios “vacíos” y las “tierras de nadie”, que habían sido usados en el pasado como válvulas de escape para la población residual. Así, en el pasado las tierras lejanas, los horizontes desconocidos y “ausentes de presencia humana”, las enormes extensiones que ofrecieron en épocas no muy remotas los Estados Unidos, Canadá, las latitudes sudamericanas, abrían el apetito de viajeros y conquistadores, y servían para enviar a ellos un número

## RESEÑAS

importante de “población residual” que era difícil de incorporar en los países de origen.

Lo que el autor denomina “miembros tardíos del club de la modernidad” se ven enfrentados a un problema global e intentan resolverlo de manera local. Ellos mismos deben encarar el desafío del “excedente” humano provocado por las nuevas reglas del mercado. “Las guerras y las masacres tribales, así como la proliferación de ‘ejércitos guerrilleros’ o de bandas de forajidos y traficantes de drogas disfrazados de luchadores por la libertad, ocupados en diezmarse mutuamente sin dejar de absorber y, a su vez, aniquilar los nuevos ‘excedentes de población’ (formados, mayormente, por jóvenes, incapaces de encontrar empleo en sus países y sin perspectivas de futuro), constituyen una de esas retorcidas soluciones locales a problemas globales” (27). Esta descripción puede aplicarse con facilidad a numerosas situaciones que conocemos.

Pero la segunda nueva consecuencia de la “plenitud” del planeta son los migrantes económicos en busca de nuevos países, las víctimas de la trata de personas, los miles de peticionantes de asilo, en una palabra, los nuevos flujos de refugiados que no encuentran “acomodo” en ningún país: las vías de “desagüe” se encuentran cada día más obstruidas y el problema es dónde colocar esos “excedentes humanos”. Ellos encarnan las nuevas *vidas desperdiciadas* (título de una obra anterior de Bauman), los nuevos parias con los cuales no se sabe qué hacer.

216

Bauman se refiere a las conversaciones que no hace muchos años sostuvieron el Primer ministro Tony Blair con el entonces Alto comisionado de las Naciones para Refugiados, Ruud Lubbers. Blair propuso en nombre de la Unión europea que todos aquellos peticionantes de asilo que se dirigieran al territorio europeo fuesen enviados a determinados “refugios seguros” que se localizaban fuera de la Unión Europea (!). Tales “refugios seguros” estaban en países a los cuales se les pagarían importantes sumas de dinero por el servicio prestado. Y es que “los refugiados son el ‘residuo humano’ personificado: sin ninguna función ‘útil’ que desempeñar en el país al que llegan y en el que se quedan temporalmente, y sin intención ni posibilidad realista de ser asimilados e incorporados al nuevo elemento social” (39). Es indudable que los refugiados en nuestra modernidad representan “lo desconocido” que siempre han encarnado los “extraños que hay entre nosotros”; estos forasteros concretos –los refugiados– traen consigo el estruendo distante de la guerra y el hedor de los hogares saqueados y de los pueblos arrasados que, inevitablemente, recuerdan a los establecidos con qué facilidad el refugio de la rutina segura y familiar (segura por lo familiar) en la que se amparan podría

verse resquebrajado o aplastado y cuán engañosa debe ser la seguridad de su “establecimiento” (51).

Estas mordientes reflexiones de Bauman se ven fortalecidas cuando se recuerda que, según las informaciones dadas por la misma Oficina del Alto Comisionado para Refugiados (ACNUR), a finales de 2010, este organismo se ocupaba de mayor número de desplazados internos (14.5 millones) que de refugiados (10.5 millones) y, además, había tenido que hacerse cargo de más de dos millones de personas víctimas de desastres naturales.

Con ello los países europeos y “sus avanzadas de ultramar” (Estados Unidos, Canadá) hacen frente a problemas, hasta hace poco desconocidos con “políticas igualmente novedosas y casi nunca antes llevadas a la práctica en la historia europea, dirigidas hacia el interior y no hacia el exterior, centrípetas en vez de centrífugas, implosivas en lugar de explosivas, el repliegue en sí mismos, la construcción de vallas y alambradas rematadas con una red de aparatos de rayos X y de cámaras de circuito cerrado de televisión, el despliegue de más agentes en las cabinas de control de inmigración y de más guardias de fronteras en el exterior, el endurecimiento de las leyes de inmigración y naturalización, la reclusión de los refugiados en campamentos estrechamente vigilados y aislados, y el freno a la entrada de nuevos inquilinos potenciales de éstos antes de que tengan oportunidad de reclamar su condición de refugiados o de solicitantes de asilo” (52).

A este fenómeno por el cual los “desagües” de desperdicios humanos se hallan en estado cada vez más problemático, acompaña otro fenómeno propio de nuestra sociedad “líquida”. Desde hace algunos decenios, ante el empuje del libre mercado, el Estado se ha ido despojando de su carácter social, proveedor de servicios que ayudaban a los miembros individuales a defenderse de los accidentes de la vida normal y ha tenido que buscar un nuevo modo de legitimación. Con ello, “el poder y la política se desvían cada vez más el uno de la otra siguiendo direcciones opuestas. El problema (y la imponente tarea) al que el presente siglo tendrá que hacer frente con toda seguridad como su reto principal es el de reunir de nuevo el poder y la política” (104). El poder se ha ido trasladando a fuerzas globales frente a las cuales los Estados carecen de medios de control. Son ellos, más bien, los que quedan a merced de las mismas.

