

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

130

OTOÑO 2019

ITAM

ESTUDIOS • filosofía • historia • letras recoge artículos de investigación, notas académicas y reseñas críticas en torno a las humanidades. Aparece trimestralmente en primavera, verano, otoño e invierno. *ESTUDIOS* está incluida en los siguientes índices:

- 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, Ciudad de México
Tel.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903
correo electrónico: estudios@itam.mx
www.estudios.itam.mx



DOI fascículo: 10.5347/01856383.0130.000295790

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.

Corrección de estilo: Javier Dávila
Diseño de la 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.
La edición consta de 1,000 ejemplares más sobrantes para reposición.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

ÍNDICE

TEXTOS

NECESIDAD MATEMÁTICA Y MUNDOS POSIBLES <i>Emilio Méndez Pinto</i>	7
EL AGUA COMO DERECHO HUMANO <i>Terence A. McGoldrick</i>	27
INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO DE EDMUND HUSSERL <i>María Dolores Illescas Nájera</i>	47

SECCIÓN ESPECIAL

LAS DISPUTAS IGLESIA-ESTADO EN MÉXICO POR LOS DECRETOS DE TOLERANCIA Y LIBERTAD RELIGIOSA <i>Marta Eugenia García Ugarte</i>	85
---	----

DIÁLOGO DE POETAS

<i>Daniela Lázaro</i>	127
-----------------------	-----

CREACIÓN <i>Atenea Cruz</i>	131
NOTAS	
EDUCACIÓN, LITERATURA Y BELLEZA. A PROPÓSITO DEL LIBRO <i>ELOGIO DE LA EDUCACIÓN</i> DE MARIO VARGAS LLOSA <i>Carlos J. McCadden M.</i>	135
EL PASADO QUE SE PIENSA: DETENCIÓN Y AUTORREFLEXIÓN <i>Carlos A. Garduño Comparán</i>	147
CONOCIMIENTO, CIENCIA Y PODER EN EL PENSAMIENTO DE MANUEL GONZÁLEZ PRADA <i>Ricardo L. Falla Carrillo</i>	163
RESEÑAS	
VIRGINIA ASPE ARMELLA, <i>Aristóteles y la Nueva España</i> , <i>Guillermo Hurtado</i>	175
RAÚL FIGUEROA ESQUER, <i>Memorias de Buenaventura Vivó. Ministro de México en España durante los años 1853, 1854 y 1855</i> , <i>Víctor Villavicencio Navarro</i>	182

NECESIDAD MATEMÁTICA Y MUNDOS POSIBLES

*Emilio Méndez Pinto**

RESUMEN: En este trabajo se amplían algunas tesis expuestas en “Sobre proposiciones *a priori* y contingentes y *a posteriori* y necesarias considerando teoremas geométricos elementales”. En particular, se introducen las nociones de necesidad, posibilidad, imposibilidad y contingencia según la concepción de Ramsey en sus escritos de lógica matemática y filosofía de las matemáticas.



MATHEMATICAL NECESSITY AND POSSIBLE WORLDS

ABSTRACT: In this work some theses exposed in “Sobre proposiciones *a priori* y contingentes y *a posteriori* y necesarias considerando teoremas geométricos elementales”. In particular, the notions of necessity, possibility, impossibility, and contingency are introduced according to Ramsey’s conceptions in his writings on mathematical logic and philosophy of mathematics.

PALABRAS CLAVE: lógica modal, Ramsey.

KEY WORDS: modal logic, Ramsey.

RECEPCIÓN: 16 de enero de 2017.

APROBACIÓN: 25 de marzo de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0130.000295789

*Politólogo del ITESM-CCM.

NECESIDAD MATEMÁTICA Y MUNDOS POSIBLES

En un artículo publicado en esta revista¹ sostuve que algunas proposiciones de la geometría euclidiana son *a priori* y contingentes a la vez.² Esto significa que la verdad de algunas proposiciones de la geometría euclidiana no requiere una demostración fáctica o empírica y que, al mismo tiempo, tal verdad es falsa en algún mundo posible.

También sostuve que algunas proposiciones de la geometría no euclidiana (consideraré particularmente la geometría elíptica) son *a posteriori* y necesarias a la vez. Esto significa que la verdad de algunas proposiciones de la geometría no euclidiana requiere ser demostrada fácticamente, y que, al mismo tiempo, tal verdad es verdadera en todos los mundos posibles.

En dicho trabajo hice cuatro cosas más. En primer lugar, mostré que hay contraejemplos a la afirmación de Kripke de que “un enunciado matemático, si es verdadero, es necesario”.³ Para ello asumí, como también haré aquí, que los enunciados geométricos verdaderos pertenecen a la clase de los enunciados matemáticos verdaderos.

¹ Emilio Méndez Pinto, “Sobre proposiciones *a priori* y contingentes y a posteriori y necesarias considerando teoremas geométricos elementales”, *Estudios*, 114 (2015), pp. 175-182.

² Aunque según los modelos semánticos modales bidimensionales, que subrayan la divergencia entre las distinciones modales y las epistemológicas, no puede haber proposiciones *a priori* y contingentes a la vez, ni proposiciones *a posteriori* y necesarias a la vez.

³ Saul Kripke, *El nombrar y la necesidad*, 2005, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, trad. de Margarita Valdés, p. 156.

En segundo lugar, mostré que algunas proposiciones de la geometría euclidiana pueden ser *a priori* incluso si se considera que la verdad o falsedad de tales proposiciones es una cuestión hipotética o de hecho, y no una cuestión necesaria o de razón. Esta fue la postura, por ejemplo, de Gauss y de Riemann con respecto a la verdad o falsedad de las proposiciones geométricas euclidianas.⁴ Pero, en mi opinión (y aquí creo seguir a Kripke), no hay ninguna contradicción, ni siquiera una oculta, entre sostener, por un lado, que la verdad o falsedad de los enunciados geométricos euclidianos es una cuestión sujeta a una investigación empírica sobre la estructura geométrica del espacio (por utilizar la terminología de Carnap) y, por el otro, que uno pueda saber *a priori* que el enunciado “La suma de los ángulos internos de un triángulo es = 180°” es verdadero. Esto, porque si definimos el conocimiento *a priori* como aquel cuya verdad no requiere una demostración fáctica (o como algo relevantemente similar), puede perfectamente seguirse que un conocimiento *puede ser a priori* sin que por ello *tenga* que serlo.

En tercer lugar, señalé que las definiciones de lo *a priori* como un conocimiento cuya verdad no requiere una demostración fáctica y de lo *a posteriori* como un conocimiento cuya verdad requiere una demostración fáctica son respectivamente equivalentes a las definiciones de Frege para los mismos términos, a saber, que una verdad es *a priori* en tanto que sea posible derivar su prueba exclusivamente de leyes generales que por sí mismas no necesiten o no admitan prueba alguna, mientras que una verdad es *a posteriori* en tanto que sea imposible construir una prueba de ella sin incluir una apelación a los hechos.

En cuarto y último lugar, di cuenta de todo lo anterior recurriendo a las definiciones aristotélicas y leibnizianas (que son equivalentes entre sí) de “verdad contingente” y “verdad necesaria” (con sus respectivas contrapartes de “verdad posible” y de “verdad imposible”).

⁴Sobre ambos casos hay suficientes evidencias históricas. Para el caso de Gauss, que no publicó nada sobre el tema, véase Timothy Gowers (ed.), “Carl Friedrich Gauss”, en *The Princeton companion to mathematics*, 2008, Princeton, Princeton University Press, pp. 755-757 y Rudolf Carnap, “The structure of space”, en *An introduction to the philosophy of science*, 1995, Nueva York, Dover, pp.125-131. Para el caso de Riemann, basta consultar Bernhard Riemann, “On the hypotheses which lie at the bases of geometry”, en Stephen Hawking, *God created the integers*, 2007, Filadelfia, Running Press, pp. 1031-1042.

Aunque de manera incidental me ocuparé de algunos aspectos de los primeros tres puntos, en este trabajo desarrollaré a detalle el cuarto punto en el siguiente sentido: extrapolaré los conceptos de “verdad contingente”, “verdad necesaria”, “verdad posible” y “verdad imposible” a las concepciones que sobre los mismos términos tuvo Ramsey en sus trabajos de lógica matemática (en particular, en su trabajo más filosóficamente significativo sobre el tema: *Los fundamentos de las matemáticas*).⁵

Creo que esta extrapolación no solo ayudará a aclarar algunos puntos de mi trabajo anterior, sino que, lo más importante, contribuirá a una discusión más rica sobre el tema.

Sobre la distinción entre significatividad y veracidad

Antes de comenzar, es fundamental decir algo sobre la importante distinción entre la significatividad de las proposiciones matemáticas y la veracidad de las proposiciones matemáticas. Esto es relevante para nuestra exposición, porque si bien toda proposición matemática verdadera es significativa, no toda proposición matemática significativa es verdadera. Esto quiere decir que, al menos en las matemáticas (aunque creo firmemente que también sucede en el lenguaje en general), “significatividad” y “veracidad” no son sinónimos intercambiables, y por tanto, si bien en cualquier proposición matemática verdadera está implícita, *a fortiori*, su significatividad, no ocurre que en cualquier proposición matemática significativa esté implícita su veracidad.

En pocas palabras, hay enunciados matemáticos que, pese a ser falsos, son significativos (o, si se quiere, enunciados matemáticos que, pese a que son significativos, son falsos).

Es sabido que en la teoría internista del significado (lo que Kripke llama la teoría de Frege-Russell), el significado de una palabra o de una expresión está íntimamente conectado con el sentido, de tal suerte que, por ejemplo, un nombre propio desprovisto de sentido no significa nada.

⁵ Frank P. Ramsey, *The foundations of mathematics and other logical essays*, 2013, Connecticut, Martino Publishing, pp. 1-61.

En este punto, se conocen bien algunos ejemplos clásicos, como el siguiente: si alguien profiere la expresión “Aristóteles”, no está significando nada; si en cambio alguien profiere las expresiones “Aristóteles fue sabio”,⁶ “Aristóteles fue un filósofo estagirita”, “Aristóteles fue el maestro de Alejandro Magno”, etc., está significando algo. Es así que, según la teoría internista del significado, los nombres propios tienen connotación. (En la teoría rival, iniciada por John Stuart Mill, los nombres propios tienen denotación, pero no connotación.)

La teoría internista del significado tiene, entre otros, dos grandes problemas, de los cuales en mi opinión resuelve parcialmente uno y deja sin resolver el otro.

El problema de la identidad

Asumamos una identidad simple, como $A = B$. En *Los fundamentos de las matemáticas*, Ramsey señaló que, si A y B son nombres de la misma cosa, tenemos ante nosotros una tautología (porque cualquier cosa es idéntica a sí misma, y decir sobre A que es idéntica a sí misma equivale a no decir nada, pues no nos dice nada sobre A).⁷ Si, por otro lado, A y B son nombres de cosas distintas, tenemos ante nosotros una contradicción (porque es imposible que dos cosas distintas entre sí sean idénticas entre sí. Si, siguiendo la terminología de Hempel, C denota cierta clase y n denota el número natural que tiene tal clase, entonces $n(C) = 2$ significa que, si C contiene dos objetos, entonces son mutuamente distintos, mientras que $n(C) = 1$ significa que, si C contiene dos objetos, entonces son mutuamente idénticos, lo que nos regresa a una situación tautológica).

Aquí hemos entendido los términos de tautología y de contradicción en el sentido de Ramsey. Ni las tautologías ni las contradicciones

⁶O, en un sentido desprovisto de temporalidad, “Aristóteles es sabio”.

⁷Salvo, desde luego, que $A = A$. En lo particular, comparto por completo la tesis quineana según la cual “todo es idéntico a sí mismo” es una característica general de la manera de ser de nuestro mundo, y por tanto “ $A = A$ ” no es una verdad analítica, sino una verdad sintética. Véase Gilbert Harman, *Significado y existencia en la filosofía de Quine*, 1983, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, trad. de Hugo Margáin y Cristina Orozco.

son proposiciones genuinas (es decir, proposiciones relativas a los hechos del mundo), sino “casos degenerados”. Esto porque, en la teoría (modal) de Ramsey, las tautologías expresan acuerdo con todas las posibilidades de verdad, mientras que las contradicciones no expresan acuerdo con ninguna posibilidad de verdad.

Informalmente, “llueve o no llueve” es una tautología porque expresa acuerdo con todas las posibilidades de verdad: no se sabe nada sobre el clima si se sabe que está lloviendo o que no está lloviendo. Por el otro lado, “ni llueve ni no llueve” es una contradicción en el sentido de que tal proposición no representa un estado de cosas *posible* cuya existencia pueda ser afirmada.⁸

Formalmente, considerando un solo argumento, la tautología “ p o no p ” significa que si p es verdadera, entonces la proposición “ p o no p ” es verdadera, mientras que si p es falsa, entonces la proposición “ p o no p ” es igualmente verdadera. Por el otro lado, la contradicción “ p no es verdadera ni falsa” significa que si p es verdadera, entonces “ p no es verdadera ni falsa” es una proposición falsa, mientras que si p es falsa, entonces la proposición “ p no es verdadera ni falsa” es igualmente falsa.

En pocas palabras, ya que “ p o no p ” concuerda con todas las posibilidades de verdad, será una proposición verdadera independientemente de la verdad o de la falsedad de p , mientras que ya que “ p no es verdadera ni falsa” no concuerda con ninguna posibilidad de verdad, será una proposición falsa independientemente de la verdad o de la falsedad de p .

Si llueve, es verdad que “llueve o no llueve”; si no llueve, es verdad que “llueve o no llueve”; si llueve, es falso que “ni llueve ni no llueve”; si no llueve, es falso que “ni llueve ni no llueve”. Por lo tanto, la tautología “llueve o no llueve” concuerda con todas las posibilidades de verdad: si llueve, es verdadera; si no llueve, también es verdadera. En cambio, la contradicción “ni llueve ni no llueve” no concuerda con ninguna posibilidad de verdad: si llueve, es falsa; si no llueve, también es falsa.

⁸ Ramsey, *op. cit.*, p. 10.

Claramente, al negar una tautología se produce una contradicción y viceversa. Por ejemplo, al negar la tautología ' $p = p$ ' se produce la contradicción $\sim 'p = p'$, que equivale a ' $p \neq p$ ', y al negar esta contradicción se produce la tautología $\sim \sim 'p = p'$, que equivale a ' $p = p$ '. Y esta regla vale para tautologías y contradicciones de cualquier grado de complejidad.

Si entiendo bien a Ramsey, creo que a esto es a lo que se refiere cuando dice que una tautología expresa acuerdo con todas las posibilidades de verdad y que una contradicción no expresa acuerdo con ninguna posibilidad de verdad (más adelante veremos que los conceptos de "verdad contingente" y de "verdad posible" encajan a la perfección en esta teoría).

Este problema de la identidad es resuelto por la teoría internista del significado de la siguiente manera.⁹ El significado de "Aristóteles" se identifica, por ejemplo, con el significado de "el maestro de Alejandro Magno". Así pues, el significado de un nombre propio se identifica con el significado de una descripción definida asociada con ese nombre. Pero, y aquí está la clave (según la teoría internista del significado), asociamos descripciones definidas diferentes con nombres propios diferentes, de tal suerte que la descripción definida "el maestro de Alejandro Magno" no la asociamos ni con Sócrates ni con Platón ni con ningún nombre propio distinto a "Aristóteles". Tanto el nombre propio como la descripción definida ("Aristóteles" y "el maestro de Alejandro Magno", respectivamente) denotan lo mismo (a Aristóteles), pero saber que el único objeto que posee el atributo de ser Aristóteles es idéntico al único objeto que posee el atributo de ser el maestro de Alejandro Magno no es un conocimiento trivial. Entonces la identidad " $A = B$ " ya no es un problema porque A posee una propiedad definida (ser Aristóteles) distinta a la propiedad definida de B (ser el maestro de Alejandro Magno). El único objeto (A) que posee el atributo de ser Aristóteles es idéntico al único objeto (B) que posee la propiedad de ser el maestro de Alejandro Magno.

⁹La exposición de esta solución está tomada de Manuel Pérez Otero, *Esbozo de la filosofía de Kripke*, 2006, Barcelona, Montesinos.

Antes dije que la teoría internista del significado resuelve este problema de manera parcial.¹⁰ Esto, porque no solo sucede que incluso alguien que no sepa que Aristóteles fue el maestro de Alejandro Magno se seguirá *refiriendo* a Aristóteles cuando profiere la expresión “Aristóteles”, sino que se seguirá refiriendo a Aristóteles incluso si Aristóteles nunca hubiese sido el maestro de Alejandro Magno. Esta última cuestión involucra problemas que no consideraré aquí porque ello nos desviaría de nuestro tema (problemas relativos, por ejemplo, a la identidad personal al paso del tiempo y a las propiedades esenciales y accidentales de las cosas y de las personas).

Lo único que diré es que, *prima facie* (intuitivamente, si se quiere), sobre “Aristóteles fue el maestro de Alejandro Magno” tiene sentido decir que podría no haber sido el caso; sobre “Aristóteles no fue el maestro de Alejandro Magno” no tiene sentido decir que podría no haber sido el caso; sobre “Aristóteles fue el maestro de Alejandro Magno” no tiene sentido decir que podría haber sido el caso y sobre “Aristóteles no fue el maestro de Alejandro Magno” tiene sentido decir que podría haber sido el caso.

Después de esta larga digresión sobre el problema de la identidad, toca decir algo acerca del problema que, en mi opinión, deja sin resolver la teoría internista del significado.

Sobre la significatividad de enunciados matemáticos falsos

Como ya vimos, la teoría internista del significado establece una íntima relación entre *significado* y *sentido* (en el sentido fregeano del término). Tanto así que, en la versión más radical de la teoría, una palabra carente de sentido carece de significado. Pero aquí surge una cuestión:¹¹ ¿qué tan íntimamente relacionada está la *verdad* con el *sentido*? Para el caso de las matemáticas, ¿qué tan íntimamente relacionada está la verdad de una proposición matemática cualquiera con su sentido?

¹⁰ En este punto creo seguir a Kripke.

¹¹ Esta cuestión fue magistralmente planteada por Paul Benacerraf. Véase Benacerraf, *Verdad matemática*, edición digital, México, Biblioteca Digital del ILCE, UNESCO, trad. de Emilio Méndez Pinto.

Si una proposición matemática falsa careciera, por ese solo hecho, de sentido (o, equivalentemente, si una proposición matemática sin sentido fuese automáticamente falsa), entonces bien podría decirse que en las proposiciones matemáticas existe una íntima relación entre sentido y verdad. Pero, habida cuenta de que las cosas no son así (a continuación expondré por qué no son así), lo más que podemos decir es que, siguiendo con la analogía de las relaciones interpersonales, entre la verdad y el sentido hay una relación cercana, pero no íntima.

En “The formalist foundations of mathematics”,¹² von Neumann escribió que

“ $1 + 1 = 2$ ” es significativa, pero también lo es “ $1 + 1 = 1$ ” independientemente del hecho de que una es verdadera y la otra falsa. Por otro lado, combinaciones como “ $1 + \rightarrow = 1$ ” y “ $+ + 1 = \rightarrow$ ” son insignificativas.

Aquí tenemos tres tipos de proposiciones (o de combinaciones, siguiendo a von Neumann): 1) “ $1 + 1 = 2$ ”, que es una proposición significativa y verdadera; 2) “ $1 + 1 = 1$ ”, que es una proposición significativa y falsa, y 3) “ $1 + \rightarrow = 1$ ” y “ $+ + 1 = \rightarrow$ ”, que no son proposiciones ni verdaderas ni falsas, sino simplemente insignificativas.

Sobre el primer tipo de proposición no tenemos nada que decir, así que lo dejaremos de lado. En cambio, sobre los tipos 2) y 3) hay que notar varias cosas.

Primero, que la proposición “ $1 + 1 = 1$ ” tiene el suficiente sentido como para hacernos saber que es falsa. Desde luego, podemos decir que la proposición “ $1 + 1 = 1$ ” es *un sinsentido*, del mismo modo que podemos decir que la proposición “El padre de Napoleón fue un robot fabricado por aborígenes australianos” es un sinsentido. Pero esto es una mera forma de hablar. En realidad, comprendemos el sentido de ambas proposiciones en la medida en la que comprendemos *qué se quiere decir* con ambas proposiciones. Y es justamente esta comprensión la que nos permite discernir, al menos para estos ejemplos, lo verdadero de lo falso.

¹² John von Neumann, “The formalist foundations of mathematics”, en Paul Benacerraf y Hilary Putnam (comps.), *Philosophy of mathematics*, 1998, Cambridge, Cambridge University Press, p. 63. La traducción del pasaje es mía.

Segundo, y relacionado con lo anterior, las proposiciones “ $1 + \rightarrow = 1$ ” y “ $+ + 1 = \rightarrow$ ” no son ni verdaderas ni falsas justamente porque son insignificativas. Por lo tanto, de la insignificatividad de una proposición se sigue que tal proposición no es ni verdadera ni falsa, y de la significatividad de una proposición se sigue que tal proposición es verdadera o falsa.

Tercero, y según lo anterior, la significatividad no es un criterio válido para determinar la verdad o la falsedad de una proposición (porque hay proposiciones significativas tanto verdaderas como falsas), pero la verdad o la falsedad de una proposición sí es un criterio válido para determinar su significatividad (porque no puede haber proposiciones verdaderas o falsas insignificativas).

Habiendo dicho todo esto sobre la relación entre veracidad y significatividad, toca el turno de exponer las tesis sustanciales de este trabajo. En lo que sigue mostraré que, adoptando las concepciones de Ramsey, hay proposiciones geométricas que son contingentemente verdaderas (falsas en algún mundo posible), posiblemente verdaderas (verdaderas en algún mundo posible), necesariamente verdaderas (verdaderas en todos los mundos posibles) e imposiblemente verdaderas (falsas en todos los mundos posibles).