Al buscar un nuevo modo de legitimación, el Estado encuentra un nuevo asidero: en lugar de ofrecer servicios que ayuden a las personas a satisfacer sus necesidades (educación, salud, comunicación, etc.), comienza a ofrecer

## RESEÑAS

“servicios de seguridad” frente a figuras que se agrandan por su carácter amenazante. Entonces, el Estado hace aparecer la naturaleza desafiante y peligrosa de los refugiados, de los inmigrantes, que amenazan con romper la integridad del Estado. Se instaura y propicia un régimen dominado por el miedo, en el cual el peligro a la seguridad se puede encontrar “a cada vuelta de la esquina”. “El capital del miedo puede ser, y en efecto lo es, transformado en muy variadas formas de rentabilidad, ya sea comercial o política” (93). El Estado procura realizar un incremento de nuevos delitos que fácilmente hacen ver la amenaza de acciones terroristas. Y con ello viene una auténtica inflación de prisiones y de población carcelaria. “Construir más prisiones, aumentar el número de delitos punibles, implantar una política de “tolerancia cero” y aprobar sentencias más duras y prolongadas: todos estos elementos forman parte de un intento de reconstrucción de la fallida y tambaleante industria de la eliminación de residuos sobre la base de unos cimientos renovados que se ajusten mejor a la nueva situación del mundo globalizado” (67).

Los análisis de Bauman pueden empujar a un fácil pesimismo. El autor, sin embargo, señala que su tarea consiste en hacer ver que todos estos problemas, propios de un mundo globalizado, tienen como causa, precisamente, que “no disponemos de una política global; no tenemos instituciones políticas globales, ni un poder judicial global, ni ningún equivalente global de los instrumentos de control colectivo sobre la unión humana como los que se desarrollaron durante la era de los estados-nación” (119). Se trata, en consecuencia, de ser conscientes de que “los poderes y las potencias globales reales que funcionan hoy en día no tienen intención de resolver” (125) esos problemas creados por la modernidad líquida. Todo ello, dice nuestro autor, debe servir para lograr “una movilización de fuerzas” que obren en la línea de crear una auténtica comunidad global que ayude a resolver globalmente esos problemas, que existen precisamente a nivel global. Es algo que requiere todas nuestras fuerzas e imaginación.

JAIME RUIZ DE SANTIAGO  
Departamento Académico de Estudios Generales  
Instituto Tecnológico Autónomo de México

Umberto Eco, *Costruire il nemico*, 2011, Milano, Bompiani, 336 pp.

RECEPCIÓN: 27 de enero de 2013.

ACEPTACIÓN: 19 de febrero de 2013.

*Costruire il nemico* de Umberto Eco no es un texto monotemático. Desde la introducción se nos avisa que se trata de una colección de textos con temáticas muy diferentes; así que su título debería de ser *escritos varios*.

Eco no le tiene miedo a enfrentarse a los temas más candentes de nuestra época: la constante necesidad de los hombres de crearse un enemigo. Si al relativismo filosófico corresponde el relativismo ético; si al inicio de la vida humana corresponde el surgimiento de la persona humana y de sus derechos; si las cosmologías antiguas y sus aciertos; si dónde se encuentran las reliquias de la cristiandad; si *wikileaks*. Pero también sabe entretenernos con otros temas más amenos, algunos de los cuales pondrán a dura prueba a los traductores de este libro, dado que se refieren a aspectos muy peculiares de la cultura italiana o de su idioma. Para presentar este libro quisiera concentrarme en aquellos temas que invitan más a la reflexión.

El primero lleva como título “Construir al enemigo” y se trata de una conferencia pronunciada en la universidad de Bolonia. Antes de empezar a comentarlo, quisiera intentar describir la impresión que le embarga a uno cuando se pone a leer algo de Umberto Eco. Uno se siente llevado en el tiempo, a lo largo y a lo ancho de la historia, espaciando desde los autores de la antigüedad hasta los modernos, pasando por las novelas de 007 de Ian Fleming. Aquellos que acostumbran leer a Eco notarán su acostumbrada –pero para nada común– e impresionante actitud de quien ha leído mucho (los alemanes tienen para esta actitud un sustantivo insuperable: *Belesenheit*).

## RESEÑAS

Regresando a *costruire il nemico*, Eco nos muestra que, desde siempre, el enemigo ha sido importante para definir nuestra identidad y para medir nuestro sistema de valores. Así que siempre ha sido necesario construirlo. En esta conferencia quiere poner de manifiesto, sobre todo, el proceso por medio del cual producimos y demonizamos al enemigo. Por medio de una gran cantidad de ejemplos del pasado y del presente –Eco no olvida presentarnos los problemas inherentes a la relación con los migrantes que aqueja a toda Europa–, el autor pone de manifiesto que el enemigo se construye siempre a partir del reconocimiento de aquel que es diferente de nosotros y, por eso, parece amenazarnos con su diversidad. Si el lector busca una indicación positiva para evitar la tendencia a crear al enemigo, se quedará un poco decepcionado, dado que el autor parece indicar que esta actitud es inevitable en los seres humanos. Al final, concuerda con la descripción que Sartre hace del infierno: *el infierno son los otros*. ¿Habrà que repetir los errores del pasado? Parece que sí, pero hay un pasaje que indica otra posibilidad: “pero, seamos realistas. Estas formas de comprensión del enemigo son propias de los poetas, de los santos o de los traidores. Nuestros impulsos más profundos son de otro orden”.<sup>1</sup> Así que, ¿por qué indagar cómo es posible que un poeta o un santo –el traidor sabemos bien por qué acepta al enemigo– puedan aceptar a lo que es diferente? Es como si estos personajes que lo han logrado, vivieran fuera de la realidad.

220

El segundo tema que me parece muy interesante se presenta en el capítulo “Absoluto y relativo”. Aquí el autor contesta indirectamente a la descripción de la sociedad moderna, hecha por el, en aquel entonces, Cardenal Ratzinger en su homilía *Pro eligendo pontifice* y en otros de sus escritos, cuando refería que nos encontramos frente a una “dictadura del relativismo”.<sup>2</sup> Eco empieza aclarando sus intenciones que revelan ya la clave de su disentimiento respecto al juicio de Ratzinger: “me limitaré no tanto a aclararles, sino a confundirles las ideas, buscando sugerir cómo cada uno de estos términos [absoluto y relativo] significa –según circunstancias y contextos– cosas muy diferentes, y cómo, entonces, no se tengan que usar como bates de béisbol”.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>“Ma siamo realisti. Queste forme di comprensione del nemico sono proprie dei poeti, dei santi o dei traditori. Le nostre pulsioni più profonde sono di ben altro ordine”. Umberto Eco, *Costruire il nemico*, 2011, Milano, Bompiani, p. 24. Las traducciones son mías.

<sup>2</sup>Cfr. *Missa pro eligendo pontefice*, Homilía del Cardenal Ratzinger, 18 de abril de 2005.

<sup>3</sup>“Qui, pertanto, mi limiterò non a chiarirvi ma a confondervi le idee, cercando di suggerirvi come ciascuno di questi termini significhi –secondo le circostanze e i contesti– cose molto diverse tra loro, e come quindi essi non vadano usati come mazze da baseball”, Eco, *op. cit.*, p. 30.

Eco se apoya en varios autores, entre ellos algunos cristianos –Dante, el Pseudo-Dionisio, Cusano–, para afirmar que, aunque exista, este Absoluto no puede ser expresado o definido. Pero esto no significa de ninguna manera que no sea posible expresar la verdad (entendida como la posibilidad de expresar la correspondencia entre lo que está afuera con lo que el intelecto reconoce, según la definición de santo Tomás de Aquino). De esta manera, Eco quiere separar la verdad, de la experiencia de lo Absoluto. Por esta razón, se centra en el concepto de verdad, para aclarar su amplitud y contestar la suposición de los antirelativistas –como Ratzinger– que están convencidos de que los relativistas afirman que de la imposibilidad de conocer el Absoluto derive necesariamente la negación de cualquier verdad.

En el fondo, apoya el relativismo cultural, entendido como fruto de las diferentes perspectivas desde las cuales se mira la misma realidad. Pero niega que este relativismo cultural lleve a un relativismo ético. Por eso niega la famosa afirmación de Dostoyevski: si Dios no existe, todo está permitido.

Según él, es exactamente a partir del hecho de que Dios no exista que el hombre tiene que ponerse a trabajar para salvarse en esta tierra, estableciendo la comprensión y la ley moral. Al final, afirma que la única forma de Absoluto de la que no se puede dudar es la muerte y, junto con ella, todo lo que la experiencia indica –un muro no puede ser atravesado, so pena de romperse las narices.

El tercer tema que me parece relevante se encuentra en el capítulo “Los embriones fuera del paraíso”,<sup>4</sup> y se refiere a cuándo empieza la vida de la persona humana: si comienza con la concepción o en un estado siguiente del desarrollo. Se trata de una cuestión actual y candente porque incluye tanto el debate sobre el aborto como la experimentación sobre los embriones humanos.

Para afirmar que el ser humano, como persona, no empieza con su concepción, el autor se apoya nada menos que en los escritos de santo Tomás de Aquino, el cual –deudor de la filosofía de Aristóteles– afirma que la creación y el desarrollo del ser humano siguen un proceso. Así que el alma racional es infundida en el cuerpo del ser humano sólo cuando éste se ha desarrollado suficientemente para recibirla. A partir de esta afirmación del Aquinate se deduce claramente que el embrión no sería todavía un ser humano y que la vida humana personal no inicia con la formación del organismo biológico.

<sup>4</sup>*Ibid.*, pp. 116-27.

RESEÑAS

Este argumento no es nuevo. Eco ya lo había presentado en 1995, en una carta dirigida al Cardenal de Milán, Carlo Maria Martini. Pero vuelve a presentarlo en una relación hecha en 2008, en un congreso sobre la ética de la investigación, sin hacer ninguna mención de la respuesta del Cardenal Martini. Esta correspondencia epistolar ha sido recopilada y publicada en un libro ya traducido al español.<sup>5</sup>

ROBERTO ZOCCO

Departamento Académico de Estudios Generales  
Instituto Tecnológico Autónomo de México

<sup>5</sup>Umberto Eco y Carlo Maria Martini, *¿En qué creen los que no creen?*, 1997, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, trad. de Carlos Gumpert Melgosa, 168 pp.

Javier Sicilia, *El fondo de la noche*, 2012, México, Literatura Mondadori.

RECEPCIÓN: 3 de agosto de 2012.

ACEPTACIÓN: 19 de febrero de 2013.

Conozco a Javier Sicilia desde 1991, cuando participó en el Simposio Internacional sobre San Juan de la Cruz. Recuerdo haber ido a recogerlo al aeropuerto de Guadalajara. Recuerdo su abrazo y cariñoso afecto como un calor que la palma izquierda de la mano te transmite cuando te toca y se te impregna en el cuerpo. A partir de entonces no he dejado de leer sus textos y ha habido muchos abrazos y besos de saludo fraterno.