Dejaré de lado tanto el carácter epistemológico como el carácter lógico de las proposiciones que consideraremos. Así, para nuestros propósitos será irrelevante si una proposición determinada es *a priori* o *a posteriori*, o si es analítica o sintética.

Verdad contingente y verdad posible

Antes de proseguir es necesario adaptar, por así decirlo, los conceptos de “verdad contingente” y de “verdad posible” a la teoría de Ramsey. Ya dijimos que, según esta teoría, una tautología concuerda con todas las posibilidades de verdad, mientras que una contradicción no concuerda con ninguna posibilidad de verdad. *Prima facie*, parecería que una tautología es una verdad necesaria en todos los mundos posibles (o una verdad cuyo contrario es imposible), mientras que una contradicción es

una afirmación falsa en todos los mundos posibles (o una afirmación cuyo contrario es necesario).

Pero en este punto nos enfrentamos a dos serios problemas. En primer lugar, la identificación entre tautologías y verdades necesarias, por un lado, y entre contradicciones y verdades imposibles, por el otro, no funciona bien para enunciados matemáticos. En segundo lugar, las mismas identificaciones no funcionan bien para enunciados de las ciencias naturales. Estas afirmaciones requieren ser explicadas.

El caso de los enunciados matemáticos

Consideremos el enunciado

$$1) a + (b + c) = (a + b) + c.$$

Sobre la necesidad de este enunciado no hay nada que decir, pero ¿es una tautología? La respuesta dependerá de si consideramos a $1)$ como una verdad analítica o sintética.¹³ La célebre “contradicción irresoluble” de Poincaré tiene una íntima relación con este problema. En “Sobre la naturaleza del razonamiento matemático”, Poincaré escribió lo siguiente:

La mera posibilidad de la ciencia matemática parece ser una contradicción irresoluble. Si esta ciencia es solamente deductiva en apariencia, ¿de dónde deriva aquel perfecto rigor que nadie desafía? Si, por el contrario, todas las proposiciones que enuncia pueden derivarse en orden por las reglas de la lógica formal, ¿cómo es que las matemáticas no se reducen a una gigantesca tautología? El silogismo no puede enseñarnos nada esencialmente nuevo, y si todo debe surgir del principio de identidad, entonces todo debería poder ser reducido a ese principio. ¿Habríamos entonces de admitir que las enunciaciones de todos los teoremas

¹³ Parecería que aquí me estoy contradiciendo, porque en una nota anterior dije que, siguiendo a Quine (o al menos a la interpretación que hace Harman de la filosofía de Quine), puedo perfectamente aceptar que incluso un enunciado tan radicalmente tautológico como $A = A$ es un enunciado sintético. En mi defensa diré que, no obstante haber *sugerido* que el enunciado $a + (b + c) = (a + b) + c$ puede ser analítico o sintético, los resultados de mi indagación muestran (sea lo que sea “mostrar algo” en filosofía) que tal enunciado no puede ser analítico.

con los que están llenos tantos volúmenes son solamente modos indirectos de decir que A es A ?¹⁴

En efecto, si I) es un teorema deductivo *solamente* en apariencia (habida cuenta del papel que en su demostración desempeña la inducción matemática), ¿cómo es que es una verdad necesaria? Por el otro lado, si I) puede derivarse por las reglas de la lógica formal, ¿cómo es que no se reduce a una tautología, en el sentido de que podemos perfectamente considerarlo como una proposición *sintética* (a saber, una proposición que nos dice algo sobre el mundo)?

En mi opinión, la proposición $a + (b + c) = (a + b) + c$ tiene un carácter sintético, y no uno analítico. Esto, por lo siguiente.

En su ensayo “¿Es la matemática puramente lingüística?”, Russell escribió:

Toda demostración matemática consiste meramente en decir en otras palabras parte o todo lo que se dice en las premisas. Si de un teorema A se deduce un teorema B , debe ser el caso que B repite A (o parte de él) en otros términos. Y la verdad de A debe resultar de los significados de las palabras utilizadas al establecerlo.¹⁵

Llamemos a esto “el método de Russell para decidir si un teorema matemático es analítico”. A continuación me gustaría reproducir textualmente lo que en otro trabajo he dicho sobre este tema.¹⁶

“Decimos que un teorema matemático T es analítico si:

I) De T se deduce un teorema U que repite a T (o parte de T) en otros términos y la verdad de T resulta de los significados de las palabras empleadas al establecerlo.

Diremos que I) es la condición necesaria para la analiticidad de T .

¹⁴Henri Poincaré, *Ciencia e hipótesis*, edición digital, México, Biblioteca Digital del ILCE, UNESCO, trad. de Emilio Méndez Pinto.

¹⁵Bertrand Russell, *Análisis filosófico*, 1999, Barcelona, Paidós, trad. de Francisco Rodríguez Consuegra, pp. 124-125.

¹⁶Méndez Pinto, *Un método para decidir si un teorema matemático es analítico o sintético*, edición digital, México, Biblioteca Digital del ILCE, UNESCO.

Decimos que un teorema matemático T es analítico si:

2) De T se deduce una serie de teoremas U, V, W, \dots que repiten T (o parte de T) en otros términos y la verdad de T resulta de los significados de las palabras empleadas al establecerlo.

Para que 2) sea una condición necesaria y suficiente para la analiticidad de T (es decir, para que sea una condición de la forma “si y solo si”), debe ser el caso que $U = V, U = W, V = W, \dots$

Entonces, decimos que un teorema matemático T es analítico si y solo si:

3) De T se deduce una serie de teoremas U, V, W, \dots tales que $T = U, T = V, T = W, \dots$ y tales que $U = V, U = W, V = W, \dots$ y la verdad de T resulta de los significados de las palabras empleadas al establecerlo.

En 3), la condición de que $T = U, T = V, T = W, \dots$ cumple el propósito de la repetición de T en otros términos, mientras que la condición de que $U = V, U = W, V = W, \dots$ garantiza la analiticidad de T asumiendo que las condiciones expuestas en 2) sean condiciones necesarias para la analiticidad de T . Si no se cumple que $U = V, U = W, V = W, \dots$, entonces T no es un teorema analítico, incluso si se cumplen las condiciones expuestas en 2).

En efecto, no es difícil imaginar casos en los que se cumple la primera condición (es decir, que $T = U, T = V, T = W, \dots$) pero no la segunda (es decir, que $U = V, U = W, V = W, \dots$). Considérese una fórmula con infinitas proposiciones,¹⁷ como $1^2 + 2^2 + 3^2 + \dots + n^2 = \frac{1}{6}n(n+1)(2n+1)$. Si U es $1^2 + 2^2 + 3^2 + \dots + 5^2 = \frac{1}{6}5(5+1)(2 \times 5 + 1)$ y V es $1^2 + 2^2 + 3^2 + \dots + 6^2 = \frac{1}{6}6(6+1)(2 \times 6 + 1)$ (es decir, si tanto U como V repiten a T en otros términos), entonces tales deducciones cumplen con la primera condición *pero no con la segunda*, ya que inmediatamente se ve que $U \neq V$, es decir, que

$$1^2 + 2^2 + 3^2 + \dots + 5^2 = \frac{1}{6}5(5+1)(2 \times 5 + 1) = 55,$$

mientras que

¹⁷El término “infinitas proposiciones” es de Hilbert. Véase David Hilbert, “On the infinite”, en Jean van Heijenoort, *From Frege to Gödel. A source book in mathematical logic, 1879-1931*, 1967, Cambridge, Harvard University Press, pp. 367-392.

$$1^2 + 2^2 + 3^2 + \dots + 6^2 = \frac{1}{6}6(6+1)(2 \times 6 + 1) = 91.$$

Por lo tanto, el teorema $1^2 + 2^2 + 3^2 + \dots + n^2 = \frac{1}{6}n(n+1)(2n+1)$ no es analítico según las condiciones expuestas en 3).

Decimos que un teorema matemático T es sintético si sus respectivas deducciones U, V, W, \dots son tales que $U \neq V, U \neq W, V \neq W, \dots$, *independientemente de si son tales que $T = U, T = V, T = W, \dots$* . (Ya vimos que el teorema $1^2 + 2^2 + 3^2 + \dots + n^2 = \frac{1}{6}n(n+1)(2n+1)$ no es analítico porque, a pesar de que se cumple que $T = U, T = V, T = W, \dots$, también se cumple que $U \neq V, U \neq W, V \neq W, \dots$)

Tampoco es difícil imaginar casos en los que la condición de que $U \neq V, U \neq W, V \neq W, \dots$ no se cumple. En tales casos, si se cumple que $T = U, T = V, T = W, \dots$, el teorema será analítico. Ejemplos de esto son infinitos teoremas aritméticos con un número finito de proposiciones.”¹⁸

Sostengo que el teorema $a + (b + c) = (a + b) + c$ es, en el sentido recién expuesto, *sintético*: si bien los teoremas derivados $U = a + (b + 1) = (a + b) + 1$ y $V = a + (b + 2) = (a + b) + 2$ repiten a $T = a + (b + c) = (a + b) + c$ en otros términos, también es verdad que, *independientemente de que $T = U, T = V$* (nuestra condición de *repetibilidad*), también es verdad que $U \neq V$. (Desde luego, pueden hacerse “trampas” para conseguir que $U = V$, pero, si no hacemos “trampa”, es decir, si durante toda nuestra inducción conservamos los valores originales que dimos para a y para b , entonces se cumplirá que $U \neq V$.)¹⁹

He aquí el carácter *sintético* de la proposición $a + (b + c) = (a + b) + c$, y por tanto, la imposibilidad de darle un carácter tautológico. Si bien es una proposición *necesaria*, no es una proposición *tautológica*,

¹⁸ Porque mediante una transformación tautológica, puede cambiarse la forma de la expresión sin alterar su significado.

¹⁹ De hecho, aquí “hacer trampa” equivale a violar el principio de inducción completa (o matemática).

y entonces no es válido que establezcamos una relación de sinonimia entre “necesidad” y “tautología”.

El caso de los enunciados de las ciencias naturales

Consideremos el enunciado

2) El agua es H_2O .

Según la identificación que antes supusimos entre “verdades necesarias” y “verdades tautológicas” (que ya vimos que, siguiendo lo que aquí llamamos “el método de Russell para decidir si un teorema matemático es analítico”, no es válida para todo enunciado matemático), ¿qué hay que decir sobre la proposición “El agua es H_2O ” con respecto a esta identificación?

Siguiendo a Burgess,²⁰ digamos que “la posibilidad de A es la no necesidad de la negación de A , y la necesidad de A es la imposibilidad de la negación de A ”. Formalmente: si \diamond denota “posiblemente” y \square denota “necesariamente”, $\diamond A$ significa $\neg \square \neg A$ y $\square A$ significa $\neg \diamond \neg A$. A partir de esto podemos decir que, si una verdad posible es aquella verdad cuyo contrario es contingente y una verdad necesaria es aquella verdad cuyo contrario es imposible, en términos de Burgess lo anterior sería como sigue: la contingencia de A es la posibilidad de no A y la posibilidad de A , mientras que la imposibilidad de A es la necesidad de no A .

Lo que nos interesa es saber si la proposición “El agua es H_2O ” es una proposición necesariamente verdadera o contingentemente verdadera (para este caso, descartamos como absurdas las modalidades de “posibilidad” e “imposibilidad”, ya que nadie *podría sostener* que la proposición “El agua es H_2O ” es meramente *posible* o directamente *imposible*, habida cuenta de que tal proposición ha sido *científicamente comprobada*). En otras palabras, nos interesa saber si la proposición “El agua es H_2O ” es tal que su negación es imposible o tal que su negación es posible. En realidad, todo depende del *tipo de necesidad* que consideremos.

²⁰ John Burgess, *Philosophical logic*, 2009, Princeton, Princeton University Press, p. 40.

Si consideramos la necesidad *lógica*, por ejemplo, la proposición “El agua es H_2O ” no es necesariamente verdadera, sencillamente porque la proposición “El agua es XYZ” (donde “XYZ” es la composición química del agua), por ejemplo,²¹ no supone ninguna contradicción lógica. Por lo tanto, es *lógicamente posible* que el agua fuese XYZ,²² y entonces la proposición “El agua es H_2O ” es una verdad *lógicamente contingente* (porque la proposición “El agua es XYZ” es una verdad lógicamente posible).

Pero si consideramos la necesidad *metafísica*,²³ la proposición “El agua es H_2O ” es necesariamente verdadera, porque la proposición “El agua es XYZ” es metafísicamente imposible (es decir, *la sustancia* que llamamos “agua” siempre ha sido, es y será H_2O ; si ante nosotros tenemos un vaso lleno con un líquido con todas las propiedades observables, olfativas, gustativas, etc., del agua pero cuya composición química es distinta de H_2O (por ejemplo, XYZ), entonces ante nosotros no tenemos un vaso de “agua”). Por lo tanto, es *metafísicamente imposible* que el agua fuese XYZ, y entonces la proposición “El agua es H_2O ” es una verdad *metafísicamente necesaria* (porque la proposición “El agua es XYZ” es una verdad metafísicamente imposible).

Ramsey (otra vez)

Como vimos con los ejemplos anteriores, la identificación entre verdades necesarias y tautologías, por una parte, y entre verdades imposibles y contradicciones, por la otra, nos conduce a algunos problemas

²¹ El ejemplo es de Hilary Putnam, “El significado de ‘significado’”, en Hilary Putnam, *Mente, lenguaje y realidad*, 2012, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, trad. de Jorge G. Flematti, pp. 165-241.

²² También es *epistemológicamente posible* que el agua tuviese la composición química XYZ (o cualquier composición química distinta a la que *científicamente* tiene, a saber, dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno). Esto porque, así como existe, de acuerdo con Kripke, una distinción entre *necesidad lógica* y *necesidad metafísica*, también existe una distinción entre *necesidad epistemológica* y *necesidad metafísica*.

²³ Algo es metafísicamente necesario si y solo si, cualquier cosa que fuese el caso (lógico, epistemológico, conceptual), aquello seguiría siendo el caso. Para esta definición de necesidad metafísica, véase Timothy Williamson, *La filosofía de la filosofía*, 2016, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, trad. de Miguel Ángel Fernández, p. 214.

considerables. Pero esto no debe desanimarnos. Si bien ya no podemos considerar “verdad necesaria” y “tautología”, etc., como sinónimos intercambiables, sigue estando a salvo de toda objeción la relación entre *definiendum* y *definiens* para los conceptos de “verdad necesaria” y “verdad imposible”. Si, por ejemplo, “*e*” es el *definiendum* del *definiens* “ $\lim_{n \rightarrow \infty} (1+1/n)^n$ ”,²⁴ entonces análogamente “verdad necesaria” es el *definiendum* (expresión simple) del *definiens* (expresión compleja) “proposición que expresa acuerdo con todas las posibilidades de verdad”. De modo igualmente analógico, podemos definir “verdad imposible” como “proposición que no expresa acuerdo con ninguna posibilidad de verdad”.

Ahora estamos en posición de hacer dos cosas que prometí arriba: primero, adaptar los conceptos de “verdad contingente” y “verdad posible” a la teoría de Ramsey; segundo, ofrecer ejemplos de proposiciones geométricas contingentemente verdaderas, necesariamente verdaderas, etc., a partir de las concepciones ramseyanas sobre las nociones de “verdad contingente”, “verdad necesaria”, etc. (esto último lo complementaré con las concepciones aristotélicas y leibnizianas para las mismas nociones, con el propósito de mostrar su mutua equivalencia).

Si, según la teoría de Ramsey, una verdad necesaria concuerda con todas las posibilidades de verdad, mientras que una verdad imposible no concuerda con ninguna posibilidad de verdad, podemos decir que, según los criterios y la terminología de esta teoría, una verdad *contingente* no concuerda con alguna posibilidad de verdad, mientras que una verdad *posible* concuerda con alguna posibilidad de verdad. Equivalentemente, el contrario de una verdad *contingente* concuerda con alguna posibilidad de verdad, mientras que el contrario de una verdad *posible* no concuerda con alguna posibilidad de verdad.

Consideremos ahora los siguientes cuatro enunciados:

- 1) La suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180° .
- 2) No es el caso que “La suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180° ”.
- 3) $6 + 6 = 12$.
- 4) No es el caso que “ $6 + 6 = 12$ ”.

²⁴ W. V. Quine, “Truth by convention”, en Benacerraf y Putnam, *op. cit.*, pp. 329-354.

El enunciado 1) es verdadero según la geometría euclidiana, pero falso según la geometría no euclidiana (tanto en la geometría lobachevskiana, donde tal suma es menor a 180° , como en la riemanniana, donde es mayor a 180°). Por lo tanto, el enunciado 1) es *contingentemente verdadero* según tres concepciones mutuamente equivalentes: según la aristotélica, donde es falso en algún mundo posible; según la leibniziana, donde es una verdad cuyo contrario es posible,²⁵ y según la ramseyana, donde es una proposición que no concuerda con alguna posibilidad de verdad.

El enunciado 2) es falso según la geometría euclidiana, pero verdadero según las geometrías hiperbólica (lobachevskiana) y elíptica (riemanniana). Por lo tanto, el enunciado 2) es *posiblemente verdadero* según las mismas tres concepciones mutuamente equivalentes: según la aristotélica, donde es verdadero en algún mundo posible; según la leibniziana, donde es una verdad cuyo contrario es contingente, y según la ramseyana, donde es una proposición que concuerda con alguna posibilidad de verdad.

El enunciado 3) es *necesariamente verdadero* porque, según las mismas tres concepciones mutuamente equivalentes, 3) es verdadero en todos los mundos posibles; 3) es una verdad cuyo contrario es imposible; 3) concuerda con todas las posibilidades de verdad.

Por último, el enunciado 4) es *imposiblemente verdadero* porque, según las mismas tres concepciones mutuamente equivalentes, 4) es falso en todos los mundos posibles; 4) es una verdad cuyo contrario es necesario; 4) no concuerda con ninguna posibilidad de verdad.

²⁵ En terminología leibniziana: si algo es tal que su contrario es imposible, entonces se debe a una verdad de razón; si algo es tal que su contrario es posible, entonces se debe a una verdad de hecho.

EL AGUA COMO DERECHO HUMANO

*Terence A. McGoldrick**

RESUMEN: Las guerras de agua en Bolivia en el año 2000 por los contratos de Bechtel para privatizar su suministro en la ciudad de Cochabamba impulsaron a la Conferencia Episcopal Boliviana a responder con dos importantes aplicaciones teológicas del pensamiento social católico a las cuestiones del agua como un derecho humano y a la administración ambiental. El carácter sacramental del agua, así como su importancia para la vida misma, se aplican de manera única en estas declaraciones que sostienen con argumentos teológicos que nunca se puede permitir que el agua sea una mercancía. La nueva constitución de Bolivia y las leyes de la madre tierra buscan aplicar aún más el principio del agua como un derecho humano a los derechos colectivos de los pueblos indígenas del país a poseer sus tierras ancestrales e incluso a otorgar personalidad jurídica a la naturaleza misma. La conexión de sus pueblos indígenas con la madre tierra, Pachamama, en armonía con sus ecosistemas, tiene una dimensión sagrada que está detrás de la nueva constitución de Bolivia, donde estos ideales han sido consagrados y, en última instancia, una visión social en desacuerdo con el neoliberalismo que tiene beneficios y peligros para la Bolivia moderna.



WATER AS A HUMAN RIGHT

ABSTRACT: The Bolivian water wars in 2000 over Bechtel contracts to privatize its water supply in the city of Cochabamba spurred the Episcopal Conference of Bolivia to respond with two important Catholic Social Thought theological applications to the questions of water as a human right and environmental stewardship. The sacramental character of water as well the importance of water for life itself are applied in a unique way in these statements that argues water can never be allowed to be a commodity with theological arguments. Bolivia's new

*Profesor asociado del Departamento de Teología y director asociado del programa de ética en educación empresarial, Providence College, Rhode Island, Estados Unidos.

constitution and mother earth laws seek to further apply the principle of water as a human right to the collective rights the country's indigenous peoples to own their ancestral land and even grant juridical personality to nature itself. The connection of its indigenous people to mother earth, Pachamama, in harmony with its ecosystems, has a sacred dimension that is behind Bolivia's new constitution, where these ideals have been enshrined and ultimately a vision for society at odds with neoliberalism that has both benefits and dangers for modern Bolivia.

PALABRAS CLAVE: Bolivia, ética del desarrollo, indígenas, medio ambiente, privatización, propiedad, religión.

KEY WORDS: Bolivia, development ethics, environment, indigenous, privatization, property, religion.

EL AGUA COMO DERECHO HUMANO*

Introducción

La doctrina social de la Iglesia busca aplicar los principios éticos del evangelio a los problemas de justicia social de los tiempos modernos. Los estudiosos de la doctrina coinciden en que su oficio no debe limitarse a las encíclicas papales, que han sido la fuente principal de su enseñanza durante más de un siglo, porque se trata de una tradición viva compleja que no puede entenderse sin las comunidades que personifican sus principios en su contexto.¹ La organización local creada para esta tarea son las más de cien Conferencias Episcopales, que están representadas tanto a nivel regional como nacional. En el mundo actual, los problemas son complejos, el flujo de información y los acontecimientos está más allá de la capacidad individual de cualquier obispo para responder de una manera significativa. Las conferencias episcopales han organizado personal permanente para abordar una gran cantidad de temas, como la trata de personas, el medio

29

*Traducción de Carlos Gutiérrez Lozano. Publicado originalmente como “A theological argument for water as a human right: The andean pachamama / mother earth encounter with catholic social thought”, *Journal of Catholic Social Thought*, 15/1 (2018), pp. 109-137.

¹Johan Verstraeten, “Catholic social thought and the movements: Towards social discernment and a transformative presence in the world”, *Journal of Catholic Social Thought*, 10/2 (2013), pp. 231-39.

ambiente, la atención médica, el desarrollo, la corrupción, etc. Colaboran en muchos frentes, como el cabildeo, la organización de las bases, la defensa, las pequeñas comunidades eclesiales y la educación para lograr la transformación social hacia una sociedad más justa. A veces nombran comisiones de primera línea y celebran audiencias públicas sobre temas sociales vitales y hacen declaraciones sobre política y ética de los acontecimientos, las leyes o la cultura de sus sociedades. Mi investigación se ha centrado en el trabajo de las conferencias episcopales en todo el mundo durante décadas.²

La declaración de la Conferencia Episcopal Boliviana sobre el agua es única en el mundo. Surgió de las famosas guerras del agua de 2000. Profundamente endeudada, Bolivia fue presionada por el Banco Mundial y el FMI para que privatizara los recursos públicos, incluyendo el agua. La empresa municipal de agua de Cochabamba, Semapa, fue vendida a un conglomerado de empresas propiedad de la multinacional Bechtel, con el fin de capitalizar la modernización de la infraestructura hídrica. Hubo pocas consultas con las partes interesadas antes de que se impusiera un gran aumento de precios, cuando todavía no se había construido nada. Las bien organizadas cooperativas comunitarias de agua, expropiadas por decreto federal, fueron capaces de movilizar rápidamente a una amplia gama de interesados en protestas que paralizaron la ciudad. Al final, con la intervención del obispo Tito Solare del lado de los manifestantes, el gobierno de Lozada canceló los contratos con Bechtel y evitó un baño de sangre.³ Este asunto se considera un nadir del neoliberalismo latinoamericano y fue instrumental, con las mortíferas luchas por la privatización de vastas reservas de gas natural (2003), para el derrocamiento total del orden político boliviano.⁴ Estos hechos

30

²Terence A. McGoldrick, "Episcopal conferences worldwide and catholic social thought, in theory and praxis: An update", *Theological Studies*, 75/2 (2014), pp. 376-403; "Episcopal conferences worldwide on catholic social teaching", *Theological Studies*, 59/1 (1998), pp. 22-50.

³James Shultz y Melissa Draper (comps.), *Dignity and defiance: Stories from Bolivia's challenge to globalization*, 2009, Berkeley, University of California Press.

⁴Benjamin Dangl, *The price of fire: Resource wars and social movements in Bolivia*, 2007, Oakland, AK Press; Anna F. S. Russell, "Incorporating social rights in development: Transnational corporations and the right to water", *International Journal of Law in Context*, 7/1 (2011), pp. 1-30.

fortalecieron el movimiento político de base indígena que llevó al poder al Movimiento por el Socialismo (MAS) de Evo Morales en 2005.⁵

La Bolivia posneoliberal de hoy está intentando un nuevo modelo de gobierno inspirado en la organización social cultural indígena. En virtud de la nueva Constitución, aprobada en 2009, los pueblos indígenas (ayllus) gozan de relativa autonomía en materia de producción de alimentos, tribunales comunitarios, propiedad colectiva de las tierras tribales y derecho a opinar sobre la explotación de los recursos. También se les otorgó una representación especial en el Congreso y educación bilingüe.⁶ Por primera vez tuvieron el poder político y la titularidad de sus tierras en un estatus de naciones autónomas. La cosmovisión indígena de la madre naturaleza es una parte inseparable de esta reorganización. Para ellos, el agua es un regalo sagrado de los dioses Pachamama y Viracocha, por lo que no pertenece al Estado ni se puede vender.⁷ Tal vez más que en otros lugares, la urgencia de un nuevo paradigma de desarrollo se siente profundamente en los Andes. Bolivia se encuentra en primera línea de la agitación social provocada por el cambio climático. Como explican los obispos, sus glaciares se derriten, las cosechas se malogran y miles de bolivianos han muerto debido a los deslizamientos de tierra y las inundaciones causadas por tormentas catastróficas sin precedentes. El nuevo gobierno indígena de Bolivia otorga a la madre naturaleza Pachamama, la única familia divina de todos los seres vivos, derechos como persona jurídica. También estableció un funcionario para la defensa de los derechos de la naturaleza.

La perspectiva teológica andina sobre el tema del agua, tal como la abraza la Iglesia boliviana, motivó la declaración en 2013 de la Organización de las Naciones Unidas, donde se estableció que el acceso al agua limpia es un derecho humano, es un ejemplo importante de la doctrina social de la Iglesia en el contexto de uno de los principales temas sociales de nuestros días. A medida que las poblaciones del mundo en

⁵ Linda C. Farthing y Benjamin H. Kohl, *Evo's Bolivia: Continuity and change*, 2014, Austin, University of Texas Press.

⁶ John Crabtree y Ann Chaplin, *Bolivia: Processes of change*, 2013, Londres, Zed Books.

⁷ Óscar Olivera y Tom Lewis, *¡Cochabamba! Water war in Bolivia*, 2004, Boston, South End Press.

desarrollo emigran a las ciudades, el derecho al agua limpia se ha convertido en una cuestión de justicia social. Las políticas nacionales del agua están asentadas en las constituciones de numerosos países del hemisferio sur.⁸ Como resume Christiana Peppard, “el agua limpia fluye hacia el poder”.⁹ Los pobres son las primeras víctimas de la creciente escasez de agua limpia en el mundo y todos los sectores de la sociedad son responsables del uso prudente y sostenible de este recurso vital. En 2016, la sequía acentuó el problema del agua en Cochabamba, donde los derechos al agua siguen siendo un asunto de justicia social en tensión con las fuerzas del desarrollo, la propiedad de la tierra y la identidad.

Durante los últimos veinte años, estas condiciones sociales clamorosas y a veces violentas impulsaron a la Conferencia Episcopal Boliviana a responder con tres importantes aplicaciones de la doctrina social de la Iglesia a las cuestiones apremiantes del uso y cuidado de la Tierra,¹⁰ el agua como un derecho humano¹¹ y una tercera, una década después, para criticar el modelo destructivo de desarrollo.¹² En el espíritu de la Pachamama andina, se aboga por una “nueva comunión entre personas y con todos los seres de la creación como colaboradores en esta obra de Dios”.¹³ Reconociendo que los derechos sobre la tierra, el agua y la ética del desarrollo están interrelacionados, en este breve documento me centraré en la perspectiva ético-teológica sobre el uso ético y el valor teológico del agua desde el punto de vista de la Iglesia boliviana.

32

⁸ B. M. Meier *et al.*, “Implementing an evolving human right through water and sanitation policy”, *Water Policy*, 15 (2013), pp. 116-133.

⁹ Christiana Z. Peppard, *Just water: Theology, ethics and the global water crisis*, 2014, Maryknoll, Orbis Books, p.184.

¹⁰ Conferencia Episcopal de Bolivia, “Tierra madre fecunda para todos”, febrero de 2000, en <http://www.iglesia.org.bo/media/com_igleobras/documentos/2000.02.14_cpas_cartapastoraltierramadrefecunda.pdf>, consultada el 20 de enero de 2017.

¹¹ Conferencia Episcopal de Bolivia, “Agua, fuente de la vida y don para todos”, enero de 2003, en <http://www.iglesia.org.bo/media/com_igleobras/documentos/2003.01.12_cpas_cartapastoralaguafuentedevida.pdf>, consultada el 20 de enero de 2017.

¹² Conferencia Episcopal de Bolivia, “El universo, don de Dios para la vida”, febrero de 2012, en <http://www.iglesia.org.bo/media/com_igleobras/documentos/2012.03.22_cpas_CartaPastoralEluniversodondeDiosparalavida.pdf>, consultado el 20 de enero de 2017.

¹³ *Ibid.*, núm. 13.

Agua, fuente de vida. Un análisis según la doctrina social de la Iglesia

En 2003, la Conferencia Episcopal Boliviana publicó una carta pastoral de 31 páginas titulada “Agua, fuente de la vida y don para todos”. Fue el resultado del diálogo con varios sectores de la sociedad boliviana después de la guerra del agua de 2000. La carta de los obispos comienza evocando la necesidad urgente, como se ve en el sufrimiento de los pobres, de reconsiderar a la luz del evangelio el “uso, mantenimiento y destino universal para todos sin distinción” de los dones primordiales de la tierra y del agua.¹⁴ La carta comienza con una explicación detallada de las graves preocupaciones que suscita la situación del agua en Bolivia. El modelo de libre mercado y la competencia han llevado a la sobreexplotación y contaminación del precioso suministro de agua. Se citan numerosos estudios y estadísticas para describir las consecuencias sociales de que menos de la mitad de los bolivianos tengan acceso al agua potable, a lo que se atribuye aproximadamente el 80% de las enfermedades que sufre la población cada año. También se acusa a las industrias extractivas mal manejadas, que consumen millones de toneladas métricas de agua, la contaminan y causan grandes daños ecológicos. El documento da testimonio de un gran dolor que se escucha en el grito de los pobres y en el grito de la Tierra. “Este es un nuevo pecado que viene por el mal uso del agua, que necesita ser ‘redimido’.”¹⁵ Los autores lamentan que la raíz del problema esté en que no existe un plan nacional para el acceso sostenible y equitativo al agua. De ahí que esta carta pretenda abordar un “déficit de conciencia social y sentido ético y un desconocimiento de cómo debiera ser un manejo eficaz”.¹⁶

En “Agua, fuente de la vida y don para todos” se reconoce en primer lugar el carácter sagrado del agua como “un ser vivo” en las creencias de los pueblos indígenas andinos:

También nuestros pueblos originarios, tanto del oriente como del occidente, acuden a los mitos para explicar sus historias. En esta sabiduría el agua

¹⁴ “Agua, fuente de la vida y don para todos”, núm. 1.

¹⁵ *Ibid.*, núm. 69.

¹⁶ *Ibid.*, núm. 40.

tiene un papel importante para poder comprender sus orígenes, su organización, su religión, sus ritos y su cotidianidad. Los sabios enseñan y están convencidos de que el agua es el manantial de la vida, donado gratuitamente por Dios. Manco Cápac y Mama Ocllo brotaron del Lago Titicaca; el agua, “sangre de la Madre Tierra”, es la fuente que da y genera vida. Recogiendo los elementos de tal sabiduría, se llega a una conclusión importante: el Agua es, para ellos, como un “ser viviente”, con el que pueden hablar y compartir como con los demás seres vivos y humanos.¹⁷

La Conferencia Episcopal Boliviana señala la naturaleza sagrada del agua tanto en las tradiciones indígenas andinas como en las cristianas, para argumentar que el agua es necesaria para la vida y, por lo tanto, para la realización de todos los demás derechos humanos. No es solo un bien económico, sino también un bien social y cultural.¹⁸ Los obispos bolivianos observan que tanto Jesús como el agua dan vida, limpian e impregnan la creación. Señalan que al elegir el símbolo del agua y llamarse a sí mismo “la fuente de la vida”, Jesús expresa los “profundos anhelos por una vida humana digna y subraya la necesidad de cuidar el don del agua para todos”.¹⁹ Las heridas del pecado tanto en la naturaleza como en la sociedad humana solo pueden ser sanadas por Cristo, que exige como imperativo moral del juicio final, que sus seguidores den de beber a los sedientos (Mt 10, 22). Esta bebida dada a los sedientos de amor debe ser agua limpia. Es un mandamiento de Cristo cuidar el agua tanto como a aquellos cuya vida depende de esa agua. El agua simboliza la acción del Espíritu Santo, la fuente de vida nueva que renueva la faz de la Tierra. En la siguiente parte de su carta pastoral, la Conferencia Episcopal Boliviana continúa trazando el carácter sagrado del agua como fuente de vida en la creación, simbolizado en la historia del Éxodo, en que la gente comparte solidariamente el agua en su viaje a través del desierto. Destacan el símbolo del agua de la nueva alianza para Ezequiel (47, 1-12), cuando el agua fluye desde el Templo como una bendición para que todos puedan florecer. En el plan divino tal como se revela en las Escrituras, los “abundantes manantiales de agua [son]

¹⁷ *Ibid.*, núm. 8.

¹⁸ *Ibid.*, núms. 16-17.

¹⁹ *Ibid.*, núm. 61.

signo de comunión plena con Dios, con los demás, con la naturaleza redimida y con la creación transformada”.²⁰ La declaración afirma que esto significa que nadie puede apropiarse moralmente del agua o convertirla en una mercancía, porque Dios quiere que todos puedan beneficiarse de ella.²¹ El agua, en otras palabras, es el ejemplo por excelencia del destino universal de la creación, porque toda la biosfera depende de ella. Es un bien común que pertenece a todos los seres vivos. Los obispos continúan diciendo que toda la creación subsiste en Cristo, que une a todos en amor y en armonía con la creación.²² Apoyan estos argumentos con textos de los padres de la Iglesia, de Juan Pablo II y de la Conferencia Episcopal Latinoamericana. De esta manera identifican a la Pachamama con Jesús, lo cual explicaré a continuación.

En cuanto sagrada y necesaria para la vida, la Conferencia Episcopal Boliviana desarrolla el argumento moral y teológico en contra de convertir el agua en una mercancía (como más tarde se inscribirá en la Constitución de Bolivia). Tiene un valor sagrado que no puede reducirse moralmente a la propiedad exclusiva de nadie ni de ningún grupo mediante la privatización. Como la salvación, el agua es el regalo de Dios para todos. Como todo regalo, el agua incluye tanto derechos como responsabilidades, debe ser disfrutada por todos, nadie puede apropiársela. Excluir a alguien porque no puede pagar el agua viola el derecho humano al agua y a la vida. El punto central del mensaje de los obispos es la necesidad de crear “lazos de solidaridad” para que este recurso vital sea para todos en todas las futuras estrategias de desarrollo.²³ Estos derechos y deberes del agua son esencialmente comunitarios, para ser compartidos por todos en solidaridad como una gran familia, de acuerdo con sus necesidades y habilidades.²⁴ Al mismo tiempo, la declaración de la Conferencia Episcopal Boliviana reconoce la necesidad de inversión de capital para proporcionar agua limpia a todos y no prohíbe categóricamente la inversión privada cuando sea necesaria.²⁵ Establece

²⁰ *Ibid.*, núm. 64.

²¹ *Ibid.*, núm. 67.

²² *Ibid.*, núm. 70.

²³ *Ibid.*, núm. 79.

²⁴ *Ibid.*, núm. 82.

²⁵ *Ibid.*, núm. 99.

un límite del 3% de margen de ganancia en cualquier contrato futuro (el contrato de Bechtel era del 17%). La Conferencia resume las lecciones aprendidas de las guerras del agua de Cochabamba y hace un llamado a la transparencia, a un ministerio federal del agua y a una amplia participación de las partes interesadas en todas las decisiones sobre el agua. La mejor garantía de una gestión justa y equitativa del agua en armonía con la naturaleza es la participación consciente, organizada y activa de una amplia gama de actores.²⁶

Los obispos bolivianos están de acuerdo en que debería haber una responsabilidad compartida en el pago del agua potable,²⁷ pero se declaran en contra de un modelo neoliberal que permite que solo aquellos que pueden pagar obtengan el agua que necesitan y advierten que la privatización del agua terminará por concentrarla en las manos de los ricos.²⁸ Al hacer esto —argumentan—, se está poniendo a los inversionistas por encima de la obligación del Estado de velar por el bien común y se dejan pocos obstáculos a la sobreexplotación y al daño al medio ambiente. Reconocen que pagar por el agua limpia es la responsabilidad que acompaña al derecho al agua, pero que los costos deben ser escalonados de acuerdo con los medios que cada uno tiene para pagar. Pagar por el agua ayuda a educar al público sobre la necesidad de cuidar un suministro frágil y limitado, y así es menos probable que se desperdicie.²⁹ Los autores de la carta convocan a una “conversión ecológica” para manejar este precioso recurso y se oponen a toda la resistencia internacional patrocinada por los Estados Unidos a los límites a la comercialización del agua, mediante tratados de libre comercio que invaliden los derechos nacionales que impiden la mercantilización del agua.³⁰ Creen que los problemas de contaminación se deben tanto a las fallas en la aplicación de la ley por parte de los gobiernos como al hecho de que los indígenas no tienen cauces políticos para participar como parte interesada en el uso minero e industrial de sus aguas o tierras. Según los obispos,

²⁶ *Ibid.*, núm. 83.

²⁷ *Ibid.*, núm. 100.

²⁸ *Ibid.*, núm. 24.

²⁹ *Ibid.*, núm. 100.

³⁰ *Ibid.*, núms. 26.29.

la raíz del conflicto en las guerras del agua de Cochabamba es que en ese momento no existía ninguna legislación ni había una política nacional coherente sobre inversión extranjera en Bolivia. Lamentan que todavía haya poca conciencia social o ética sobre el impacto continuo del desarrollo en el suministro de agua del país.

Además, como la Conferencia Episcopal Boliviana considera que estas cuestiones éticas relacionadas con el agua son un problema internacional, hace un llamamiento para que se llegue a un acuerdo internacional: una “Declaración universal del agua como patrimonio de la humanidad”.³¹ Los obispos terminan su declaración subrayando que la solución a este grave problema para la vida humana y el planeta debe “pasar por el encuentro con el mensaje y la persona de Jesucristo”.³² Afirman que la conversión del corazón es, en última instancia, el meollo de todo nuevo paradigma económico que cuide, use y comparta el agua en justicia.

La Ley de los Derechos de la Madre Tierra de 2010 protege como personas jurídicas a la Tierra y a todos los sistemas vivos, incluyendo a sus pueblos indígenas. El legislador no aceptó el argumento de la Iglesia de que solo las personas tienen derechos, sino que amplía una declaración de los derechos de la naturaleza similar aprobada en Ecuador en 2007. La ley extiende la idea de la naturaleza, o Pachamama, a los grupos sociales de las comunidades humanas, así como a todos los sistemas vivos. Concede a la naturaleza el derecho a “la preservación de la funcionalidad del ciclo del agua, su existencia en la cantidad y calidad necesarias para el sostenimiento de los sistemas de vida, y su protección frente a la contaminación para la reproducción de la vida de la Madre Tierra y todos sus componentes”. Hoy Bolivia intenta redefinir los derechos de propiedad para respetar las reivindicaciones de sus poblaciones indígenas con derechos colectivos no solo al agua, sino también a la tierra. Este ideal encuentra apoyo en la doctrina social de la Iglesia, como explicaré más adelante.

Diez años después de su declaración sobre el agua, la Conferencia Episcopal Boliviana volvió a la “crisis ecológica” del país y publicó

³¹ *Ibid.*, núm. 83.

³² *Ibid.*, núm. 111.

“El universo, don de Dios para la vida” (2012), una carta pastoral sobre el medio ambiente y el desarrollo. Esa carta apoya el mandato de las leyes de la Madre Tierra de 2010. Afirma que el valor de la vida humana mejoraría si hubiera más respeto por la vida. Señala la alarmante destrucción de la naturaleza en toda Bolivia, de la que culpa a una cultura de la muerte, a hombres que quieren “ser como Dios”.³³ Los obispos ven la responsabilidad moral de la humanidad desde el Génesis de cuidar la tierra y los seres vivos, ambos dados al hombre en la creación para ser compartidos y cuidados como custodios de las generaciones futuras. Señalan que Cochabamba todavía no tiene agua para la mitad de su población, a pesar de las guerras del agua.³⁴ Informan que el 75% de los gases de efecto invernadero provienen del 20% de la población mundial.³⁵ Después de elaborar muchos de los temas y argumentos teológicos de su anterior carta sobre el agua, explican los principios permanentes de la doctrina social de la Iglesia: la solidaridad, la dignidad, el desarrollo integral, el valor del trabajo y el bien común.

Enseguida, la declaración se refiere a la situación actual de Bolivia. Los obispos exigen un sincero cambio radical y el abandono del modelo de desarrollo centrado en la lógica del mercado y el consumismo. Protestan contra las compañías extranjeras que patentan plantas bolivianas y contra el uso generalizado de organismos genéticamente modificados. La Conferencia Episcopal Boliviana compromete a la Iglesia a estar a la vanguardia del cuidado ambiental mediante comisiones diocesanas, una campaña nacional de educación para elevar la conciencia y el compromiso de cada agente pastoral de la Iglesia local con el activismo, la defensa y la responsabilidad ambiental.³⁶ Piden a las parroquias que se asocien con grupos de activistas sociales y que todos respeten la naturaleza como el precioso regalo de Dios a la humanidad al consumir menos energía, papel, etc. También reconocen la ayuda de dos diócesis alemanas a su campaña ecológica, que propone la plantación de árboles, una semana anual de conservación, reciclaje y la asociación con otras orga-

³³ “El universo, don de Dios para la vida”, núm. 48.

³⁴ *Ibid.*, núm. 19.

³⁵ *Ibid.*, núm. 31.

³⁶ *Ibid.*, núms. 91-92.

nizaciones no gubernamentales o grupos sociales, entre otras cosas. Terminan la carta pidiendo una “alianza por la creación” que llegue a los socios internacionales y nacionales para el bien de la Tierra y una invitación a rezar el “Cántico de la creación” de Francisco de Asís.

La visión común de la Conferencia Episcopal Boliviana de la justicia a la luz del carácter sagrado de la tierra, el agua y toda la naturaleza que acabamos de resumir en estas dos cartas pastorales surge de la cosmovisión de los pueblos indígenas, que es compatible con la teología cristiana, como ahora esbozaré.