La vertiente de su obra novelística siempre ha estado relacionada con vidas que en su transcurrir encuentran el abismo, el vértigo o el éxtasis de lo sublime. Como en *El Bautista* (1991), que recrea la vida y el drama del que fuera precursor de Cristo, en esta novela nos muestra la vida y el drama de Maximiliano Kolbe quien, en julio de 1941, canjeó su vida por un desconocido prisionero en el campo de exterminio de Auschwitz. Su hipótesis es ¿qué fue de la vida del canjeado? Franciszek Gajowniczek, aquel polaco casi anónimo llega a la edad de 94 años y tiene que enfrentarse a ese momento pospuesto, pero inexorable en los últimos momentos de su vida. ¿Qué sentido tuvo el haber vivido un paréntesis entre ese momento en el que Kolbe pospuso su muerte ahora inevitable? ¿Qué significa el sacrificio de un hombre que murió por mí en los sótanos del bloque 11 de Auschwitz?

Como en *El reflejo de lo oscuro* (1998), que habla de la conversión de un condenado a la guillotina en la Francia del principios del siglo XX (Jacques Fesh), en esta novela se retrata la conversión de un sobreviviente de los campos de exterminio nazi, que estuvo presente con Paulo VI en la beatificación de Kolbe (1971) y en su canonización en 1982, cuando Juan Pablo II lo había invitado como testigo del amor por los otros que deberá tener siempre un cris-

## RESEÑAS

tiano. Si en *Viajeros en la noche* (1999), inspirada en la vida de Carlos de Foucauld narra el recorrido de personajes por el desierto africano, en esta novela se relata la vida de una comunidad de prisioneros que en el dolor, la desnudez y la marginación encuentran el gran misterio de la danza entre la Libertad y la Gracia. Junto con el autor, todos somos peregrinos en la noche oscura del alma. O como en *A través del silencio* (2002), en que hombres y mujeres entrecuzan sus caminos en un pueblo de Veracruz, en esta otra novela conocemos la vida de distintos prisioneros del campo de concentración de Auschwitz. Personajes representativos y emblemáticos de un debate que Javier quiere volver a plantear. ¿Es posible percibir a Dios después de Auschwitz? ¿Cuál es, para los que profesan la fe cristiana, el misterio de la Encarnación en un lugar como Auschwitz?

Como en *La confesión: el diario de Esteban Martorus* (2008), que habla de la vida de un sacerdote enfrentado a su propia Iglesia, pero resuelto a defender sus convicciones más profundas, en esta novela se retrata la vida de otro sacerdote (franciscano) enfrentado al aplastante régimen de la administración y la técnica puesta al servicio de la muerte; un escenario en el que, sin embargo, Kolbe estará resuelto a defender su alma y a que el mal no prevalezca.

En las novelas de Sicilia siempre hay una figura de santidad que nos muestra la difícil y sencilla verdad del mensaje de Cristo: la presencia de la misericordia infinita de Dios, que nos aguarda detrás de nuestra propia historia. El bien y el mal, el placer y el dolor, la paz y el vacío existencial aguardan una humanidad nueva a la luz de Cristo. La posibilidad de que nuestra vida tenga un sentido no depende de algo ajeno a nuestra humanidad; la intuición del autor es que la noche de la nuestra historia es quizás el lugar más probable en el que podamos descubrir toda la verdad que ese sentido encierra. En el caso de Gajowniczek, la alegría y la sonrisa que descubre en su memoria es el signo que Sicilia nos deja como apertura a lo Ilimitado.

El libro, editado por Mondadori, trae una NOTA INICIAL en la que el propio autor aclara que esta novela fue dada a la imprenta después de los terribles acontecimientos que segaron la vida de su hijo Juan Francisco. Esta novela —dice Javier— está en la línea del “horror y de la sacralidad, de ese saber oscuro donde los acontecimientos terribles y dichosos del ayer y del mañana se entremezclan en el presente del texto para revelarnos el peso profundo, no visible, de nuestra realidad.” Pero la novela también está en la línea de Graham Green o Georges Bernanos, que hacen comparecer a la fe y a la

libertad como diálogo-tensión necesario y constante para una vida valiosa. La novela trae tres epígrafes y se compone de relatos con distinta extensión: LA MAÑANA Y LA NOCHE, PRIMERA EVIDENCIA (compuesta a su vez por 9 capítulos); SEGUNDA EVIDENCIA (compuesta por un capítulo y LA NOCHE); TERCERA EVIDENCIA; para finalizar con LA NOCHE Y EL ALBA. Esta obra fue realizada con el apoyo del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, mediante el Sistema Nacional de Creadores de Arte y se reconoce en ella la vocación del poeta mexicano, cuyo saber oscuro nos permite intuir y padecer la intimidad de lo sagrado.

En el diálogo entre el sacerdote Kolbe y el ex-sacerdote Claussner (quien ha tomado partido por los nazis para sobrellevar la situación en el campo), Maximiliano Kolbe dice: “La noche es el sitio donde debemos irrumpir para existir. Siempre olvidamos que lo esencial, la luz, sólo aparece si vivimos de cara a la noche y al mal, si vivimos resitiendo a la más profunda de las sombras. Hay que arrebatarse el bien al mal; hay que resistir la noche y recuperarse de nuevo para el día; hay que ser luz en la muerte”. (pp. 73-4)

Junto con Edith Stein y muchas otras personas, Maximiliano Kolbe es ese extraño prisionero que logró ser luz en la muerte. Uno se recrea, se purifica y se renueva con las novelas de Javier. Yo me quedo también con los besos y los abrazos de su presencia.