Una teología andina de la tierra, el agua y la liberación

Para los pueblos indígenas andinos, la Pachamama es la Madre Naturaleza, la fuerza vital profundamente espiritual, localizada y holística a la que ahora se le han otorgado derechos jurídicos para protegerla de la explotación y del daño continuo de sus sistemas vivos. Pero también es una protección del patrimonio, la identidad y la comunidad del sentido indígena de la vida. La Conferencia Episcopal Boliviana reconoce las espiritualidades indígenas que encuentran a Dios en la naturaleza. Señala luego, en “El universo, don de Dios para la vida”, que la Pachamama es “madre generosa y sustento de la vida, expresa la idea de cuidar y criar todo el universo, espacio y tiempo (pacha), donde todo está relacionado”.³⁷ Los obispos advierten, sin embargo, que mientras la Iglesia “aprecia todo lo bueno y verdadero”³⁸ de la cosmovisión indígena, la teología cristiana rechazaría toda idea panteísta de la naturaleza. La creación es un don de Dios a la humanidad. Además, el cristianismo no considera a la naturaleza como una persona, la Conferencia niega que realmente se puedan conceder “derechos a la naturaleza”, ya que solo las personas tienen derechos, y una visión demasiado sagrada de la naturaleza haría que su uso fuera tabú.³⁹ La cosmovisión andina tiene valor porque permite vivir en armonía con el mundo creado, el bien común,

³⁷ *Ibid.*, núm. 37.

³⁸ *Ibid.*, núm. 39.

³⁹ *Ibid.*, núm. 38.

la causa de los pobres y la buena administración de los bienes de la Tierra para nuestra generación y las venideras, lo que llaman “vivir bien”.⁴⁰ Apuntan a un paralelo con la Pachamama en la visión teológica de un Dios Trinitario que da a toda la creación su existencia, que también se encuentra en Francisco de Asís, Ignacio de Loyola y Duns Escoto.⁴¹ El documento *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II reconoce una auténtica experiencia de lo divino en las antiguas espiritualidades de los pueblos indígenas. Ese mismo Espíritu ha entrado en la historia en la persona de Jesús para revelar el amor divino y el propósito para todos.⁴² En este tenor, los obispos bolivianos ponen a Jesús en el contexto del sentido indígena de la naturaleza sagrada de la Pachamama cuando dicen, citando a san Pablo:

Sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto, anhelando ser liberada de la servidumbre de la corrupción para “participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios” [Rm 8,22.21]. Para poder cumplir este anhelo debemos prestar oídos al Espíritu Santo, siguiendo fielmente a Cristo en obediencia a Dios Padre que nos llama a estar con Él disfrutando de los bienes de la creación transformada. Esto se traduce en lo que podríamos llamar la dimensión “creacional” de la espiritualidad cristiana: “En Él fueron creadas todas las cosas, las del cielo y las de la tierra [...] Él es antes de todo y todo subsiste en Él [...] Cristo es todo en todas las cosas” [Col 1,16.17; 3,11] Al estilo de Jesús de Nazaret, que nos enseña a ver el amor del Padre en la creación [Lc 12, 22-31], mostremos nuestro respeto y armonía con la obra de la creación, considerándola como medio para el encuentro diario con Dios y su Hijo Jesucristo, con la naturaleza y con los demás.⁴³

Wati Longchar explica que para los pueblos indígenas, hay dos ejes de la teología de la liberación. La primera es una solidaridad colectiva de resistencia, en solidaridad con la cruz como única arma de un

⁴⁰ *Ibid.*, núms. 37-39.

⁴¹ *Ibid.*, núms. 73-75. [*N. del T.*: los números referidos hablan de Francisco de Asís y Juan de la Cruz, pero no mencionan a Ignacio de Loyola ni a Duns Scoto.]

⁴² Simón Pedro Arnold, *¿Cómo hacer teología desde los Andes? Un recorrido dialogado de diferentes campos de la teología en perspectiva de teología andina*, 2006, La Paz, Bolivia, Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología, p. 201.

⁴³ “Agua fuente de la vida y don para todos”, núm. 70.

pueblo oprimido para desafiar al sistema. Es trinitario en el sentido de que la comunidad está unida en una celebración de la vida y de la entrega que comparte esa vida, “cada uno manteniendo su identidad, pero compartiendo la comunidad” y unidos por el amor mutuo. El otro eje particular del pueblo indígena de Dios es la relación espiritual entre la Tierra y el pueblo y su cosmovisión de la creación. Para los indígenas, “la justicia política, económica y social solo se puede sostener en relación con la Tierra”. La Tierra pertenece a todos y al Creador, que habita en la Tierra y en el pueblo, dando vida a los cultivos e identidad a su pueblo. El tiempo y la historia están “inseparablemente ligados y arraigados en el suelo”. La Tierra representa una identidad espiritual compleja con un significado teológico profundo, lo que significa que la liberación sin afirmar la bondad de la Tierra en una totalidad de la naturaleza no es liberación. No se trata solo de cambiar las estructuras sociales, sino de sanar la relación entre el hombre y la naturaleza, liberando a los indígenas de la servidumbre por deudas en sus propios campos, en lugar de darse vida mutuamente.⁴⁴

Un cristianismo imbuido de esta cosmovisión de la Pachamama comparte muchos elementos de la declaración ambiental de la doctrina social de la Iglesia del papa Francisco, *Laudato Si*, que desarrolla la ética cristiana de la naturaleza en el mundo de hoy. Ambos conciben la Tierra, el agua, toda la naturaleza y la comunidad humana como sagrados y esencialmente interrelacionados.⁴⁵ La teología andina de la liberación es una teología que busca, más que la buena administración, encontrar la paz de Cristo en una armonía entre nuestra sociedad, nuestro modelo de progreso y toda la naturaleza.⁴⁶ La Conferencia Episcopal Boliviana lo subraya cuando afirma que “una dimensión inherente al don de la

⁴⁴ Wati Longchar, “Liberation theology and indigenous people”, en Thia Cooper (comp.), *The reemergence of liberation theologies. Models for the twenty-first century*, 2013, Basingstoke, Palgrave MacMillan, pp.111-121. Véase también Phillip Sheldrake, *Spaces for the sacred: Place, memory and identity*, 2001, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

⁴⁵ Papa Francisco, *Carta encíclica Laudato Si' sobre el cuidado de la casa común*, en <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>.

⁴⁶ Kathleen J. Martin (comp.), *Indigenous symbols and practices in the catholic church: Visual culture missionization and appropriation*, 2010, Aldershot, Ashgate Publishing Group.

Tierra es la fraternidad. La Tierra no se recibe para poseerla individualmente, sino para compartirla en solidaridad con los hermanos”.⁴⁷ La propiedad colectiva de las tierras indígenas es una de las reformas de la nueva Constitución de Bolivia, que cuenta con el apoyo moral de la doctrina social de la Iglesia. Esto no significa que se derogue el principio cardinal de la propiedad privada, sino que existe una base igualmente válida para la libre elección de un pueblo indígena de poseer colectivamente las tierras con las que se identifica como su patrimonio, espiritualmente y como fuente de vida. El destino universal de la creación implica la responsabilidad universal de todos de “guardar y cuidar lo que se nos ha dado”.⁴⁸ Los obispos piden leyes que regulen el mercado para que sirva a la humanidad y no le permita determinar la distribución de las necesidades de la vida, como el agua, el aire, la tierra, los alimentos, la energía, etc. Llaman “un grave error” a modificar genéticamente los alimentos y a usarlos para producir energía, y culpan a los países industrializados del cambio climático. Condenan la idea de que los bienes de la creación pertenecen solo a quienes tienen la pericia técnica y los recursos económicos para comercializarlos.⁴⁹ La declaración termina con posiciones en contra de la energía nuclear, y pide leyes para detener la deforestación y la explotación de las reservas nacionales. En solidaridad, señalan numerosos pasos prácticos que la Iglesia se compromete a dar por la causa del medio ambiente, y para recalcar la responsabilidad y la solidaridad consideran la mejor respuesta convocar una “alianza por la creación”, un compromiso entre Dios y nosotros, los seres humanos, para salvaguardar la creación.⁵⁰

42

Conclusión

Los bolivianos dicen que son un hombre pobre sentado en un trono de oro. Los vastos recursos minerales y naturales del país abarcan un área

⁴⁷ “El universo, don de Dios para la vida”, núm. 50.

⁴⁸ *Ibid.*, núm. 79.

⁴⁹ *Ibid.*, núm. 88.

⁵⁰ *Ibid.*, núm. 114.

mayor que Texas y California juntos, con una población de solo 12 millones de personas. La cultura indígena de la Pachamama ofrece a la doctrina social de la Iglesia una nueva expresión no solo de la sagrada interdependencia de toda vida, sino también del significado de la solidaridad con la naturaleza y entre sí. Una “solidaridad de la Pachamama”, nacida de una profunda conexión tribal y de una visión de la naturaleza como un todo sagrado en el que está contenida la propia comunidad humana, hace imposible abstraer e instrumentalizar el agua o la naturaleza como una mercancía. La sangre es más espesa que el agua. Los consiguientes derechos y responsabilidades no excluyen a las personas de la gestión de los recursos comunes mediante instrumentos financieros, pero nunca se separan de la única comunidad de naturaleza sagrada, vida y bien común. De esta manera se alimenta la solidaridad y la comunidad, porque todos son responsables de todos y participan en los bienes comunes de la naturaleza y de la comunidad en armonía. La solidaridad de la Pachamama añade una perspectiva sagrada a la comunión e interdependencia entre la naturaleza y los demás. Es un marcado contraste con el consumismo que identifica a la cultura individualista occidental moderna a costa de la alienación de la naturaleza y de los demás. La religión cristiana ofrece una ética compatible con la cosmovisión andina y ofrece las bases para una ética para el agua y el desarrollo en el mundo globalizado de hoy. Cristo, el sanador, reúne a toda la humanidad en una sola comunidad, y esto incluye a la Pachamama, donde, como dice “Agua, fuente de vida y don para todos”: “Al estilo de Jesús de Nazaret, que nos enseña a ver el amor del Padre en la creación, mostremos nuestro respeto y armonía con la obra de la creación, considerándola como medio para el encuentro diario con Dios y su Hijo Jesucristo, con la naturaleza y con los demás”.⁵¹

La nueva Constitución de Bolivia comparte la visión de la Iglesia de la justicia social basada fundamentalmente en el ideal de la doctrina social del desarrollo integral mediante la participación en la vida económica, política, social e incluso espiritual de su sociedad. Muchas de sus posiciones aparecieron como parte de un debate nacional años

⁵¹ *Agua, fuente de vida y don para todos*, núm. 70.

antes de que se redactara la nueva Constitución. La Iglesia católica ya no tiene el monopolio en Bolivia, pero como parte de la estructura de la sociedad, tiene un papel importante que desempeñar en un asunto nacional tan vital. En la actualidad, se pone a prueba en el país el reparto de tierras en cooperativas agrícolas, mineras y madereras, así como la propiedad compartida de las tierras indígenas tradicionales, como un modelo de subsidiariedad y solidaridad que habla de la conexión sagrada de los indígenas con la Tierra, el agua y todos los seres vivos. La nueva Constitución de Bolivia entrega más que nunca la propiedad de las tierras nativas a los pueblos indígenas. La concesión de derechos a la Madre Tierra como persona y una mayor administración de las tierras nativas por parte de las bases expresa una cosmovisión indígena tradicional que es compatible con la visión teológica de la naturaleza y los derechos humanos de la doctrina social de la Iglesia. De hecho, proporciona una lección sobre el manejo tradicional de la doctrina, con una conexión más profunda y sagrada entre la Tierra y la comunidad humana, que no se deja llevar fácilmente a la dominación y a la destrucción insensata.

44 | La pregunta más importante para Bolivia es si esos nuevos recursos pueden ser manejados responsablemente por una población que acaso está bien organizada para protestar y hacer política, pero que carece de la educación técnica y el capital para exportar y aprovechar la riqueza de recursos de la nación. La capital La Paz optó por privatizar el agua municipal y hoy el 95% de sus habitantes tiene agua. Una de las lecciones más importantes de las guerras del agua fue la importancia de conseguir la participación de las partes interesadas en un tema tan vital como el agua. Además, se han aplicado modelos de privatización más matizados en otras regiones, donde el agua es propiedad de la gente y la infraestructura de los inversionistas, con un compromiso significativo de las partes interesadas y marcos de remedios.⁵² Los llamados internacionales de los obispos de Bolivia reflejan que sus ciudadanos saben que no pueden lograr solos el desarrollo según estos ideales de vivir bien ni

⁵²Anna F. S. Russell, "Incorporating social rights in development: Transnational corporations and the right to water", *International Journal of Law in Context*, 7/1 (2011), pp. 1-30.

pueden proteger la naturaleza sin la cooperación internacional. Gran parte de las tierras más valiosas de Bolivia todavía pertenecen a las pocas clases altas y solo las tierras remotas, de menor valor económico, se han convertido en colectivas. La solidaridad de la Pachamama ofrece una versión popular del desarrollo, pero ninguna nación puede modernizarse sin participar en el mercado global. El gobierno del MAS ha ganado popularidad y la economía ha crecido de manera constante 5% o 6%, pero el tiempo dirá si las organizaciones indígenas que comienzan a sumarse a la vida económica y comunitaria en armonía con la naturaleza prevalecerán o si, en última instancia, pueden contribuir para que Bolivia deje de ser el país más pobre de Sudamérica. Que las leyes de la Madre Tierra ahuyenten la inversión extranjera, que Bolivia necesita para el desarrollo, dependerá de cómo se apliquen. La prolongada controversia sobre la autopista del Tipnis, que atraviesa tierras nativas, es un ejemplo de tales conflictos.⁵³ También queda por ver si poner tanto poder de decisión en manos de los grupos locales sobre cómo se utiliza la tierra traerá los beneficios previstos. Un nuevo modelo de desarrollo en armonía con la naturaleza, en cualquier caso, solo puede ser una mejora. La responsabilidad ética con respecto al agua es un derecho humano que depende no solo de las comunidades nativas, los gobiernos y la cooperación internacional, sino también de los inversores y las empresas transnacionales. Si el agua es un bien social de todos, tanto como un bien material y una oportunidad de negocio, todos comparten una responsabilidad en su uso ético. El agua, como todos sabemos, es más importante que el dinero, porque de ella dependen toda la vida y la dignidad humana.

⁵³ Eugene Toland, “Bolivia: An update on TIPNIS”, en <<http://maryknollogc.org/article/bolivia-update-tipnis>>, consultado el 30 de enero de 2017.

INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO DE EDMUND HUSSERL

*María Dolores Illescas Nájera**

RESUMEN: El presente trabajo pasa revista, si bien de una manera meramente introductoria, a algunos de los temas y problemas cardinales del proyecto filosófico de Edmund Husserl. Desde la teoría del significado presentada en *Investigaciones lógicas* hasta *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, y las cuestiones de la clave metódica de la reducción, la constitución del tiempo propio de la vida de conciencia o la constitución del sentido “otro yo” (como yo pero que no soy yo).



AN INTRODUCTION TO EDMUND HUSSERLS THOUGHT

ABSTRACT: The present article reviews, although in a merely introductory way, some of the issues and cardinal problems in the philosophical project of Edmund Husserl. From the theory of meaning presented in the *Logical investigations*, to *The crisis of the European sciences and the transcendental phenomenology*, going through issues such as the key methodical of the reduction, the constitution of the own time of the life of conscience or the complex and the sense “another me” (like me but that is not me).

PALABRAS CLAVE: fenomenología, historicidad de la conciencia, intencionalidad.

KEY WORDS: historicity of consciousness, intentionality, phenomenology.

RECEPCIÓN: 7 de enero de 2019.

APROBACIÓN: 11 de marzo de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0130.000295792

*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO DE EDMUND HUSSERL

Biografía

El fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, nació en una familia de origen judío el 8 de abril de 1859 en Prossnitz, Moravia, región que por aquel entonces formaba parte del Imperio Austriaco. Estudió matemáticas, física y filosofía en las universidades de Leipzig y Berlín, y se graduó en Viena, donde en 1884 tuvo oportunidad de asistir a las lecciones de uno de sus principales maestros: Franz Brentano.

En 1886 estudió psicología en la Universidad de Halle, donde elaboró su tesis de habilitación sobre el concepto de número. Ahí mismo escribió sus primeros libros: *Filosofía de la aritmética*, publicado en 1891, y los dos volúmenes de *Investigaciones lógicas* (1900 y 1901). En 1901 se trasladó a Gotinga, donde enseñó 16 años y fundó un círculo de discípulos cercanos que luego se dispersó a causa de la Primera Guerra Mundial. De este fructífero periodo de Gotinga datan *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (cuyo primer volumen apareció en 1913), la segunda edición de *Investigaciones lógicas*, como también una serie de cursos que habrían de revelarse, años más tarde, de importancia decisiva en el desarrollo de su pensamiento.

En 1916 Husserl aceptó el cargo de profesor en Friburgo de Brisgovia, puesto del que se retiró en 1928. En esta época, el filósofo continuó sus

investigaciones, incluso después de haberse retirado de la cátedra. De 1929 data la publicación de *Lógica formal y lógica trascendental* y pronunció también entonces las llamadas Conferencias de París, que formaron la base de las *Meditaciones cartesianas*.

En sus últimos años, el filósofo sufrió las políticas del nacionalsocialismo persecutorias de los judíos.

Murió de pleuresía en 1938. Dejó un importante volumen de manuscritos que, por hallarse en riesgo de ser destruidos en la Alemania nazi, el sacerdote franciscano H. Leo van Breda llevó a Lovaina, junto con la viuda y la biblioteca del filósofo. Los Archivos Husserl se fundaron en 1939, y, como fruto de una cuidadosa labor editorial (que inició en el año de 1950 y continúa hasta la fecha), se han ido publicando las obras completas del filósofo (*Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke*), que alcanza ya cerca de 40 volúmenes, más dos colecciones complementarias de correspondencia, notas de conferencias y lecciones, etc., todo lo cual constituye un material de consulta indispensable para comprender el proyecto filosófico de Husserl.

La teoría del significado en las *Investigaciones lógicas*

50

En su lucha contra el psicologismo,¹ Husserl contribuyó de manera muy significativa a combatir el positivismo que tan fuerte presencia tuvo en el pensamiento del último tercio del siglo XIX y principios del XX. En ese entorno, el filósofo señaló como una importante exigencia teórica el reconocimiento de que los significados de un discurso (y en especial del discurso lógico), debían mantener su identidad en medio de los cambiantes contextos en los cuales pueden ser expresados o pensados, pues de otro modo ninguna tesis —y, desde luego, tampoco las que aventura el propio psicologista— podría ser aceptada ni rechazada al cambiar de sentido cada vez que fuera formulada. Pero el mismo —o diferente— sujeto siempre puede retornar al mismo significado

¹ En términos muy generales, se entiende por “psicologismo” aquella postura que, sin tener en cuenta la existencia de principios de validez universal, pretende fundamentar la lógica en puros hechos psíquicos, con lo cual acaba reduciéndola a una mera forma de la psicología.

en distintos actos expresivos o de pensamiento, pues de otro modo no podría haber comunicación ni proseguirse un mismo hilo de pensamiento en diferentes momentos. Por lo tanto, resultaba imperativo practicar un cuidadoso deslinde entre lo *real* (es decir, lo concreto empírico, lo individual) y lo *ideal* (lo universal) que tomara en cuenta, por un lado, dicha identidad, repetibilidad y —en este sentido— objetividad de los significados, pero evitara, por otra parte, considerarlos como entidades separadas, con lo cual se perdería su vinculación con los actos concretos de significar, actos que son operados por sujetos también concretos.²

Lo que Husserl puso de manifiesto de tal modo fue, ante todo, que la validez de los juicios lógicos no puede ser justificada por la mera referencia a ningún hecho, ni siquiera de orden psíquico, como tampoco puede explicarse así satisfactoriamente la naturaleza del conocimiento. Y lo que ocurre con el psicologismo es que confunde el “contenido del juicio” con el acto concreto de juzgar. Pero dichos “contenidos” (tomemos como ejemplo el teorema de Pitágoras o cualquier ley o principio lógico), no existen ni en el tiempo ni en el espacio, su existencia, explica Husserl, es “ideal” y, por lo tanto, se mantienen como idénticos en los múltiples actos concretos de juicio en los cuales aparecen. Cabe señalar ahora que el “contenido” de un juicio vendría a ser equivalente a su sentido y, por consiguiente, que la validez de este permanece independiente del hecho de ser expresado, pensado o traído a la conciencia. El significado, entonces, no puede reducirse ni a un mero producto del sujeto, ni a una mera convención.³

Ahora bien, el “contenido del juicio” también ha de distinguirse del objeto acerca del cual uno juzga. Por eso, si dicho “contenido” es idéntico con su significado, este último no puede tomarse sin más como su

² Para un desarrollo más amplio y detallado, remito al capítulo I de mi obra *La vida en la forma del tiempo. Un estudio sobre la fenomenología del tiempo en la obra de Edmund Husserl*, 2012, Morelia, Red Utopía / Jitanjáfora Morelia, en particular las pp. 27-49.

³ Por el momento, tomamos como equivalentes, de la manera más general, los términos de “sentido” (*Sinn*) y “significado” (*Bedeutung*). Una precisión mayor determinará como significado al sentido ya conceptualizado y ligado a fenómenos de expresión, mientras que el sentido conserva una connotación mucho más amplia. Véase al respecto el parágrafo 124 del primer volumen de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 2013, México, FCE / UNAM, trad. de José Gaos, nueva edición y refundición integral por Antonio Ziriñ Quijano, pp. 381-382. (En adelante, *Ideas I*)

objeto. Lo que los objetos son para nosotros depende de cómo nos relacionamos con ellos, de la manera en que nos dirigimos o referimos a ellos y en virtud de la cual estos se nos presentan. El significado, entonces, es *la manera en que un objeto nos es dado, en la cual aparece a la conciencia, y no se trata, por ello mismo, de una esfera de objetos específica. Ciertamente, un significado puede llegar a convertirse en un objeto de reflexión, pero este nuevo objeto tendría que ser aprehendido, a su vez, de alguna manera, lo cual quiere decir que tendría, inevitablemente, su propio significado (estaríamos hablando en ese caso del significado que tiene el significado).*

Conviene recordar en este punto una clave de suma importancia en el pensamiento husserliano: la llamada *intencionalidad* de la conciencia, su necesario referirse a algo de lo que es, precisamente, conciencia. Toda conciencia es, pues, “conciencia de...” (percepción de un árbol, fantasía de un castillo, recuerdo de una melodía, deseo de aprobación, valoración de una acción). Empero, como la intencionalidad es una propiedad de la experiencia vivida, el significado permanece, en los primeros análisis del filósofo, como cierto carácter —por demás irrenunciable— de la conciencia que justamente experimenta al mundo, a sí misma, a los objetos ideales de la matemática o de la lógica, etc. Por consiguiente, el hecho de que las expresiones lógicas sean significativas se debe al carácter específico de una vivencia dada, y no a la existencia de determinados objetos (por ejemplo, “internos”). Más aún, sentido y pensamiento son inseparables debido, precisamente, a la intencionalidad de la conciencia, que nunca puede ser tal conciencia “en vacío”. Por otra parte, conviene subrayar aquí que un mismo objeto puede ser significado, esto es, caracterizado o presentado, de muchos modos diversos, sin por ello perder su identidad propia. Por poner un ejemplo del propio Husserl, en el caso del “vencedor de Jena” y “el vencido de Waterloo” tenemos dos maneras distintas e incluso con significados opuestos, de referirnos al mismísimo Napoleón Bonaparte.

Mas ¿qué clase de identidad —y consiguiente universalidad— es aquella que corresponde al significado en cuanto tal? El significado es, de acuerdo con el Husserl de las *Investigaciones lógicas*, la idea

o esencia *del acto en el cual se manifiesta* (y recordemos que dicha esencia no es propiamente el objeto al cual se refiere el acto significativo). De manera que bien podemos distinguir entre la universalidad del objeto al que nos referimos (por ejemplo, el triángulo rectángulo) y la universalidad del *modo en el cual nos referimos a dicho objeto* (por ejemplo, la intuición de una idealidad por contraste con la intuición de un objeto singular o empírico), modo que es, y esto hay que subrayarlo, inseparable del acto concreto en el que tal objeto se nos presenta (pues no pueden separarse las esencias ni ningún otro tipo de idealidad de la conciencia para la cual todas ellas existen). El significado, por lo tanto, es una esencia (la esencia de los actos del significar) y no un mero hecho.

Distinción entre hechos y esencias

Pero, ¿qué significa el ser “en sí mismo” de lo ideal que se mantiene inmutable, que “es lo que es” haya o no quien pueda conocerlo? Si los objetos ideales mantienen su validez (no su “existencia”) y por consiguiente su identidad y universalidad como independientes del hecho de que alguien los exprese, piense o traiga a conciencia, ¿cómo podría establecerse la relación de lo que es ideal con lo real, de lo que es *a priori* con lo empírico? En este punto es necesario tomar en cuenta que tanto las objetividades ideales como las reales, por subsumirse ambas bajo el concepto general de “objeto”, requieren mantener alguna identidad; es preciso entonces que participen de alguna esencia y puedan ser enmarcadas en una determinada región objetiva (por ejemplo, la región “cosa física”).⁴ Así, todo individuo es *lo que* es porque participa de alguna esencia. En efecto, el sentido de cualquier objeto de experiencia, incluso el de un objeto psíquico, conlleva necesariamente cierto carácter ideal, sin el cual no podríamos identificarlo precisamente como tal objeto, el mismo que se presenta en una pluralidad de vivencias dirigidas intencionalmente a él. En efecto, cada determinación de un hecho, cada percepción de algo, cada descripción de una situación concreta contiene algo que rebasa los límites de esa situación tomada en cuanto “aquí y

⁴ Illescas Nájera, *op. cit.*, p. 32.

ahora”, hacia más allá de todo tiempo y todo espacio (es decir, apunta a una idealidad). Puesto que “todo lo perteneciente a la esencia del individuo puede tenerlo también otro individuo, y las sumas generalidades esenciales [...] delimitan ‘regiones’ o ‘categorías’ de individuos”.⁵

Por otro lado, y ello no es menos importante, también sucede que toda idealidad puede referirse (o aplicarse) a una determinada esfera de hechos posibles, o, más exactamente, idealmente posibles.

La intuición de una esencia difiere, entonces, de la intuición de un individuo precisamente por el modo de aprehensión del contenido objetivo del que, en cada caso, se trata. Tocante a la intuición de una esencia tenemos un acto sintético o complejo, “fundado” sobre aprehensiones subyacentes (las intuiciones de objetos individuales o de algún aspecto suyo). Es decir, encontramos aquí un nuevo modo de aprehensión que permite la presencia intuitiva de la esencia en cuestión (por ejemplo, la idea de rojo). Dicha síntesis queda determinada por una intuición unitaria que se apoya en los actos parciales (fundantes), para dirigirse a un nuevo objeto u objetualidad que de otro modo no podría darse. Los universales son, pues, objetos que nos son dados únicamente en virtud de una clase específica de síntesis que los constituye (esto es, de vivencias específicas en las cuales dichos objetos se ponen de manifiesto). Que intuyamos objetos individuales o universales dependerá, entonces, del modo en que nos dirijamos intencionalmente a ellos, del modo de aprehensión del contenido objetivo de que en cada caso se trata.

Se comprende ahora por qué el significado no consiste en una mera construcción del sujeto, sino que es dado en la experiencia como una cualidad suya que no detenta una existencia independiente (pues así como los hechos “puros” no existen, tampoco los significados separados de los hechos). El significado, no es, por consiguiente, sino el modo de referirse a un objeto, de mentarlo, y determinar así la modalidad de su (posible) presencia.

Pero, a todo esto, ¿qué significa “ser dado”? ser inmediatamente presente (o intuible). Darse es presentarse, en tanto que la intuición caracteriza solamente el modo en el que algo es presente (sin mediación de un

⁵ *Ideas I*, p. 90.

“representante”, signo o huella, esto es, “en persona”, “en carne y hueso”), y sin implicar nada acerca de lo que pueda ser ese algo “en sí y por sí mismo” considerado (es decir, independientemente de la conciencia que justamente lo presencia). De manera que solo en una situación concreta puede decidirse sobre si algo es verdaderamente dado o no; y es solamente en una diferente experiencia, desde otra perspectiva (en la que se actualiza una nueva intención), que podría revelarse que algo que hasta entonces parecía haber sido dado, presente y efectivamente intuido, en realidad no lo fue (en este sentido, la serie de distintas experiencias que podemos tener del mismo objeto actúa como un corrector de experiencias pasadas).

Indudablemente, toda caracterización que podamos hacer de un objeto empírico, espacio-temporalmente determinado, nos relanza a nuevas perspectivas del mismo objeto que pueden ulteriormente revisarse, corregirse o ampliarse. Más aún, este tipo de objetos solo dejan translucir la identidad que les es propia desde una abierta multiplicidad de aspectos o perspectivas que podemos tener de ellos, pero sin que ninguna de ellas en particular los agote ni pueda decirse definitiva. ¿Operará aquí la presencia plena, exhaustiva, de algo como una especie de “meta”, como un ideal que orienta los actos intencionales dirigidos al objeto en cuestión aunque lo que efectivamente nos brindan estos (es decir, lo realmente visto, palpado, etc. del objeto) permanezca siempre incompleto e “inadecuado”? ¿Tenemos acaso alguna experiencia en la cual el objeto se nos presente íntegramente, es decir, nos sea no solamente dado sino dado *adecuadamente*, sin fisuras ni opacidades, con absoluta evidencia? Para Husserl, este pudiera ser el caso de nuestras propias vivencias (aunque es importante advertir que no toda “percepción interna” es ya de por sí adecuada, solo se dice aquí que puede serlo).

De la distinción entre las dos grandes esferas de lo factual (cosas y “estados de cosas” o situaciones concretas en las que estas se interconectan) y aquella propia de las idealidades como un cierto tipo de objeto, Husserl avanzará entonces hacia otro campo, la “región de la conciencia pura”.

La operación metódica de la reducción

¿Cómo es posible que todo aquello de lo que decimos que “existe” sea, se nos manifieste y sea en suma cognoscible? Es claro que la búsqueda de una solución al problema de la objetividad del conocimiento no puede dar simplemente por supuesta la validez de algún conocimiento trascendente, del tipo que sea. Porque solo puedo entender la relación que el conocimiento tiene con un objeto trascendente, mundano, en un caso y solo en uno: cuando “veo” cómo esto ocurre, es decir, *cuando la esencia de tal referencia me es de algún modo dada*. Entonces, para entender el significado mismo de lo que entendemos por “objetividad” en general, hemos de volver los ojos a lo “inmanente”, a las propias vivencias de conciencia, que son lo directamente dado, y en particular hacia el acto de conocimiento mismo. De ahí que el siguiente paso metódico sea la llamada “reducción a la inmanencia”, esto es, reducir toda trascendencia a una suerte de “nulidad epistemológica” (al “ponerla entre paréntesis”, “suspenderla” o hacer *epojé* de ella, lo cual no quiere decir negarla). Pues el conocimiento es inmanente porque el objeto conocido no se sitúa en un hipotético (e imposible) “más allá del conocimiento”; antes bien, nos es inmediatamente dado *en y por este*, y solo así cobra para nosotros algún sentido y validez de ser.

56

Cabe aclarar que la reducción fenomenológica no conlleva un rechazo del mundo: lo que “resta” tras la reducción es, por ejemplo, la percepción “pura” de un árbol (sin pronunciarnos acerca de su existencia o no existencia “trascendente”, es decir, considerada en sí misma y sin relación con alguna conciencia real o posible que pudiera captarlo de algún modo). Según esto, tras la reducción lo que queda es precisamente *la conciencia de que yo percibo un árbol*. Este árbol queda considerado justo como *aquel que es percibido ahora*, de manera que en la perspectiva abierta por la reducción tanto *ego* como *cogitatum* dejan de ser considerados como objetos independientes, “realmente existentes”, para ser revelados, en cambio, como los términos indisolublemente ligados de una relación, la propiamente constitutiva de los *phenomena* (esto es, del aparecer —es decir, de la vivencia— de lo que precisamente aparece, se pone de manifiesto o se presenta).

La reducción a la inmanencia significa, por tanto, el “confinamiento a la esfera de lo directa y puramente dado”. Ahora bien, es muy importante tener en cuenta que se halla en dicha esfera la referencia a los objetos que conlleva la intencionalidad de las vivencias, y que por este, su carácter esencial, se evita que nos quedemos “atrapados” en ellas como si se tratara de una esfera cerrada sobre sí misma (de ahí la tan conocida manera de referirse a la intencionalidad propia de la conciencia como un “volcarse hacia”). Por otra parte, la “reducción a la inmanencia” implica también la reducción del yo empírico (o considerado como una parte más del mundo, inserto por ende en sus redes de nexos causales, etc.), para llegar así a la esfera de la conciencia pura. Yo misma, mi biografía, mis aficiones y experiencias personales, mis esperanzas y temores, etc., también quedan “puestos entre paréntesis” precisamente porque *la conciencia no es una mera parte del mundo, sino el ámbito desde el cual todo cobra sentido* (naturalmente, también mi yo empírico, mis estados psicológicos, etcétera).

¿Cómo es, entonces, que el mundo y en general las cosas son cognoscibles? En el primer volumen de *Ideas*, Husserl propone comenzar con la descripción del mundo tal como nos parece cotidiana, “normal” o naturalmente, sin presupuestos científicos ni elaboradas interpretaciones de corte filosófico. Una descripción libre de supuestos especulativos, descripción de lo que uno “ve” en su propia experiencia, ha de ser el inicio de la reflexión fenomenológica. Se trata, en suma, de describir el mundo tal como aparece, sin prejuzgar acerca de lo que “realmente” es, atendiendo para ello *a la esencia de los distintos tipos de actos de conciencia* en los cuales o gracias a los cuales las cosas del mundo se ofrecen y cobran algún sentido. La reducción representa, así, un esfuerzo por radicalizar el problema del conocimiento, al rehusar aceptar acriticamente una determinada visión del mundo, así como también la comodidad de no cuestionar lo que la misma expresión “mundo real” significa.

Es importante señalar en este punto que la *epoché* no es irrestricta, ya que puede aplicarse tan solo al mundo y las cosas espaciotemporales, mundanas. En efecto, el mundo (ya sea real, imaginado o posible) es y se nos da siempre en el modo de cierto significado, mientras que las

“experiencias” (o vivencias) son el presupuesto de dicho significado. Por el contrario, la experiencia misma es algo que aparece absolutamente, ya que para ella entre “ser” y “ser traída a conciencia” no hay ninguna diferencia. De manera que la conciencia se dice absoluta por cuanto solo tiene como presupuesto a ella misma.

El *cogito* se revela, de tal modo, como aquella esfera en la cual el significado, o el mundo como significado, emerge. Por ello se dice que la conciencia es esencialmente *trascendental* como condición de posibilidad de la aparición de los seres trascendentes (o mundanos). Y también queda claro desde ahora que la “reducción trascendental” lo es precisamente al sujeto *considerado en tanto dador del sentido* del mundo, las cosas reales (espaciotemporales), y hasta de sí mismo y los otros sujetos considerados en tanto sujetos empíricos, esto es, como unidades psicofísicas que también forman parte del mundo.

Poco después de la introducción de la noción clave de la reducción (en 1907) vino el reconocimiento de que ningún pensamiento, convicción u observación es idéntico a mí que pienso, me convenzo u observo, ya que yo (el sujeto puro de conciencia) siempre puedo distanciarme de cada acto que opero. Y, más aún, el yo persevera en su identidad consigo mismo frente a la incesante mudanza de todos sus actos y contenidos de conciencia, que son siempre y necesariamente fluyentes.

58

Los grandes aportes del primer volumen de *Ideas*

Antes de escribir *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), Husserl asumió una posición para la cual el hecho de que las experiencias sean “mis” experiencias no tiene una particular significación con respecto a su carácter absoluto (en tanto esfera de emergencia del sentido). Sin embargo, en esta obra encontramos un cambio radical de postura, ya que a partir de aquí Husserl mantendrá que, en la perspectiva fenomenológica, percepción, memoria y voluntad son *mi* percepción, *mi* memoria y *mi* voluntad. Es decir, son actos en los cuales yo, percibiendo, recordando o queriendo, me refiero a un objeto. Así, las vivencias de conciencia no se caracterizan solo por

su intencionalidad, sino que también son siempre las experiencias de *alguien*. Este yo es el “yo puro” (hay que insistir en que no se trata del yo empírico que aparece, en todo caso, como una autoobjetivación suya), refractario a la reducción (que precisamente lo descubre como no mundano), con la referencia a él como uno de los elementos fundamentales de la estructura de la conciencia pura.

Además, el “yo”, el sujeto de todo acto de conciencia, *que es siempre un sujeto individual*, no se desvanece en cuanto sus actos pasan, sino que persiste. De él podemos afirmar que es “antes” y “después” de la aparición de la experiencia, y que retiene su identidad propia en la corriente de experiencias cambiantes que conforma su vida. Es por ello que la percepción que ayer hice de una casa, por ejemplo, y la memoria que hoy guardo de ella pueden ordenarse como elementos de la misma conciencia: porque son *mis* experiencias, reconocibles como tales y al trasluz de las cuales también puedo reconocerme.

Otra distinción fundamental que aporta el primer volumen de *Ideas* son los aspectos (o dimensiones) objetiva y subjetiva de la vivencia intencional: *nóema* y *nóesis*. En esta última puede distinguirse, a su vez, entre materia (*hyle*) y forma. La materia no debe confundirse con las propiedades de los objetos, sino que designa todo aquel “material” de la experiencia consistente en datos y contenidos sensibles que, amorfo, no se refiere en sí mismo a ningún objeto (sería, en este sentido, de índole no intencional) pero que actúa como el trasfondo meramente vivido (sentido) que, al ser aprehendido o “interpretado” intencionalmente, hace posible la experiencia de tal objeto. Por su parte, la forma de la experiencia es precisamente aquello que organiza el material arriba mencionado en cierta unidad significativa y, por consiguiente, imponiéndole un determinado carácter intencional. En la forma tendríamos, pues, la intencionalidad propiamente dicha.

En cuanto a la dimensión objetiva de la vivencia (el *nóema*), puede decirse que no constituye propiamente una parte o elemento de la estructura de tal acto de conciencia, sino que es más bien aquello a lo que este se refiere (es decir, *lo que* está siendo aprehendido, recordado, evaluado, etc.) o, con otras palabras, su correlato intencional.

Ciertamente, aquello de lo que tenemos conciencia está indisolublemente ligado a ella pero es diferente de ella, irreducible a ella. Por eso, cuando Husserl habla de la “referencia de la conciencia a un objeto” lo que primariamente tiene en mente es la referencia al “núcleo” del nóema, es decir, al objeto en sentido estricto, que siempre puede distinguirse de las varias características que podemos predicar de él. Como bien sabemos, el objeto idéntico que efectivamente aparece en la conciencia a través de las sucesivas experiencias que podemos tener de él, lo hace siempre caracterizado de uno u otro modo. Pero falta añadir que la serie de predicados diversos que tal objeto admite, y que nos permiten irlo determinando poco a poco, requiere un principio (una especie de índice o guía) que posibilite el ordenamiento de tales caracterizaciones en una unidad que es precisamente aquella de la cual son predicados. Este principio es precisamente el “centro” o núcleo del nóema. Lo anterior queda más claro cuando consideramos que la reunión del objeto a secas, del objeto sin más, y el *objeto considerado en el cómo de sus determinaciones* (o modos de ser significado) es lo que Husserl denomina el “nóema pleno” (que no es sino aquello que en cada caso es traído a la conciencia).

60 | En cuanto al mencionado proceso de ordenación de las sucesivas determinaciones y caracterizaciones que puede recibir un objeto, por lo que toca a aquellos que son de índole espaciotemporal, mundana, puede decirse que tal proceso se desenvuelve por la vía de una constante anticipación de sentido brindada a cada paso, es decir, en cada nueva experiencia, por el núcleo del nóema que opera entonces a la manera de un marco ideal que es a la vez determinado e indeterminado (por todo lo que nos falta aprehender de él) y cuya plena intuición se proyecta al infinito.

Así, toda vivencia intencional conlleva un nóema, y en él, un significado a través del cual la vivencia se refiere al objeto, de manera que aquello de lo que hablamos, que tenemos ante los ojos como real, que contemplamos como posible, probable, dudoso, etc., es por ello mismo un objeto de conciencia. Pero en todo esto no se ha de perder de vista que el objeto como tal no forma parte integrante (real) de la conciencia, sino que la trasciende.

Es bien sabido que la percepción de toda cosa del mundo no es puntual, sino un continuo a través del cual esta se va perfilando, concretando, desde distintas y cambiantes perspectivas (por ejemplo, la que brinda el ángulo de visión, la iluminación, la relación con otras cosas, etcétera). Ahora bien, ese continuo puede ser descrito como una serie de momentos *hiléticos* (sensibles) ordenados según ciertas formas (*nóesis*). De ahí que a la fenomenología interese el análisis de aquellas regularidades esenciales que enlazan el significado objetivo y nóema en general con un sistema de *nóesis*. O, con otras palabras, el esclarecimiento de la correlación, del vínculo esencial, entre el carácter del acto, traído a luz en el análisis de tipo noético, y el carácter del significado o del sentido objetivo, a su vez iluminado por el análisis de tipo noemático. Y es a este vínculo, precisamente, a lo que Husserl llama *constitución*.

Vivencias actuales e inactuales

Una de las propuestas más interesantes y decisivas para el curso ulterior de la fenomenología, que aparece también en el primer volumen de *Ideas*, es la distinción y mutua relación que Husserl descubre entre las vivencias actuales y las inactuales (o potenciales) que, en tanto modificaciones de las primeras, pueden llegar a reactivarse o reactualizarse en determinadas modalidades de conciencia (como el recuerdo), pues con esta distinción despunta la noción de la conciencia como un horizonte, para dar pie un poco más tarde (desde 1917), a los análisis de la llamada fenomenología genética.

Para entender lo que Husserl considera como inactualidad o modificación de la actualidad es preciso tomar en cuenta una característica fácilmente reconocible de la percepción, y es que en el percibir, en cuanto nos encontramos “vuelto hacia” el objeto en cada caso percibido, se destaca efectivamente la cosa en cuestión pero siempre ha de hacerlo contra un fondo empírico que comprende una serie de otros objetos que también aprehendemos pero de una manera secundaria, marginal, o que a lo mejor no aprehendemos en modo alguno aunque, efectivamente, “estaban ahí”, en el mismo campo de la intuición.⁶

⁶ *Ideas I*, parágrafo 35, p. 152.

Lo anterior conlleva el que sean posibles ciertas modificaciones de la originaria vivencia de percepción, modificaciones que tienen lugar al “desviar la mirada” libremente del objeto primeramente percibido hacia aquellos otros del fondo de los cuales se tenía ya una conciencia implícita (o potencial) y que *después* de volver la mirada hacia ellos se hacen explícitamente conscientes, ya sea que los percibamos atentamente o bien de manera secundaria o incluso meramente accesoria. Lo dicho hasta aquí de la vivencia perceptiva se aplica igualmente a otros tipos de conciencia de las cosas, como los recuerdos de diversa índole y la fantasía, a todos los cuales es inherente la posibilidad de pasar del modo de la actualidad al de la inactualidad y viceversa. De manera que toda vivencia implica (y no como un mero accidente) sus posibles modificaciones. Más aún, toda vivencia actual se encuentra siempre rodeada de un horizonte de vivencias inactuales ya que “la corriente de vivencias no puede constar nunca de puras actualidades”.⁷

Toda vivencia, en efecto, necesariamente transcurre y pasa, va dejando de ser estrictamente actual conforme se constituye originariamente (esto es, mientras y en tanto se presencia), hasta que acaba de pasar, mas no por ello puede decirse que se desvanece sin dejar rastro. Ni tampoco desaparece una vivencia actual por el mero hecho de que la atención se vuelva hacia algo nuevo. Aunque “apagado”, “hundido en la oscuridad”, “olvidado”, el *cogito* anterior sigue existiendo como vivencia de conciencia (como *mi* vivencia), si bien con una existencia modificada; su estructura entera, su referencia objetiva, es la misma, aun faltándole la actualidad que inicialmente tuvo. A esta modificación de la vivencia la caracteriza Husserl como el paso a un “estado confuso” o indiferenciado (y por ello mismo, por faltarle el más mínimo “destacarse” del trasfondo, pertenece a una esfera de conciencia “dormida” o pasiva).⁸ La actividad pasa entonces a pasividad,⁹ aunque a una pasividad que *remite* siempre a la ejecución originalmente espontánea.