FERNANDO CALOCA AYALA  
Proyecto Síntesis, S.C.



**EstePaís**  
TENDENCIAS Y OPINIONES



[www.estepais.com](http://www.estepais.com)

#### Este País

Textos completos de la revista impresa y contenido exclusivo para <estepais.com>.

#### EstePaís | cultura

Cuentos, poemas, obra plástica, Fundación para las Letras Mexicanas, Galaxia Gutenberg y más.

#### Blogs

No te pierdas nuestros blogs: posts diarios sobre arte, literatura, política y sociedad.

#### Archivo histórico

22 años que documentan la vida y opinión de los mexicanos. Descarga gratuitamente los archivos en PDF.



## Este País en tu iPad

Si eres suscriptor de la revista, ponte en contacto con nosotros y obtén tu clave de acceso. Si no eres suscriptor, compra cada mes tu ejemplar en iTunes.

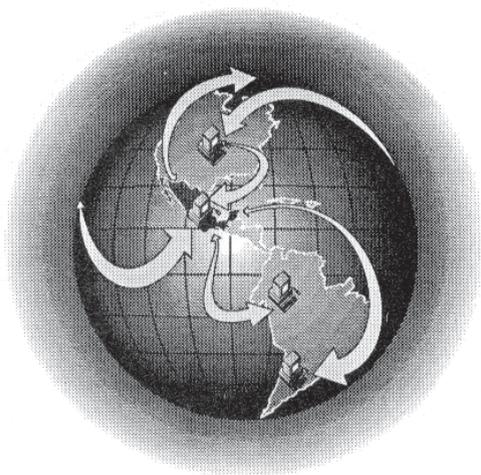
Llámanos al 5658-2326 y 5659-8360.

Búscanos en

 Facebook.com/RevistaEstepais

 @revistaestepais

## INFORMACION ESTADISTICA Y GEOGRAFICA DE MEXICO



A TRAVES DE

**INTERNET**

DIRECCION INTERNET  
<http://www.inegi.gob.mx>





**Universidad Iberoamericana, A.C.**

**Ciudad de México**

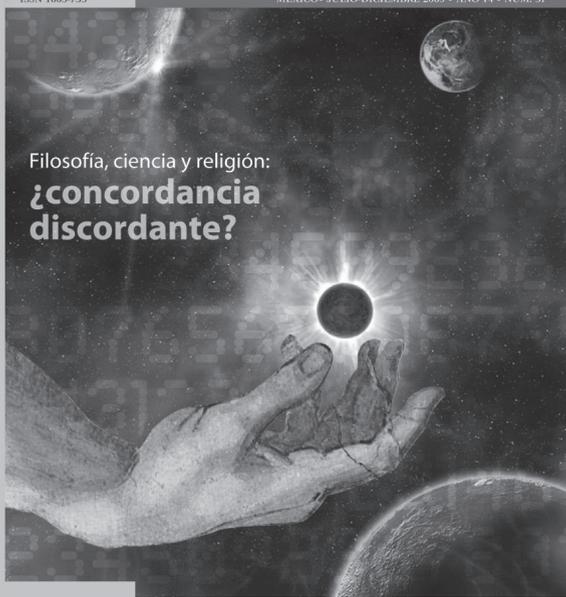
***Dirección de Servicios para la Formación Integral***

**Prolongación Paseo de la Reforma 880  
Lomas de Santa Fe, Deleg. Álvaro Obregón  
México, D.F., C.P. 01210**

**Tel: 5950-4000 exts. 4919 o 7600. FAX: 5950-4331  
didac@uia.mx**

# Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN



Número anterior

**Periodicidad:** semestral  
**Costo por ejemplar:** \$100  
(cien pesos mexicanos)  
**Costo suscripción anual:** \$200  
(doscientos pesos mexicanos)

A través de sus diferentes secciones, *Intersticios* propicia el encuentro de ideas y el desarrollo de la filosofía en México e Iberoamérica.

En sus páginas tienen cabida textos filosóficos y artículos en los que confluye la filosofía, el arte, la religión y las demás disciplinas humanísticas.

**De venta:** En librerías de prestigio y en la biblioteca de la Universidad Intercontinental. \* **Informes para ventas, suscripciones y publicación:** Tel: 5487 1300 ext.4446 \* **Correo electrónico:** cdelavega@uic.edu.mx



YUCATAN Y COAHUILA COL. ROMA  
Frente al Ex Teatro Silvia Pinal  
Reservaciones 5584-7597/5584-3825

## De lo bueno Mucho

### BUFFET DE MARISCOS AL 50%

Y Una botella de vino blanco o tinto  
por cada 4 personas  
\*MUSICA VIVA PARA BAILAR

SABADOS Y DOMINGOS  
DESAYUNOS TIPO BUFFET

# DISENSO

*Revista de Metapolítica*

**Director**  
Alberto Buela

**Dirección Postal**  
Casilla 3198  
(1000) Buenos Aires - Argentina

**Tel/fax:** (54-1) 774-5829

**Correo electrónico:**  
bettybue@starnet.net.ar

**Internet:**  
[www.pinos.com/disenso.htm](http://www.pinos.com/disenso.htm)

## Lo invitamos a visitar nuestra nueva página web

# crítica

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFÍA

ENGLISH

ESPAÑOL



El sitio ofrece:

- acceso a todos los artículos publicados en *Crítica* desde el número 1
- navegación en español y en inglés
- resúmenes en formato html
- búsqueda en archivos pdf y html

<http://critica.filosoficas.unam.mx> 



Universidad Nacional  
Autónoma de México



Instituto de  
Investigaciones  
Filosóficas

## AnáMnesis

Revista de teología.