⁷ *Ibid.*, p. 153.

⁸ Illescas Nájera, *op. cit.*, pp. 209-10.

⁹ El concepto husserliano de pasividad se refiere a un tipo de acontecer conciential que no se debe a ningún acto del yo ni es iniciado, controlado o escogido por él, sino que simplemente se desenvuelve sin su libre intervención. Pero además de a lo no voluntario, la conciencia pasiva alude al ámbito de la sensibilidad, que acontece “sin mí”, pero sin la cual simplemente

Pero no solamente pueden emerger (“despertar”, reactivarse) *cogitaciones* que yacían olvidadas en el fondo oscuro de la conciencia al ser recordadas expresa o aun implícitamente, sino que también existen otras modalidades concienenciales que, como *motivaciones de acto*, pueden anticipar en cierto modo determinados actos propiamente dichos del *ego*, brindándoles una especie de orientación previa que, por así decirlo, los invita a entrar en la conciencia.

Así pues, si tomamos ahora en cuenta que la conciencia es considerada por Husserl como una corriente, un flujo de vida, cada uno de los actos o vivencias intencionales puede dejar de verse como una unidad rígida para dar paso a su enfoque en tanto que devenir, esto es, como una unidad temporal, una unidad inmanente de duración, delimitable ciertamente respecto de las otras que también forman parte de la misma corriente de conciencia, pero en necesario enlace con ellas, enlace que también puede ser experimentado. Por ello del análisis estático hay que pasar al genético, que investiga los actos particulares precisamente en su devenir, así como también en las conexiones que lo ligan necesariamente con los otros actos y contenidos de conciencia dentro de la totalidad concreta del fluir de la conciencia.

Se comprende que para llegar hasta este punto, el filósofo tuvo antes que enfrentar una problemática crucial: aquella que le plantea la pregunta por el sentido mismo del tiempo.

La corriente de conciencia como constante proceso de temporalización

La experiencia íntima que tenemos de nuestro vivir temporal nos lo muestra, ante todo, como un continuo en el que se da el encadenamiento perpetuo de fases de conciencia que se interpenetran y matizan unas a otras sin cesar. Cada vivencia exige el testimonio de las otras —pasadas y futuras— para dar cuenta de sí, “apunta hacia ellas” intencionalmente y se conecta unitaria y constantemente con ellas, con lo cual

yo no sería, puesto que en todos los actos que opero, la encuentro siempre “ya ahí”, pre-dada, como condición indispensable para toda nueva actuación.

funda lo que podría denominarse una “forma de unidad en la fluencia”, esto es, la forma de la propia conciencia que se expone o manifiesta, a la vez, “en” el tiempo y, sobre todo, *como* tiempo. El tiempo dado inmediata u originariamente es, entonces, flujo (podríamos decir de “ahoras” que se suceden ininterrumpidamente) pero también un ahora continuo que no es arrastrado por el flujo temporal mismo, puesto que puede distinguirlo o presenciarlo de algún modo. Hay que notar, en efecto, que la forma en que siempre se nos dan todas nuestras vivencias es la forma inmutable de un “ahora” que permanece y “en” el cual propiamente vivimos; pero hay que entender por esto la ley misma que rige la mutación temporal (por lo que no puede decirse ya que ella misma transcurre temporalmente), y a la que no podemos reconocer, sin embargo, sino desde el propio transcurso de tales vivencias.

Pero de lo anterior también se sigue, por otra parte, que ninguna aparición posible puede darse (constituirse) si no es “desde” la propia temporalidad inherente al transcurrir de la conciencia, que efectúa, entonces, lo que podría considerarse como una “síntesis de identificación” (al aprehender al objeto justamente como *el mismo* desde la serie de sus diversas apariciones). La unidad de un objeto intencional se constituye, de tal modo, en una síntesis temporal que, a su vez, ha de ser examinada. De ahí que no puedan dissociarse (ni menos oponerse) la descripción de tal flujo de aquella que se orienta hacia las objetividades que en él se constituyen. Aunque también es verdad que el llamado “tiempo del mundo” (u objetivo) se ofrece, se da a conocer como tal, cobra sentido, solo en el tiempo inmanente pero no por ello se confunde con él, puesto que toda noción o concepto que sobre el “tiempo objetivo” de la naturaleza lleguemos a alcanzar, lo presupone.

Un avance decisivo en el esclarecimiento de este tema lo ofrecen las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, al buscar hacernos comprensible cómo puede constituirse una objetividad temporal, es decir, una objetividad individual, en la conciencia temporal subjetiva. Y es que “desde” la duración que inhiere necesariamente en la percepción, se constituye (da sentido a, o presencia) la duración de los objetos mundanos justamente como una propiedad

de ellos. De donde el esfuerzo por dilucidar *cómo* se da (o se constituye) el paso continuo o flujo de conciencia que configura el transcurso de cada vivencia y que es, sin embargo, continuamente “retomado” a fin de garantizar la unidad de lo objetivo temporal en el proceso mismo de su constitución.

Queda claro que en un segundo momento debía considerarse la manifestación de la propia temporalidad “inmanente” de la conciencia, es decir, de aquel tiempo que pertenece necesariamente a su curso unitario y que por ello aparece solamente con ese mismo flujo. O, con otras palabras, había que proceder a la indagación sobre cómo se constituye el ámbito mismo de la inmanencia (es decir, de la propia vida de conciencia). Al proseguir esta última vía, Husserl acabaría por llegar al reconocimiento de un “ahora” constante bajo cuya forma se temporaliza (o constituye) la propia corriente de conciencia, e inclusive llegaría a ver en ello el origen mismo de la subjetividad, su dimensión más profunda.

En la primera etapa del análisis que desata la pregunta por la posibilidad de percibir (o aprehender) un “objeto temporal” (por ejemplo, una melodía) aparece, pues, como noción fundamental, el *campo temporal originario* entendido como presencia viva de conciencia. Se trata de un presente no meramente puntual sino espacioso, que abraza al ahora en sentido estricto (la llamada “impresión originaria”) y a la vez, indisociablemente, a las dimensiones del pasado y el advenir inmediatos. Pero con ello habrá de reconocerse que la presencia del presente percibido no puede aparecer como tal más que en la medida en que se integra continuamente con una especie de no-presencia o no-actualidad, a saber, el recuerdo y la espera primarias (posteriormente llamadas *retención y protención*). Estas últimas no son añadiduras, no acompañan eventualmente al “ahora” actualmente percibido sino que participan necesaria y esencialmente en su posibilidad. Así, afirma Husserl que la retención es todavía una percepción (pues es una dimensión necesaria de todo acto perceptivo), pero es el caso absolutamente único de una percepción en la que lo percibido sea no un presente, sino un pasado como modificación del presente. Pues solamente en el “recuerdo primario” se constituye el pasado y no de una manera representativa, sino,

por el contrario, “presentativa”. En la retención, el presenciar que “da a ver”, entrega, pues, un no-presente, un presente-pasado e inactual, con lo cual la presencia propia del acto perceptivo se “extiende”.

Por otra parte, cada “ahora” actual de la conciencia se encuentra sujeto a lo que podría denominarse como la “ley de la modificación”. Es decir, cambia en retención y esta, a su vez, en “retención de retención” (como el “pasado inmediato” de un “recién pasado”) y así sucesivamente, de manera constante. Pues si la conciencia se temporaliza es, precisamente, porque a cada instante brota o aparece “un nuevo ahora”, porque el presente no es fijo ni acabado sino tránsito (aunque *la forma* de este sí puede decirse constante), y la densidad del pasado se acrecienta con cada nuevo acto de conciencia.

Cuando cesa la percepción de un objeto “extendido” temporalmente, las series de modificaciones retencionales se van debilitando, se alejan o “hunden” en el pasado, hasta “caer en la inadvertibilidad”. Sin embargo, aunque olvidadas, se conservan como potencialidad del recuerdo. De ahí que sean precisamente las series de modificaciones retencionales encadenadas entre sí (o “presentes” a la manera de un horizonte determinado-indeterminado y no tematizado) lo que constituye nuestra *apertura originaria* hacia el pasado.

66

En cuanto a la “anticipación inmediata” o protención, opera, de manera enteramente simétrica a la retención, como responsable de la apertura de lo inminente y, a través de ella, de la formación del horizonte de futuro. Cabe añadir que la formación del tiempo de la conciencia tanto en dirección retencional como protencional ocurre de una manera enteramente pasiva.

El segundo nivel de análisis que se trabaja en las *Lecciones* se orienta a la conciencia que, al constituir toda aparición temporal en cuanto tal, se “temporaliza” ella misma como un continuo unitario de duración tendida al infinito. Se trata aquí de la constitución del llamado “tiempo objetivo inmanente”, lograda conjuntamente por la labor de la retención y la *identificación* hecha posible por la memoria, puesto que el recuerdo, en tanto re-producción o “repetición” (de su originario proceso de constitución), opera como una suerte de explicitación o tema-

tización (y en ese sentido, “objetivación”) de lo inmanente. Se gana así la duración unitaria de la propia corriente de conciencia considerada como una totalidad, duración en la que esta puede identificarse a sí misma y en ello manifestarse como *constituida* (es decir, dada para sí).

En efecto, la conciencia del “yo puedo identificar esto y regresar a él (a través de la reproducción mnémica) una y otra vez” habrá de exigir como su necesario correlato un orden temporal “objetivo”, existente “en sí mismo”, y a cuyas posiciones y relaciones posicionales puedo también volver una y otra vez por vía de la identificación que el recuerdo ha posibilitado. De tal modo, lo esencial de aquella clase de reproducciones que se llaman recuerdo y anticipación, reside precisamente en la ordenación de las apariciones reproducidas *en la conexión de ser del tiempo interno*, es decir, de la serie transcurativa de mis vivencias que ocurrieron unas exactamente antes o después de las otras.

Se sigue de aquí un tercer nivel de constitución, más profundo, que corresponde a aquello que, sin ser propiamente “fenómeno”, constituye sin embargo la fuente de aparición de todo lo que la experiencia muestra a título de fenómeno. O, en otros términos, se trata de la conciencia-tiempo (o formadora de tiempo) considerada esta vez *en tanto puramente constituyente* (o, mejor, autoconstituyente); de la conciencia “desde” la cual se constituye el tiempo mismo de la conciencia, el tiempo del aparecer de todo lo que dura (así sean mis propias vivencias y contenidos de conciencia), y cuya esencia es la definición misma de la “temporalidad”, el fondo último del que emerge la subjetividad misma.

La historicidad de la conciencia. Habitualidades y sedimentación de capas de sentido

La noción de las *habitualidades* del *ego*, introducida por Husserl en el segundo volumen de *Ideas*, representa, sin duda, una importante clave en el desarrollo de la fenomenología genética, puesto que gracias a ella el filósofo pudo rebasar la consideración del “yo puro” como un mero y vacío polo de identidad frente a la incesante mudanza de sus vivencias. Dicho polo vacío habría de cobrar concreción, en efecto, al compren-

derse como un yo que posee determinadas capacidades, actitudes y convicciones, que es además capaz de sostenerlas de modo duradero y de sostenerse en ellas. Ciertamente, solo desde el mantenimiento de tales capacidades, disposiciones y tomas de postura, que siempre remiten a sus experiencias anteriores, puede haber para el yo un mundo siempre ya ahí, pre-dado como el horizonte que abre para él las posibilidades de su experimentar. Pero hay más, puesto que gracias a estas disposiciones estables adquiridas por el sujeto, él mismo *llega a ser* una personalidad determinada, una individualidad particular. Pues en virtud de una “ley de la génesis trascendental”, con cada acto suyo que es ejecutado por primera vez, se instituye una suerte de “propiedad permanente” suya (en el sentido de que en principio siempre podrá volver a dicho contenido y reactualizarlo en el recuerdo), con lo cual él mismo se irá determinando como un yo *persistente* por este, su “hábito” duradero. Labra así su propia y peculiar historia en el transcurso y “sedimentación” de sus propias actitudes, intereses, motivaciones, opiniones, elecciones y, en general, toda convicción que guarde respecto de lo que es trascendente.

68 Cada acto de conciencia pasa inevitablemente, pero deja “tras de sí”, como huella indeleble, nada menos que un *ego* más experimentado el cual, por virtud de ese mismo acto ya devenido y luego conservado (así sea de la manera más oscura e implícita), es capaz de vivir nuevas experiencias que no hubieran sido posibles de no ser por este “residuo habitual”. Así, el resultado de todo lo que ha vivido el yo puro (o no empírico) persiste y “funciona pasivamente” (es decir, sin que intervenga en ello la voluntad) como pre-determinación que posibilita, gracias a la formación de “tipos” en virtud de los cuales se ordena la experiencia presente y por venir, una serie abierta de síntesis (activas y pasivas) subsecuentes. Por lo cual puede afirmarse que la persistencia pasiva de lo que se ha experimentado determina la actividad consciente del sujeto en tal o cual momento de su desarrollo.

Conviene recordar en este punto los dos “lados” fundamentales del análisis fenomenológico: el noético y el noemático. Las habilidades del sujeto, que lo perfilan como un individuo único y peculiar,

se desvelan desde el análisis de tipo noético. Correlativamente, la sedimentación de capas de sentido provenientes de lo ya vivido, así como las distintas asociaciones entre los objetos que conforman el trasfondo sordo (o no expreso) de la experiencia con lo que se vivencia en el presente, se descubren desde el ángulo noemático del análisis fenomenológico.

En *Lógica formal y trascendental*, Husserl menciona, en efecto, el efecto aperceptivo por el cual, en cada nueva situación perceptiva, se capta a la vez (aunque no temáticamente) aquello de lo que ya se ha tenido experiencia y que se asemeja a lo actualmente presenciado.¹⁰ Ambos contenidos, el que corresponde a lo ya vivido y el que atañe a lo actual, *se asocian*, y ello puede ocurrir por semejanza, aunque también por contigüidad o por contraste, con lo cual se desata una serie de ligas concienenciales que abarcan toda la esfera de la conciencia en cuanto esfera de la temporalidad inmanente, configurando así su génesis pasiva. Lo anterior es importante en la medida en que toda actividad interviene en algún grado en evocaciones asociativas (por las cuales “algo me recuerda algo que he vivido antes”), asociaciones que orientan a su vez nuevas constituciones objetivas, tanto pasivas como activas.

La asociación detenta, entonces, una función unificadora dentro de la presencia de conciencia cuando, por ejemplo, conforma pasivamente la estructura del campo sensorial (ya sea auditivo, visual o táctil) desde cuyo fondo podemos percibir las cosas del mundo. Pero otra de sus funciones es la de unir también lo separado, como en el caso de vivencias lejanas que se conectan con aprehensiones actuales o incluso con objetos de la fantasía.

Lo “sumergido” en el trasfondo del pasado es, por ello mismo, susceptible siempre de evocarse, y de algún modo, “hacerse presente” de nuevo, en unidad intuitiva con lo que evoca (y ello antes del esfuerzo porque dicho recordar devenga expreso). Ahora bien, la liga intuitiva entre lo presente y lo *re-presentado* presupone necesariamente la unidad fundamental de la conciencia. Recordemos que todo cuanto aparece

¹⁰ Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, 2009, México, UNAM / IIF, trad. de Luis Villoro, Apéndice II, p. 327.

en la experiencia se orienta temporalmente; ya sean vivencias intencionales, objetividades constituidas o habitualidades del mismo yo, tienen cada una su “ubicación temporal” y por ello forman parte del sistema formal del “tiempo universal”, uno y único que configura la propia vida de este. Entre todas las vivencias de un yo existe, sin duda, una unidad temporal que no es todavía una unidad de la intuición (pues las objetividades que se perciben, recuerdan, imaginan, etc. están separadas entre sí). Sin embargo, también es cierto que por el hecho de estar constituidas en el fluir de una conciencia temporal inmanente existe la posibilidad de establecer una conexión intuitiva entre todas las objetividades constituidas ahí.

Aparece aquí, de nueva cuenta, el campo temporal originario con su contenido propio y sus modificaciones respectivas (que, como ya vimos, comprenden tanto la conciencia de lo que recién acaba de pasar, como también la conciencia de lo inminente), como una verdadera forma de enlace que habrá de permitir, a la manera de un “espacio común de aparición”, el engarce (por asociación) entre objetos pertenecientes a diversos campos de presencia; es decir, su transposición al campo temporal intuitivo que es “ahora”. Los complejos marcos de la memoria, los posibles encadenamientos de los diversos “campos” de presencia —actuales e inactuales— y su relación con el olvido conforman, de tal suerte, “estructuras” múltiples de esta forma general que es la conciencia del tiempo.

Por otra parte, la asociación se reviste de una gran importancia por cuanto lo semejante no solo “recuerda a lo semejante”, sino que permite preverlo, anticiparlo, dentro de un horizonte más o menos predelineado. Se espera, así, que la percepción ulterior sea similar a la anterior.

La vida del sujeto, sometida así a una incesante génesis, ha de ser entonces considerada en su historicidad esencial, la cual queda soportada por el radical e incesante proceso de temporalización y autotemporalización que, en última instancia, ella misma es.

La cuestión de la intersubjetividad

Son muchos los textos que testimonian sin dejar lugar a dudas el interés que Husserl tuvo siempre por la cuestión de la intersubjetividad. En varios de ellos se afirma incluso que ningún sujeto tomado en su plena concreción puede existir independientemente de los otros, de manera que el yo lo es gracias a su necesaria conexión con todos los otros yo. Por lo demás, ya la misma constitución del sentido “mundo” supone indefectiblemente la acción constituyente de los otros: mi experiencia del mundo apunta a ellos, los supone necesariamente. Pues solo en tanto experimento aquello que los otros a su vez experimentan o pueden vivir, tengo yo realmente experiencia de ese objeto como real y trascendente.¹¹ Por ello afirma Husserl en el segundo volumen de su *Filosofía primera* que la subjetividad trascendental es, en su plena universalidad, intersubjetividad;¹² más aún, que el sujeto solo llega a ser plenamente trascendental —o dador de sentido— a través de su relación con los otros.

Se comprende que la cuestión clave aquí consiste en dilucidar precisamente cómo se constituye el *sentido* “otro yo” (como yo pero que no soy yo) y ello sin tomar simplemente al otro como una especie de objeto peculiar para mí (se trataría, entonces, de examinar cómo puedo experimentar al otro justo como *otro*, esto es, *como sujeto*). Para zanjar la cuestión hay que partir, como primer paso, de la afirmación siguiente: encuentro el cuerpo vivo del otro como propiamente percibido y perceptible, aunque su vida de conciencia, como la mía para él, permanece tan solo *re-presentada* (ya que, precisamente por tratarse de *otro*, no puedo acceder a ella inmediata, originariamente). Y, sin embargo, en

¹¹ María Dolores Illescas Nájera, “La constitución del tiempo comunitario y de la historia en el pensamiento de E. Husserl”, en Eduardo González Di Piero (coord.), *Rostrros de la historia y de la temporalidad*, 2011, Morelia, UMSNH / Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, pp. 75-104.

¹² “Mas el único ser absoluto es el ser-sujeto en tanto que ser originariamente constituido para sí mismo, y la totalidad del ser absoluto es el ser del universo de sujetos trascendentales que se encuentran juntos en comunidad real y posible”. *Philosophie première. Deuxième partie: Théorie de la réduction phénoménologique*, 1972, París, PUF, trad. de A. L. Kelkel, p. 261. La traducción al español es mía.

el ser ahí uno para el otro nos hallamos mutuamente como co-presentes. El cuerpo propio de todo otro es, pues, para todos los demás sujetos, cuerpo externo, cuerpo físico ahí (*Körper*), pero a la vez es vivido por él (como a mi vez yo vivo el mío) de una manera única, en su propia movilidad corporal. Así, el cuerpo del otro, en la relación de semejanza con el mío (experimentado en mi primordialidad u originalidad), llega a ser captado en la vivencia de la empatía como portador de la apercepción del otro:¹³ de *otro* presente primigenio en el cual él constituye como cuerpo vivo (*Leib*) su propio cuerpo. Es decir, las constituciones de ambos cuerpos son rigurosamente correlativas y, por ende, puede decirse que las respectivas experiencias primordiales coinciden sintéticamente, lo mismo que el tiempo de uno y otro.¹⁴

Empero, el cuerpo (*Leib*) ajeno indica una totalidad de percepciones como las mías propias y en las cuales lo mismo, las mismas cosas del mundo, existen para ambos. Mi percepción objetiva está en conexión con la suya, mi recuerdo objetivo se conecta con el suyo, asimismo se conectan mi mundo de experiencia real y posible y el suyo, tanto noética como noemáticamente, de manera que podemos llegar a reconstruir del mismo modo la esfera de lo percibido en común. Entonces, en la coincidencia constitutiva de la naturaleza espaciotemporal que se presenta como la misma a cada yo primordial, cada yo que aparece como hombre psicofísico es el cuerpo vivido como propio de un sujeto que, sin embargo, se “localiza” o inserta mediante ese mismo cuerpo en la naturaleza —y con ello todo lo subjetivo suyo.¹⁵ De manera que, en

72

¹³ Por apercepción (*Apperzeption*) se entiende, de una manera muy general, una conciencia que no es solamente “conciencia de algo” sino que, al mismo tiempo, apunta intencionalmente más allá de sí misma, por lo cual podría decirse que lleva también en sí la motivación para cobrar conciencia de otra cosa que en cierto modo forma parte de ella, puesto que su toma de conciencia respectiva ha sido motivada por ella.

¹⁴ Illescas Nájera, “La constitución del tiempo comunitario...”, p. 86.

¹⁵ Efectivamente, en mi presente actual puedo ser motivada no solo por mis propias experiencias pasadas, sino también por el sentido propuesto por el otro que me es presente desde su propio pasado, es decir, en tanto historia viviente de sus habitualidades, sus creencias o convicciones; ellas pertenecen a ese otro en cuya temporalidad se entrecruzan también otras temporalidades contemporáneas y pretéritas que de una u otra manera perviven en la cultura. La configuración del mundo se da, así, desde las experiencias vividas intersubjetivamente. En ellas (como intersubjetividad trascendental o constituyente de sentido) se constituye un tiempo

tanto co-partícipes del mundo humano y natural, así como el cuerpo físico-vivo del otro se encuentra en mi campo perceptivo, así también el mío se halla en el suyo, etcétera.

Por “empatía” entiende Husserl la experiencia de la conciencia de otro en general; se trata de la experiencia que un yo en general tiene de otro yo en general. Esta experiencia de lo psíquico ajeno es, ciertamente, mi vivencia intencional y puede decirse con toda legitimidad originaria como lo son, por cierto, todas las vivencias propias presentes en cuanto tales. Pero, como puede advertirse fácilmente, no todas las vivencias son originarias por su contenido (por ejemplo el recuerdo, la expectativa, la fantasía, que no tienen su objeto en presencia viva frente a sí, sino que solo lo *re-presentan*). En este último sentido puede decirse que la empatía es una *re-presentación* (*Vergegenwärtigung*) donde lo que se “presenta” son experiencias que justamente *no son las mías*: otro es, pues, experimentado precisamente como un yo viviente que, sin embargo, me es ajeno. En todos los casos de *re-presentación*, la no-originariedad de la vivencia representada remite a la originariedad del modo en que dicha experiencia fue vivida originalmente; ya sea en un “ahora” pasado (en el caso del recuerdo, por ejemplo), o bien, en la empatía tenemos que dicha remisión lo es a la vivencia de otro.

Y es precisamente porque la subjetividad extraña no entra en la esfera de mis posibilidades de percepción originales (o privativamente propias) que no se disuelve en correlatos intencionales de mi vida propia y sus estructuras reguladas. Por el contrario, ella (esta segunda vida trascendental) se da legítimamente desde su propio sentido como un ser que existe en sí y para sí y que no tiene el modo de dación del “otro” más que para mí (o para todos los que para él son otros).¹⁶

La empatía supone, por consiguiente, cierta similitud pero a la vez una irreductible diferencia entre el sujeto extraño encarnado que yo encuentro y mi propio cuerpo. Lo cual no implica, sin embargo, que mi experiencia del otro sea una mera inferencia analógica ni tampoco

objetivo, común, dentro del cual ha de poder ordenarse todo lo individual, en lo que respecta tanto a vivencias y contenidos psíquicos como a objetividades intencionales.

¹⁶ Illescas Nájera, “La constitución del tiempo comunitario...”, p. 85.

un acto intelectual de ningún tipo. Lo que tenemos aquí es, por el contrario, la experiencia (pre-reflexiva) que tengo de mi propio cuerpo como base que permite la experiencia de cualquier otra subjetividad encarnada. De manera que si lo que aparece es captado asociativamente, en “parificación” (*Paarung*) con mi propio cuerpo, es porque aquel lleva consigo representativamente determinaciones específicas que coinciden con las que me ofrece la vivencia originaria de mi propio cuerpo, de modo tal que puedo captar el cuerpo del otro “como si mi propio cuerpo estuviera allá”. A lo cual ha de añadirse que la experiencia de algo en tanto cuerpo vivo de alguien debe ir necesariamente acompañada por la experiencia que el otro tiene de ese mismo cuerpo como del suyo propio, todo ello en una originalísima coexistencia.¹⁷ Por eso lo primero que hay que observar aquí es justamente la peculiaridad de esta operación, que Husserl considera como una operación de asociación por síntesis pasiva (o no voluntaria).

Un carácter verdaderamente esencial de la empatía es la reciprocidad que conlleva o, con otras palabras, *la inversión interna de la dirección intencional* que ocurre en ella. Lo anterior quiere decir que yo no puedo tener experiencia del otro más que en tanto lo experimento justo como aquel que, a su vez, me experimenta a mí: el *ego* que se me presenta como *alter* es tal porque a la vez yo soy *alter* para él. Pero además, al explicitar mi experiencia del otro encuentro que también los demás “tienen experiencia los unos de los otros como otros; y más allá, con que puedo tener experiencia del otro de que se trate no solamente en tanto que otro, sino en tanto que referido él mismo, a su vez, a sus otros y, eventualmente, en una mediatez que hay que pensar como reiterable, simultáneamente referido a mí mismo”.¹⁸

Para cada yo todo otro sujeto empatiza o puede empatizar a su vez con otros, ya sea implícita o explícitamente, y no soy yo mismo sino un yo como todos los otros, en los cuales tanto como en mí, la autopercepción pasa por el camino de la “autoenajenación”. Lo anterior quiere

¹⁷ *Loc. cit.*

¹⁸ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 1996, México, FCE, trad. de José Gaos y Miguel García-Baró, párrafo 56, p. 196.

decir que mi yo primigenio implica una infinitud de *egos*, cada uno de los cuales implica a su vez a todo otro a partir de sí mismo y, desde luego, entre ellos también a mi propio *ego* en el que, por cierto, todo eso está implícito, como precisamente ocurre otra vez en cada uno (puesto que somos *alteri* unos para otros). Pero, entonces, la efectuación de la empatía puede ser considerada en cierto modo como una especie de “auto-enajenación” de todos en todos en virtud de la “paridad” (*Gleichstellung*) que se establece entre mí y todas las otras “mónadas” (o sujetos concretos tomados en su singularidad irreductible).¹⁹

En nuestra convivencia se va forjando, de tal modo, cierta comunidad de conciencia de los otros conmigo tanto como de mí con ellos, en la necesidad de un mismo mundo para todos nosotros. De aquí viene la unidad ella misma histórica del mundo en torno histórico; es decir, el hecho de que el mundo (que siempre es vivido en común) se presenta solo a través de todos los diversos tiempos e historicidades personales, y ello en su fuente misma, es decir, en el presente vivo de cada quien.

El olvido del mundo de la vida

En su obra póstuma *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Husserl afirmó que un profundo quebranto y desorientación afecta a la vida moderna en general y, en el fondo, a las modernas ciencias europeas en virtud de las cuales el mundo ha sido interpretado y transformado, pero que al cabo de un largo proceso se han vuelto ciegas en lo que respecta a la fuente última de la que toman su sentido para la vida humana. Su actual desarrollo se aleja, en efecto, cada vez más, de los problemas que son decisivos para la salvaguarda y desarrollo de un auténtico humanismo, de manera que en lugar de facilitar la auto-comprensión humana han contribuido más bien a un trágico auto-extrañamiento.

La solución de la actual problematicidad de las ciencias no puede, entonces, sino reconducirlas a la subjetividad, que se ha vuelto un enigma

¹⁹ Illescas Nájera, “La constitución del tiempo comunitario...”, pp. 89-90.

pleno de oscuridad y de la cual las ciencias positivas encerradas en esquemas objetivistas nada tienen que decir, pues han asumido, como si fuera algo evidente de suyo, que su estricta cientificidad conlleva la exigencia de una escrupulosa exclusión de toda toma de posición valorativa, de todo preguntar por la razón o sinrazón de la humanidad y sus formaciones histórico-culturales.

A fin de contribuir a la solución de esta profunda crisis, la fenomenología se propone como tarea la indagación acerca del *origen* de la misma, procediendo por la vía de un cuidadoso análisis sobre *la historia de la constitución de las ciencias modernas*. Pero hay que entender bien esto, pues a lo que Husserl nos invita aquí es a retrotraernos al plano fundante de una “historia de la conciencia”. Por ello, cuando la fenomenología muestra cómo el (sentido del) mundo y el conocimiento que nos forjamos de él se constituyen en la conciencia, remite todas las formas de la cultura a la fuente última en que beben ellas su significación, esto es, la vida de la conciencia constituyente.

Pero ¿cómo fue que se abrió paso el proceso de “objetivización” del mundo que se tradujo a la postre en la actitud científicista-positivista que aún hoy día nos aqueja? Según el cuadro histórico bosquejado en *La crisis*, un primer paso en el desentrañamiento de este proceso nos lleva al cambio de sentido por el cual en los albores de la era moderna se propuso a la matemática el papel de una *ciencia universal sobre lo infinito*, ciencia de un estilo nuevo desconocido para los antiguos. La geometría, por ejemplo, se concibió entonces como una tarea infinita ligada a la *idea* del espacio geométrico. Muy pronto se anticiparía desde aquí la idea de que la totalidad infinita de lo existente en general es “en sí misma” una totalidad única racional que correlativamente puede y debe ser dominada totalmente por una ciencia universal. El racionalismo de esta última se extendió sin demora a la ciencia de la naturaleza y creó para ella la idea completamente nueva de la *ciencia matemática de la naturaleza*, de la ciencia galileana. Así, la naturaleza misma se vio idealizada bajo la dirección del nuevo paradigma de cientificidad, pero para ello debía transformarse en una mera multiplicidad matemática; su “realidad” devino, pues, *res extensa*.

Es cierto que en el mundo circundante intuitivo, al dirigir abstractivamente la mirada sobre las meras formas espacio-temporales, tenemos la experiencia de “cuerpos”, aunque no de cuerpos geométricos ideales. Sin embargo, las cosas del mundo circundante se mantienen en general y en todas sus propiedades fluctuando alrededor de lo meramente ideal-típico (como formas reconocibles como más o menos circulares o más o menos rectangulares, etcétera). A la concreción de los cuerpos intuibles sensiblemente corresponde, entonces, el hecho de estar ligados a una variabilidad que les es propia y esencial. Sus variaciones respecto al lugar espacio-temporal, a las estructuras de forma y “cualidad”, no son arbitrarias, sino que obedecen (como también sus interconexiones posibles) a determinados patrones sensibles “típicos” o “habituales”, por ejemplo, se comportan análogamente en circunstancias típicamente análogas.

Dicha variabilidad o, si se quiere, gradualidad, se caracteriza, pues, como una mayor o menor perfección en relación con las formas geométricas puramente ideales. “Perfección” que en un momento dado puede bastar al interés práctico particular, pero que al cambiar dichos intereses deja de ser considerada como satisfactoria, para dar paso a un proceso de perfeccionamiento técnico, por ejemplo, en cuanto a hacer lo recto cada vez más recto o lo plano cada vez más plano, con lo cual el ideal de perfección se coloca siempre “más allá”. De ahí que tengamos un horizonte abierto de mejoramiento *imaginable*, que puede ser llevado cada vez más lejos.

En el esfuerzo por avanzar en tal horizonte de perfección imaginable, se diseñan formas-límite hacia las cuales se dirige la correspondiente serie de perfeccionamientos y variaciones arriba mencionadas como hacia polos objetivos inmutables y nunca plenamente alcanzados. El geómetra en cuanto tal, dirige su interés precisamente a dichas formas ideales y se ocupa con ellas para definir las y para construir nuevas formas a partir de las ya determinadas. E igualmente para la esfera más amplia que comprende también la dimensión del tiempo, se comporta la matemática que trata con estructuras “puras”, cuya forma fundamental (universal) es la forma espacio-tiempo, idealizada ella misma junto con aquellas otras que es posible construir —siempre idealmente— en

ella. Ahora bien, la operación con estas significaciones ideales matemáticas posibilita lo que nos es negado en el mundo empírico: la *exactitud*, pues las formas ideales son susceptibles de definición en su identidad absoluta y consiguiente inmutabilidad.

Pero hay un problema en todo esto, y no menor, pues ¿qué ocurre con las cualidades sensibles, tales como los colores, tonos, sabores, texturas, claridad u oscuridad, etc., que completan y dan concreción a los momentos estructurales espacio-temporales del mundo corporal? Ya que ellas no se pueden tratar directamente en sus propias gradualidades como sí cabe hacerlo, en cambio, con aquellas estructuras. Las configuraciones cualitativas, puramente fundadas en cualidades sensibles específicas, no son realmente análogas a las formas espacio-temporales ni pueden reducirse a ellas sin deformarse o, peor aún, perderse como tales.

Lo anterior apunta a algo que simplemente no puede ser pasado por alto, y es que la idea galileana respecto a la universal matematización de la naturaleza no pasa de ser *una mera hipótesis* (aunque el mismo Galileo nunca la reconoció como tal), hipótesis de una índole muy peculiar puesto que su verificación se proyecta al infinito (y con ella, la “verdadera” naturaleza se proyecta también al infinito, como meta para una infinidad de teorías que la tematizan en un proceso histórico infinito de aproximación).

El resultado del sometimiento del ámbito todo de lo real a tales procesos idealizadores fue, a fin de cuentas, que se acabó operando una *sustitución* por la cual este mundo de las idealidades, abstraído matemáticamente, tomó el lugar del único mundo real, del mundo efectivamente dado por medio de la percepción: nuestro mundo de la vida cotidiana. Con lo cual quedó encubierta aquella fuente de sentido de la que bebían, sin embargo, las mismas operaciones geométricas y en general matemáticas que, convertidas de más en más en una refinada técnica, manejaban los nuevos físicos, alejándolas cada vez más de las fuentes primarias de la intuición efectivamente inmediata, que quedaron entonces desacreditadas o simplemente olvidadas.

Debido a este olvido del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) originario, cuando hoy en día hablamos de los objetos de la ciencia, estos *no son* los objetos de la experiencia, tal como se experimentan originaria-

mente. Pues nuestra cultura científicista suele pasar por alto que este universo de determinaciones “en sí” en el que la ciencia aprehende supuestamente “lo que es”, el universo del ser, no es en realidad más que “un ropaje de ideas” con que se cubre el mundo vital, de manera que cada uno de los resultados de la ciencia funda su sentido en este mundo de la experiencia inmediata, al que de un modo u otro siempre acaba por referirse. Este ropaje de ideas, de teorías matemático-simbólicas, hace que tomemos por el ser verdadero lo que no es más que un método, y que hayamos terminado por interpretar el mundo de nuestra experiencia en el sentido propuesto por la serie de idealizaciones con que lo hemos cubierto, como si fuera “en sí” de ese modo.

Ahora bien, al mundo de la intuición empírica, lo encontramos siempre como aquel horizonte de todas las realidades conocidas y desconocidas; está siempre “ya ahí” por anticipado, como la base de toda acción práctica o teórica. Nos está previamente dado a todos nosotros como personas en el horizonte de nuestra co-humanidad, es decir, en toda conexión con otros, como “el” mundo, común a todos. En él vivimos y damos sentido a las cosas que se perfilan en su horizonte; mundo que conforma el terreno para toda función cognoscitiva y para toda determinación científica, a partir del cual nos afecta todo lo que se convierte en sustrato de posibles juicios. Dicho “mundo de la vida” constituye, así, el círculo de certezas ya familiares aceptadas como incondicionalmente válidas y comprobadas prácticamente *antes* de cualquier exigencia de fundamentación científica.

Se trata, entonces, de que el mundo de la vida se muestre según su sentido peculiar, de manera inmediata, no gravada por presupuestos, y según sus formas esenciales *apriorísticas* (sus estructuras invariantes). El retorno al mundo de la vida asume, por lo tanto, la forma de una incansable búsqueda de las *estructuras universales de la experiencia* —es decir, de las condiciones trascendentales y constitutivas de su modo de darse—, con lo cual retrocede hasta las efectuaciones constitutivas yacentes en lo más profundo de aquella vida donde cobra sentido y validez todo lo que es mundano, y que en sus adquisiciones duraderas, habituales, siempre reconfigura activamente al mundo como el horizonte dinámico de todas sus experiencias actuales y posibles.

Obras de Edmund Husserl

(se mencionarán solo las que cuentan con una traducción al español)

Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, colección editada bajo la responsabilidad de los Archivos Husserl de Lovaina, por Martinus Nijhoff, Den Haag, (desde 1980 por Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London y actualmente por Springer). [Abreviadas usualmente como *Hua*]

- *Hua I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Herausgegeben und eingeleitet von S. Strasser, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.
 - *Meditaciones cartesianas*, 1986, México, FCE, trad. de José Gaos y Miguel García Baró.
 - *Meditaciones cartesianas*, 1986, Madrid, Tecnos, trad. de Mario A. Presas.
 - *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, 1988, México, UNAM, IIF, trad. de Antonio Ziri3n Quijano.
- *Hua II. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Herausgegeben von Walter Biemel, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1973 (1ª. ed., 1950).
 - *La idea de la fenomenología*, 1982, Madrid, FCE, trad. de Miguel García Baró.
- *Hua III. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Herausgegeben von Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.
 - *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, 2013, México, FCE, UNAM, IIF, trad. de José Gaos, nueva edición y refundición integral por Antonio Ziri3n Quijano.
- *Hua IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Unter-*

- suchungen zur Konstitution*, Herausgegeben von Marly Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, 1997, México, UNAM, IIF, trad. de Antonio Ziri6n Quijano.
 - *Hua V. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Herausgegeben von Marly Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952.
 - *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, 2000, México, UNAM, IIF, trad. de Luis E. González, revisada por Antonio Ziri6n Quijano.
 - *Hua VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Herausgegeben von Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1954.
 - *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, 1991, Barcelona, Crítica, trad. de Jacobo Mu6oz y Salvador Mas.
 - *Hua VIII. Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Herausgegeben von Rudolf Bohem, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959.
 - *Filosofía primera (1923-24)*, 1998, Bogotá, Grupo Editorial Norma, trad. de Rosa Helena Santos de Ilhau.
 - *Hua IX. Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Herausgegeben von Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962 (incluye el artículo “Fenomenología” destinado a la Encyclopaedia Britannica).
 - *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, 1990, México, UNAM, IIF, trad. de Antonio Ziri6n Quijano.

- *Hua X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Herausgegeben von Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1969.
 - *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, texto publicado en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IX, 367-496. Tübinga, Max Niemeyer, 1928.
 - *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, 2002, Madrid, Trotta, trad. de Agustín Serrano de Haro.
 - *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, 1959, Buenos Aires, Nova, trad. de Otto E. Langfelder.

- *Hua XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, Herausgegeben von Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
 - *Problemas fundamentales de la fenomenología*, 1973, Madrid, Alianza, trad. de César Moreno y Javier San Martín.

- *Hua XVII. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Herausgegeben von P. Janssen, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974.
 - *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, 2009, México, UNAM, IIF, trad. de Luis Villoro.

- *Hua XVIII. Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik*. Text der 1. und der 2. Auflage. Herausgegeben von Elmar Holstein, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975; Halle, Max Niemeyer, 1900; ed. rev. 1913.

- *Hua XIX. Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Herausgegeben von Ursula Panzer, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1984; Halle, Max Niemeyer, 1901; ed. rev. 1922.
 - *Investigaciones lógicas*, 1929, Madrid, Revista de Occidente, trad. de Manuel García Morente y José Gaos. Tomo primero: *Prolegómenos a la lógica pura*. Tomo segundo: *Investigaciones para la*

fenomenología y teoría del conocimiento. Introducción e Investigaciones I y II. Tomo tercero: Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento. Investigaciones III, IV y V. Tomo cuarto: Investigación VI. Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento.

– *Investigaciones lógicas*, 1985, Madrid, Alianza, trad. de José Gaos.

- *Hua XXVII. Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1989. En este volumen se incluye la serie de artículos preparados por Husserl para la revista japonesa *The Kaizo*, traducidos al español con el título *Renovación del hombre y la cultura: Cinco ensayos*, 2002, Barcelona, Anthropos / UAM Izta-palapa, trad. de Agustín Serrano de Haro.

Trabajos publicados fuera de *Husserliana*

- *L'origine de la géométrie*, 1962, París, Presses Universitaires de France, trad. de Jacques Derrida.
 - *El origen de la geometría*, 2000, Buenos Aires, Manantial, trad. de Diana Cohen.
- *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Redigiert und Herausgegeben von Ludwig Landgrebe, Prag, Academia/Verlagsbuchhandlung, 1939.
 - *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, 1980, México, UNAM / IIF, trad. de Jas Reuter.
- *Philosophie als strenge Wissenschaft*, “Logos”, Tübingen 1910-11.
 - *La filosofía como ciencia estricta*, 1969, Buenos Aires, Nova, trad. de Elsa Taberning. Contiene también “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, conferencia pronunciada por Husserl en Viena en mayo de 1935 y “La filosofía como autorreflexión de la humanidad”, texto agregado como conclusión a *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*.

- *Invitación a la fenomenología*, 1992, Barcelona, Paidós, trad. de Antonio Zirión, Peter Beadet y Els Tabernic. Comprende el artículo “Fenomenología” de la Encyclopaedia Britannica, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” y “La filosofía como autorreflexión de la humanidad”.

LAS DISPUTAS IGLESIA-ESTADO EN MÉXICO POR LOS DECRETOS DE TOLERANCIA Y LIBERTAD RELIGIOSA

*Marta Eugenia García Ugarte**

RESUMEN: A lo largo del siglo XIX y XX, la relación entre la Iglesia y el Estado estuvo llena de enfrentamientos legales, políticos e incluso de carácter militar. Dichas disputas se caracterizaron por una lucha de poder, libertad y soberanía en el proceso de construcción del Estado mexicano. El patronato real y la tolerancia religiosa fueron temas claves en estas diatribas que adoptaron matices, definiciones y posturas distintas a lo largo del tiempo. El análisis de la visión de la jerarquía católica en este devenir resulta indispensable para entender la historia de dos instituciones que comparten territorio, sociedad y cultura y que todavía en nuestros días siguen modificándose para alcanzar la plena coexistencia.