**AnáMnesis** es una revista de investigación y difusión teológicas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos).

**AnáMnesis** publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la teología con periodicidad semestral.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos, favor de enviarlos a

Gabriel Chico, O.P.  
Apartado 23-161,  
Xochimilco  
16000 México, D.F.  
MEXICO

Suscripción anual (2 números):

- México: \$200.00 M.N.
- Otros países US \$40.00

## ANALOGÍA

Revista de Filosofía

ANALOGÍA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). ANALOGÍA publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot. Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jesús García, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Angel Muñoz García, Lorenzo Peña, Livio Rosetti, Philibert Secretan, Enrique Villanueva, Luis Flores H.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:

Gabriel Chico, O.P.  
Apartado 23-161,  
Xochimilco  
16000 México, D.F.  
MEXICO

Suscripción anual (2 números):

- México: \$200.00 M.N.
- Otros países US \$40.00

## Encuentra nuestros libros en:

Domicilio Conocido  
Educal  
El Péndulo  
El Sótano  
Escuela Nacional de Periodismo Carlos Septién García  
Estación Coyoacán  
Foro Shakespeare  
Gandhi  
Gurú Gallery Shop  
Julio Torri  
La Miscelánea  
La Valise  
Librería Apolo  
Librería Bellas Artes  
Librería Coyoacán  
Librerías de Fondo de Cultura Económica  
Librerías de Hermanos Porrúa  
Librería Pegaso  
Librería Palanco  
Librería UAM Azcapotzalco  
Librería Universitaria UJAT  
Machado Arte Espacio  
Memoria y Tolerancia  
MIDE  
MUAC  
Mumedi Design  
Museo Rufino Tamayo  
Polyforum Siqueiros  
Punto de Encuentro  
Umbra! XXI La puerta hacia lo desconocido  
Lugares de la Mancha  
Vértigo  
Videótramo  
Voces en Tinta  
MARCO [Monterrey]  
Amarillo Centro de Diseño [Xalapa]  
La Jicara [Oaxaca]

TEXTO  
filia  
OTXBT  
pilif  
TEXTO  
filia



@textofilicos,  
@coleccionelgato

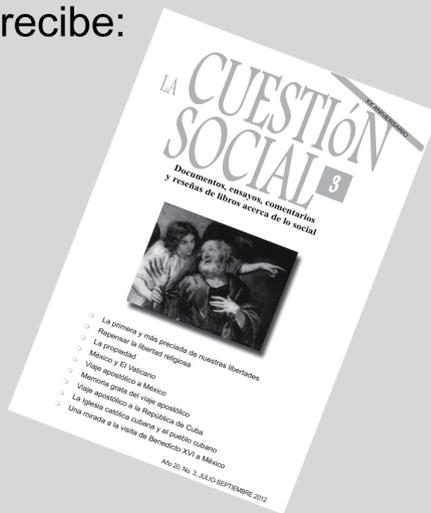
[www.textofilia.com](http://www.textofilia.com)



# REGALA FORMACIÓN

Obsequia una suscripción de  
Signo de los Tiempos o La Cuestión Social  
y recibe:

- \* 20% de descuento
- \* Un libro de regalo para ti
- \* Un libro de regalo para quien suscribas



**Signo**  
de los tiempos  
*Moral social para el mundo de hoy*



Si obsequias dos recibirás  
el 40% de descuento más  
todos los beneficios anteriores.

Por un año: **\$330.ºº**

Por dos años: **\$600.ºº**

[suscripciones@imdosoc.org.mx](mailto:suscripciones@imdosoc.org.mx)  
[revistas@imdosoc.org.mx](mailto:revistas@imdosoc.org.mx)

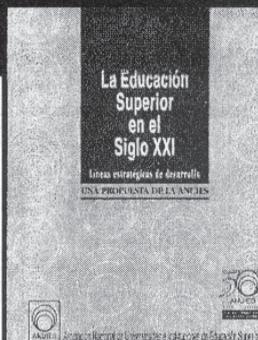


INSTITUTO MEXICANO  
DE DOCTRINA SOCIAL  
CRISTIANA  
ANIVERSARIO

**IMDOSOC**

**Pedro Luis Ogazón 56, Col. Guadalupe Inn  
01020, México, DF, 56615612**

# Tenemos un mundo de información a tu alcance



*La Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior presenta en su página de Internet, este importante documento que contiene la propuesta de esta Asociación para coadyuvar al desarrollo y consolidación del sistema de educación superior, a fin de que esté en condiciones de atender con la mayor calidad la demanda de educación terciaria que habrá de duplicarse en los próximos veinte años.*

**Puedes consultarlo a texto completo, capítulo por capítulo, estableciendo a través de los pies de página, ligas instantáneas a los documentos a que hace referencia.**

***¡Consúltalo en Internet!***

***www.anui.es.mx***

Adquiérello en la librería de la ANUIES a través del mismo sitio web o en Tenayuca 200, Col. Sta. Cruz Atoyac, México, D.F. Tel. 5604-3734



**ASOCIACIÓN NACIONAL DE UNIVERSIDADES  
E INSTITUCIONES DE EDUCACIÓN SUPERIOR**

# OPCIÓN

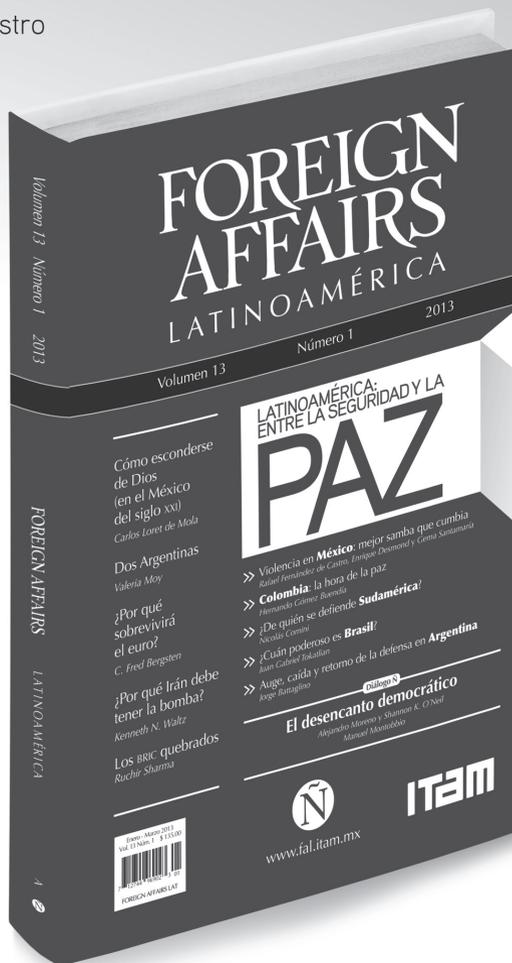
LITERATURA  
HISTORIA  
FILOSOFÍA  
FOTOGRAFÍA  
DIBUJO

La revista *Opción* del ITAM  
te invita a colaborar en sus páginas.  
Para más informes o suscripciones:  
[opcionitam@yahoo.com.mx](mailto:opcionitam@yahoo.com.mx)  
o al teléfono 56284000 ext. 4669

**ITAM**

N

Hernando	Gómez Buendía
Rafael	Fernández de Castro
Enrique	Desmond Arias
Gema	Santamaría
Nicolás	Comini
Juan Gabriel	Tokatlian
Jorge	Battaglino
Alejandro	Moreno
Shannon	K. O'Neil
Manuel	Montobbio
Carlos	Loret de Mola
Valeria	Moy
Ruchir	Sharma
Andrew	J. Nathan
Andrew	Scobell
Megan	H. MacKenzie
Malkhaz	Mikeladze
C. Fred	Bergsten
Kenneth	N. Waltz
Dirk	Vandewalle
Jeremy	Adelman
Patrice	Higonnet



Suscripciones y ventas

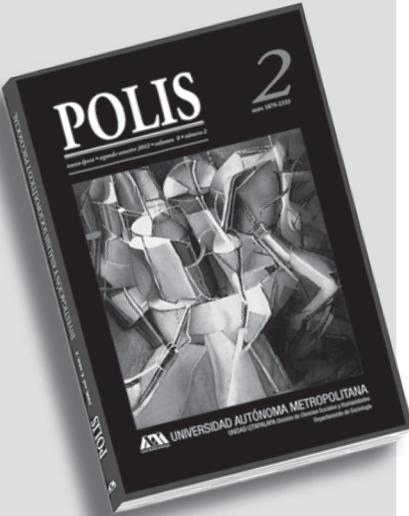
[www.fal.itam.mx](http://www.fal.itam.mx)

Contenido gratuito y noticias en

@ForeignAffairsL

Foreign Affairs Latinoamérica

ITAM



Precio del ejemplar  
\$50.00 (cincuenta pesos 00/100 M.N.)  
**Suscripción anual (dos números)**  
\$100.00 (cien pesos 00/100 M.N.),  
más gastos de envío  
**Informes y suscripciones**  
5804-4788  
Correo electrónico  
polis\_iztapalapa@yahoo.com.mx  
**Consulta**  
<http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/cont.htm?r=polis>  
Av. San Rafael Atlixco número 186,  
Colonia Vicentina,  
Delegación Iztapalapa  
C.P. 09340, México, Distrito Federal  
División de Ciencias Sociales y Humanidades  
Departamento de Sociología

# POLIS

## INVESTIGACIÓN Y ANÁLISIS SOCIOPOLÍTICO Y PSICOSOCIAL

nueva época / segundo semestre 2012

vol. 8, núm. 2

ARTÍCULO CONMEMORATIVO POR EL 20 ANIVERSARIO

Cristina Puga

*Las ciencias sociales mexicanas en la primera década del siglo XXI*

ARTÍCULOS

Raúl Rodríguez Guillén

*Crisis de autoridad y violencia social: los linchamientos en México*

Pedro Castro Martínez

*Los Partidos de la revolución: del Partido Liberal Constitucionalista a los albores del Partido Nacional Revolucionario*

Enrique Cuna Pérez

*Apoyo a la democracia en jóvenes estudiantes de la ciudad de México. Estudio sobre el desencanto ciudadano juvenil con las instituciones de la democracia mexicana*

Miguel Ángel Vite Pérez

*La discapacidad en México desde la vulnerabilidad social*

Anna María Fernández Poncela

*Desconfianza en la clase política y preferencias hacia las mujeres políticas*

RESEÑAS

Alejandrina Moreno Romero

*Gobernanza. Teoría y prácticas colectivas*

Mario Zaragoza Ramírez

*Situación de la democracia en México*

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA - IZTAPALAPA

# TÓPICOS

REVISTA DE **FILOSOFÍA**

DICIEMBRE 2012 | ISSN 01 88-6649

## Filosofía práctica e *phrónesis*

Enrico Berti

---

## Akrasia and Ordinary Weakness of Will

Lubomira Radoliska

---

## Deliberación y decisión según Aristóteles

Alejandro Vigo

---

## Aristotle on Becoming Human

Claudia Baracchi

---

## En torno a dos lecturas posibles sobre el conocimiento de las esencias en Tomás de Aquino

Ceferino P. D. Muñoz

---

## Primacía de la voluntad y virtud moral en Juan Duns Escoto

Emiliano Javier Cuccia

---

## El tipo y la posibilidad de la evidencia en Husserl

Ivana Anton Mlinar

---

## Razonamiento a priori y argumento ontológico en Antonio Rosmini

Juan F. Franck

---

RESEÑAS

43

# ¿ERES EX ALUMNO DEL ITAM?

## ¡Actualiza tus datos!

De esta manera podremos informarte de los eventos que organizamos, y podrás entrar en contacto con tus antiguos compañeros.

Además, podrás tramitar tu credencial Ex ITAM con la que recibirás grandes beneficios:

**[www.exalumnos.itam.mx/exitam\\_beneficios.php](http://www.exalumnos.itam.mx/exitam_beneficios.php)**

Al formar parte de la Comunidad de Ex Alumnos del ITAM también podrás ingresar a nuestra incomparable Bolsa de Trabajo y encontrar atractivas oportunidades laborales.

## ¡Contáctanos!

Estamos para servirte  
(55) 5628-4000 ext. 1733  
[exitam@itam.mx](mailto:exitam@itam.mx)

**ITAM**

# Vectores

## de Investigación

ISSN 1870-0128 VOL 5 N° 5

### ÍNDICE

#### *MONOGRAFÍA BIOÉTICA*

**NÚRIA TERRIBAS SALA**

Las voluntades anticipadas y su utilización en la toma de decisiones

**MARIA ISABEL RIVERA ET AL.**

El uso de un Consentimiento Informado único puede ser inadecuado en investigaciones biomédicas...

**EMMANUEL VALENTI**

Nuevas perspectivas de investigación sobre los problemas éticos de los tratamientos coercitivos en salud mental...

**SERGIO LÓPEZ MORENO ET AL.**

Una exploración de las posturas filosóficas del personal operativo de servicios de atención a la salud ante dilemas bioéticos...

**MARÍA DEL ROSARIO GUERRA GONZÁLEZ**

Muerte y derechos humanos desde la transdisciplinariedad

**OCTAVIO MÁRQUEZ MENDOZA**

Bioética y responsabilidad universitaria

**MIGUEL-HÉCTOR FERNÁNDEZ-CARRIÓN**

Sociedad, identidad y defensa de lo propio: desde una perspectiva de la bioética

#### *MONOGRAFÍA ÉTICA*

**GUY BAJOIT**

Por un desarrollo ético y sostenible

**GUADALUPE IBARRA ROSALES**

Ética profesional y formación ética

#### *PROCESOS DE INVESTIGACIÓN*

**ARMANDO GARCÍA CHIANG**

El estudio sobre lo religioso en México: hacia un estado de la cuestión

**MARIA TERESA JARQUÍN ORTEGA**

Oportunidades y retos para la creación de Centros de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades: El Colegio Mexiquense

#### *RESEÑA BIBLIOGRÁFICA*



**Revista**  
**de Filosofía**

Universidad Iberoamericana

133

Año 44 • julio - diciembre • 2012

©ITAM Derechos Reservados.

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

# ESTUDIOS

FILOSOFIA HISTORIA LETRAS

Nombre \_\_\_\_\_ Ocupación \_\_\_\_\_

Dirección \_\_\_\_\_ C.P. \_\_\_\_\_

Entre calle \_\_\_\_\_ y calle \_\_\_\_\_

Colonia \_\_\_\_\_ Delegación o Municipio \_\_\_\_\_

Ciudad \_\_\_\_\_ Estado \_\_\_\_\_ País \_\_\_\_\_

Teléfono \_\_\_\_\_ e-mail \_\_\_\_\_

Tipo de Suscripción: Nueva  Renovación  Anual  Bianaual

Forma de Pago: Tarjeta  Depósito bancario

Deseo suscribirme del número \_\_\_\_\_ al \_\_\_\_\_

Cheque incluido a nombre del Instituto Tecnológico Autónomo de México o depósito bancario (Banamex suc. 0650, cuenta 721599-6 referencia número 39271)

Autorizo se cargue la cantidad de \$ \_\_\_\_\_ a la tarjeta de crédito No. \_\_\_\_\_

cod. de seguridad (sólo AMEX) \_\_\_\_\_ Nombre del Tarjetahabiente \_\_\_\_\_

VISA  MasterCard  AMEX  Tarjeta válida desde \_\_\_\_\_ hasta \_\_\_\_\_

Precio por número \$50.<sup>00</sup> Firma \_\_\_\_\_ Enviar su pago a: **Instituto Tecnológico Autónomo de México**  
Suscripción anual (4 números) \$180.<sup>00</sup> en México Departamento Académico de Estudios Generales 2o. piso  
\$35.<sup>00</sup> USD en el extranjero Río Hondo No. 1 Col. Progreso Tizapán México 01080 DF.  
Suscripción bianual \$350.<sup>00</sup> en México Tel. (5255) 5628-4000 ext. 3904 fax (5255) 5616-1107  
\$65.<sup>00</sup> USD en el extranjero

Alumnos y exalumnos pueden depositar su pago a la cuenta bancaria del ITAM, con su clave única. Enviar resguardo

# SOLIDUS



©ITAM Derechos Reservados.

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