CHURCH-STATE DISPUTES OVER DECREES OF TOLERANCE AND RELIGIOUS FREEDOM

ABSTRACT: Throughout the 19th and 20th centuries, the relationship between the Church and the State was full of legal, political and even military confrontations. These disputes were characterized by a struggle for power, freedom and sovereignty in the process of building the Mexican State. The royal patronage and religious tolerance were key themes in these diatribes that took on different nuances, definitions and positions over time. The analysis of the vision of the Catholic hierarchy in this becoming is indispensable to understand the history between two institutions that share territory, society and culture and that still in our days continue modifying to reach the full coexistence.

PALABRAS CLAVE: patronato real, relaciones Iglesia-Estado.

KEY WORDS: royal patronage, Church-State relations.

* Investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. Profesora de asignatura en el Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

RECEPCIÓN: 25 de mayo de 2018.
APROBACIÓN: 16 de agosto de 2018.
DOI: 10.5347/01856383.0130.000295793

LAS DISPUTAS IGLESIA-ESTADO EN MÉXICO POR LOS DECRETOS DE TOLERANCIA Y LIBERTAD RELIGIOSA

Las relaciones Iglesia-Estado en México durante el siglo XIX se encuentran insertas en dos preocupaciones centrales: obtener el patronato real y definir la tolerancia y la libertad religiosa. Se trata de objetivos históricos que, inmersos en la problemática de la construcción del Estado y de una Iglesia autónoma e independiente, fueron definidos en momentos de gran controversia ideológica y profunda transformación de la sociedad mexicana en general y de la mentalidad católica en particular. En algunos casos, las disputas, precedidas de una guerra de papel, desembocaron en la violencia armada. En otros, las discusiones, subidas o no de tono, fueron asumidas por los cuerpos legislativos y registradas e interpretadas en leyes y decretos que fueron, a su vez, sujetos de debate.

Cada uno de los objetivos ha tenido su momento histórico: el primero, el de obtener el reconocimiento del derecho de la nación a heredar el patronato real que disfrutaban los reyes de España, se inició con la consulta que hizo Agustín de Iturbide al arzobispo de México, Pedro José de Fonte, el 19 de octubre de 1821, sobre la forma que podría seguirse para cubrir las vacantes eclesiásticas entre tanto se arreglaba el patronato con la Santa Sede. El arzobispo de México y su cabildo opinaron que el patronato había cesado con la independencia porque se había concedido a los reyes de España, no a los reinos.¹

¹ El arzobispo Pedro José de Fonte al presidente de la Regencia, el 24 de noviembre de 1821. Archivo Histórico del Centro de Estudios de Historia de México, Carso, Fondo CDXXXII, Archivo

La regencia, inconforme con la respuesta, convocó a una junta diocesana que resolvió lo mismo que el arzobispo y su cabildo: el patronato había cesado con la emancipación de México.² También acordaron el modo de verificar la provisión de los beneficios: se pasaría lista al Supremo Poder Ejecutivo de todos los presentados, para excluir a los que se consideraba inadecuados por motivos políticos. Solo se le pedía que respetara “la libre elección que pertenece al eclesiástico”.³ La regencia aceptó el procedimiento, que fue seguido en la República hasta el triunfo del Plan de Ayutla en 1855.⁴

La junta eclesiástica de diocesanos estaba interesada en que se siguiera la forma más ortodoxa en las relaciones con la Santa Sede. Por eso efectuó varias reuniones después de las celebradas en marzo. En la reunión del 26 de junio, se establecieron las instrucciones que debería llevar el enviado mexicano a la Santa Sede. En este dictamen, las instrucciones se reducían a plantear las necesidades más urgentes de la Iglesia mexicana. Se destacaba la importancia de que la Santa Sede nombrara un nuncio apostólico en México para que atendiera la provisión de los episcopados. Posteriormente, en la sesión del 11 de julio de 1822, recomendarían la celebración de un concilio nacional para resolver los conflictos entre México y Guatemala, en particular por la disputa de la diócesis de Chiapas.⁵

Después de los acontecimientos que pusieron fin al imperio de Agustín de Iturbide, la nueva república parecía aceptar el fallo de la junta eclesiástica. En 1824, una vez publicada la Constitución de ese año

del Cabildo de la Catedral Metropolitana de México, Acta de Cabildo del 15 de septiembre de 1880. Microfilme, rollo 1243, vol. 90, exp. 9, red 12 (En adelante, ACEMCarso).

² La junta diocesana efectuó dos reuniones, el 4 y el 11 de marzo de 1821. Alfonso Alcalá Alvarado, *Una pugna diplomática ante la Santa Sede. El restablecimiento del episcopado en México, 1825-1831*, 1967, México, Porrúa, p. 3.

³ ACEMCarso, Fondo CDXXXII, Archivo del Cabildo de la Catedral Metropolitana de México, Acta de Cabildo del 15 de septiembre de 1880. Microfilme, rollo 1243, vol. 90, exp. 9, red 12; Alcalá Alvarado, *op. cit.*, p. 3.

⁴ A partir de entonces, los obispos serían designados por la Santa Sede. En 1868, el arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos proponía los candidatos que consideraba idóneos para ser promovidos al episcopado. Después del regreso de Labastida a México, en 1871, se consultaba a los responsables de las provincias eclesiásticas y, en ocasiones, se pedía el parecer del arzobispo Labastida.

⁵ Alcalá Alvarado, *op. cit.*, p. 6.

y establecida la primera República federal, se decidió indagar si la Santa Sede estaría dispuesta a reconocer la independencia del país y su derecho al patronato. Esa fue la comisión del religioso dominico de origen peruano, José María Marchena, aun cuando sin representación oficial del gobierno. Si bien se trataba de un aventurero, Marchena cumplió con el cometido: transmitió al gobierno de México que la Santa Sede estaría dispuesta a recibir a un enviado, pero no de manera oficiosa. Así se había recibido a fray Luis Pacheco, franciscano de Argentina, que fue el primero en acudir a Roma para gestionar el reconocimiento de la independencia. Posteriormente llegó el arcediano José Ignacio Cienfuegos, de Chile, quien en 1822 había logrado que el papa le concediera una audiencia.⁶ Esas dos visitas dieron lugar a la primera misión apostólica en la América hispana, llevada al cabo por monseñor Juan Muzi, como vicario apostólico, y por el canónigo Juan María Ferreti, quien más tarde fue Pío IX. Muzi, a pesar de la queja del supremo director de Chile en las Cámaras en 1826, de que “conspiraba contra las instituciones que nos costaron quince años de tareas y sacrificios”,⁷ proporcionó a la Santa Sede información de primera mano sobre los sucesos y las necesidades eclesiales y espirituales “no solo de las regiones de Argentina, Chile, Uruguay, sino de toda América”.⁸

La misión de Muzi tenía como objetivo reanudar el vínculo eclesiástico de la Santa Sede con los países recientemente independizados, en virtud de que la ruptura del patronato “colocaba al catolicismo hispanoamericano en una posición difícilísima por la emancipación”.⁹ Para Fernando VII, la provisión de los obispados en los países de la América española, en particular si eran designados con el carácter de propios, constituía una seria barrera a su propósito de reconquistar el territorio

⁶César Gómez Chávez, *El patronato, la Iglesia católica en la República Argentina y la constitución nacional*, en <www.conhist.org/>, consultada el 12 de agosto de 2006.

⁷“Extracto del mensaje del supremo director de Chile a las Cámaras. Sesión de 1826”, en *Concordato de la América con Roma, por Mr. De Pradt, antiguo arzobispo de Malinas, traducido al castellano por Don M.V.M...., Licenciado*, 1827, París, en la Librería de F. Rosa, Calle de Chartres, pp. 365-366.

⁸Francisco Martí Gilabert, “La misión en Chile del futuro papa Pío IX. II. Llegada a Santiago, regreso y desenlace (1824-1832)”, *Anuario de historia de la Iglesia*, Universidad de Navarra, Pamplona, vol. X, en <<http://www.conhist.org/>>, consultado el 13 de agosto de 2006.

⁹*Loc. cit.*

perdido. Ante esa oposición, la Santa Sede se encontró ante un dilema: respetar el derecho adquirido de España por el patronato o evitar las tendencias galicanas que se habían extendido por todo el territorio americano. Esas dos preocupaciones se pueden seguir en las turbulentas negociaciones con los representantes de la Corona española ante el papado. Se deseaba, sin lastimar el patronato real y el orgullo del rey español, recibir y aceptar a los enviados de las naciones de la América española e iniciar las negociaciones diplomáticas que culminarían con el nombramiento de los obispos.

En este contexto, la Comisión de Relaciones del Congreso formuló el dictamen, el 10 de diciembre de 1824, sobre las instrucciones que debía llevar el enviado mexicano a la Santa Sede. En ellas, se especificaba que se debería cuidar que el patronato fuera reconocido por el sumo pontífice “con toda la amplitud que lo ejercían en nuestra Iglesia los reyes españoles a fin de que por su medio se ocurra a la necesidad en que estamos de proveer a las mitras vacantes, y aun a la erección de otras nuevas”. De forma específica, se indicaba que el patronato debería comprender la facultad “de proveer a la conservación del culto, y de arreglar las rentas y las ventas eclesiásticas”.¹⁰

La búsqueda de un acuerdo con la Santa Sede concluyó en 1867, cuando las fuerzas republicanas triunfaron sobre las imperialistas. A partir de entonces, el asunto dejaría de ser un motivo de preocupación para el gobierno, aun cuando a principios del siglo XX, en medio de la dispersión y división que caracterizaba a la jerarquía mexicana de esa época, el obispo Ignacio Montes de Oca y Obregón propuso en París, en junio de 1900, que un acuerdo con la Santa Sede era una opción preferente “ante la posibilidad de una Iglesia libre e independiente de toda relación estatal”.¹¹ Era una posición tardía que echaba por la borda un siglo de discu-

¹⁰“Dictamen de la Comisión de Relaciones sobre las instrucciones que llevará el enviado a Roma con el objeto de establecer las correspondientes a esta República con la Silla Apostólica”, del 10 de diciembre de 1824. El dictamen estaba firmado por Alcocer, Miguel Ramos Arizpe, J.B. Guerra y Villa Castoreña. <<http://portal.sre.gob.mx/vaticano/index.php>>, consultado el 24 de octubre de 2006.

¹¹ Manuel González Ramírez, *Manifiestos políticos (1892-1912)*, 1957, México, FCE, pp. 100-112, citado por Álvaro Matute, “El anticlericalismo, ¿quinta revolución?”, en Franco Savarino y Andrea Mutolo (comps.), *El anticlericalismo en México*, 2008, México, Miguel Ángel Porrúa, Tecnológico de Monterrey, Cámara de Diputados, pp. 31-32.

siones eclesiásticas a favor de la libertad y autonomía de la Iglesia frente al Estado y la Santa Sede.

El segundo objetivo, el de la definición de la tolerancia religiosa, tuvo una trayectoria azarosa y fue adquiriendo diferentes matices desde que fue planteado en las discusiones del Congreso Constituyente de 1823-1824, y en los diversos momentos en que se retomó la discusión: en el congreso de 1842, en 1848, después de la derrota frente al ejército invasor de Estados Unidos, en 1856-1857, durante la celebración del Congreso Constituyente, hasta su definición en 1860. Debo señalar que en México la declaración de la tolerancia religiosa, entendida como libertad de cultos, ha sido acompañada de conflictos sociales desde el momento de su definición hasta la actualidad.

También es cierto que esa conflictividad tuvo diferentes compañías: de 1824 a 1860, la libertad religiosa estaba inserta en los proyectos de colonización. De 1870 a 1910 la tolerancia religiosa trajo la difusión masiva del protestantismo en el país, la disputa entre el Estado, la Iglesia católica y las religiones protestantes, en particular con los metodistas, por el control de la educación, la fundación y proyección de las asociaciones masónicas, y los conflictos entre los funcionarios civiles municipales y estatales con la jerarquía católica en su correspondiente nivel (párrocos y obispos).

De 1914 a 1930, con la exacerbación de los sentimientos anticlericales de los revolucionarios mexicanos y la presencia de una jerarquía católica que añoraba las gestas heroicas de la segunda generación de obispos del siglo XIX, los conflictos entre la Iglesia católica y el Estado irrumpieron en forma violenta. En ese contexto se definió el contenido de la Constitución Política promulgada en Querétaro en 1917, y la defensa católica de la libertad de su Iglesia y sus derechos, que derivó en el movimiento armado católico en contra del gobierno del general Plutarco Elías Calles en 1926. El movimiento armado católico dividió a la Iglesia, a los pastores y a los laicos, y dejó debilitada a la institución frente al Estado y frente a la sociedad. La recuperación, apenas iniciada en 1940, tardó mucho tiempo. Sus secuelas todavía podían sentirse en la etapa posterior al Concilio Vaticano II y después de la publicación de los documentos de la Conferencia Episcopal Latinoame-

ricana celebrada en Puebla en 1979, bajo los auspicios del pontificado de Juan Pablo II.

Llama la atención que el proyecto de ley sobre la tolerancia religiosa, que se concebía como parte integral de la democracia y el sistema político que buscaba garantizar las libertades individuales, no formara parte del primer proyecto reformista de los liberales en 1833. Incluso, a pesar de que la materia incitó una de las discusiones más apasionadas del Congreso Constituyente de 1856, no formó parte del paquete de reformas del primer periodo del gobierno del Plan de Ayutla, ni de las conocidas leyes de Reforma en 1859.

El decreto que establecía la tolerancia religiosa en el país fue promulgado el 4 de diciembre de 1860, poco antes del triunfo liberal sobre el grupo conservador. Para entonces, la percepción que se tenía sobre la tolerancia religiosa se había modificado. Ya no se presentaba vinculada a un proyecto de colonización, como todavía se hizo en el Congreso Constituyente de 1856. El decreto de diciembre de 1860 promovía la instalación de otros cultos religiosos, la formación de una Iglesia mexicana nacional, sin vínculos con la Santa Sede, y el establecimiento de escuelas oficiales que transmitieran una educación laica. Siguiendo ese postulado, desde el inicio del gobierno de Benito Juárez en 1861 se suprimió la enseñanza religiosa y confesional¹² mientras se establecía —o se deseaba establecer— un sistema de educación pública positivista y cívica (moral civil). Por esas vías, sumadas al establecimiento del Registro Público, se pensaba que se terminaría de dominar al clero católico y, sobre todo, transformar la mentalidad del ciudadano mexicano. Se confiaba en que el mexicano se desprendería de los valores de la catolicidad que lo ataban al pasado y que adoptaría los nuevos valores cívicos que permitirían insertar al país en la tan añorada modernidad.

¹²En 1861, el ministro de Instrucción Pública, Ignacio Ramírez, había ordenado sustituir la enseñanza de la doctrina cristiana por cursos de moral. La enseñanza de la doctrina cristiana era uno de los seis ramos que correspondían a las escuelas de la instrucción primaria, según el *Plan General de Estudios* elaborado por el Ministerio de Justicia, Negocios Eclesiásticos e Instrucción Pública, entonces a cargo de Teodosio Lares, y decretado por el presidente de la República Antonio López de Santa Anna. Decreto de Antonio López de Santa Anna, del 19 de diciembre de 1854, dando a conocer el *Plan General de Estudios*. Véase el capítulo de Anne Staples, “El Estado y la Iglesia en la República restaurada”, en *El dominio de las minorías: República restaurada y porfirato*, 1989, México, El Colegio de México, p. 39.

A partir de la década de 1870, cuando la difusión protestante, la educación oficial, la constitución de la Iglesia de Jesús, que cristalizaba el proyecto de fundar una Iglesia mexicana, y las logias masónicas se extendían por todo el país, los liberales más radicales, como Ignacio Ramírez, el Nigromante, empezaron a considerar que la Iglesia de Jesús, o Iglesia Episcopal Mexicana, era la alternativa que tenía el gobierno de México para liberarse de la católica y, también, de la fragmentación protestante. Ramírez proponía que hubiera en el país

una verdadera iglesia que sin dejar de ser católica-cristiana llenara las aspiraciones del pueblo garantizando su acatamiento y obediencia a las leyes del supremo gobierno de la nación [...] Debemos seguir el ejemplo de Inglaterra [...] pues se hace necesaria la reforma religiosa. Pero al referirnos a esta no queremos en México que se admita como tal un movimiento protestante, no, mil veces no; esto sería aumentar el mal. El protestantismo en México es un parásito infecundo [...] es un sistema extranjero, introducido en el país como negocio mercante.¹³

Ante el ataque sistemático a los valores tradicionales de la catolicidad, en 1874, durante el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada, la jerarquía católica se vio obligada a diseñar un proyecto pastoral para recuperar su presencia social, revitalizar la vida cristiana y reforzar la educación católica de la juventud y la niñez, que era disputada por las escuelas protestantes y las oficiales. A pesar de los esfuerzos católicos, la tolerancia religiosa se instaló en el país en medio de conflictos locales y, en ocasiones, con la protección del Estado. Pero también había surgido una nueva catolicidad más formada y politizada. Esta generación de católicos, en los albores del siglo XX, tomará la defensa de la Iglesia y su libertad desde una nueva plataforma política y social.

Para entonces, la estructura eclesiástica, plenamente restablecida, empezó a sufrir los embates de la modernidad. El deterioro de la vida

¹³ Ignacio Ramírez, el Nigromante, *Obras completas. Tomo III, Discursos, Cartas, Documentos, Estudios*, 1985, México, Centro de Investigación Científica Jorge Luis Tamayo A. C., pp. 364-369.

cristiana, tanto entre el clero como entre los laicos, y la falta de un liderazgo nacional que marcara las políticas por seguir, como lo había hecho el poderoso arzobispo de México Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos de 1863 a 1891, auspiciaron la intervención directa y decidida de la Santa Sede en los asuntos internos eclesiásticos. De esa manera se suplía la falta de un liderazgo eclesial nacional que dirigiera los intereses de todos a un buen puerto. La debilidad de la jerarquía católica mexicana a principios del siglo XX, cuando tenía todos los elementos para ser poderosa e influyente, determinó los aciagos acontecimientos que condujeron a los enfrentamientos entre el Estado y la Iglesia durante la época revolucionaria y, en la década de 1920, al movimiento armado católico.

Hasta ahora, la historiografía ha subrayado el comportamiento, procedencia social y formación del grupo liberal que llevó a cabo las reformas. En cambio, poca atención se ha dado a la composición del cuerpo eclesial que, al igual que el grupo liberal, fue un actor esencial. La resolución o agudización de los conflictos en cada una de las etapas se encuentra en relación estrecha con la procedencia social de los pastores, su formación eclesiástica y sus vínculos con el pontífice en turno y la Santa Sede. Esas características no solo definieron su actuación política, social y religiosa, sino también el futuro de la institución eclesiástica.

En México se puso especial atención al proyecto de tolerancia religiosa, entendida como libertad de cultos. Ese proyecto, establecido en 1860, se mantuvo como tal en el artículo 24 de la Constitución de 1917. Para los católicos, obispos, clero y laicos, era fundamental la defensa de la libertad de la Iglesia y de sus derechos, entre ellos el derecho a impartir educación en el país. Tal sentido de la libertad religiosa no era igual al definido por los políticos mexicanos, que seguían pensando en la libertad religiosa como una definición de tolerancia. Sin embargo, de 1860 a 1900 se registró un cambio fundamental: la libertad religiosa ya no se vinculó con los proyectos de colonización. Se concibió como un derecho individual que era imprescindible en una sociedad moderna, al igual que la libertad de la educación.

En el mundo, la preocupación por la libertad religiosa tiene una larga historia. Como escribe Jorge Rhenán Segura,

la primera carta constitucional que hace referencia a tan importante derecho es la Constitución de los Estados Unidos que en su Primera Enmienda del 25 de septiembre de 1789 recoge la primera proclamación moderna de esta libertad, que pocos días antes había quedado plasmada en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano (26 de agosto de 1789). Posteriormente, el concepto es recogido en la Carta Constitucional Francesa del 14 de junio de 1814 [...] y de ahí pasa a la mayoría de los textos constitucionales europeos y latinoamericanos.

De gran impacto fue la Declaración Universal de los Derechos Humanos, proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, y las distintas declaraciones y convenciones publicadas a partir de entonces. La concepción de la libertad religiosa en las declaraciones y convenciones de la Organización de las Naciones Unidas la explica con gran claridad Jorge Rhenán Segura:

[C]onsideran a la religión no como un dogma, puesto que se trata de garantizar la libertad misma de la religión y las convicciones, y nunca propugnar la promoción de una religión determinada sobre las demás, ni una creencia religiosa sobre otra. Esa manera de considerar la religión, desde nuestro punto de vista, fomenta la difusión y enriquecimiento de la libertad religiosa y evita estériles discusiones sobre creencias religiosas o no religiosas.

Asimismo, las Naciones Unidas, desde su fundación, han llevado a cabo un papel de primera importancia frente al problema de la intolerancia religiosa y el respeto a las minorías, y en los últimos años han elaborado [...] una serie de instrumentos internacionales para favorecer el dialogo interconfesional, la libertad religiosa y el respeto de las creencias, convicciones e ideas sin restricciones entre todos los seres humanos.

En la Iglesia, la preocupación por los derechos inalienables de las personas fue expresada por Juan XXIII, en su Encíclica *Pacem in terris* del 11 de abril de 1963:

En toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío, y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanan inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza. Estos derechos y deberes son, por ello, universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto. [Núm. 9]

El derecho a la libertad religiosa se registró de manera explícita en la Declaración sobre la Libertad Religiosa, promulgada por el papa Paulo VI y los padres del Concilio Vaticano II el 7 de diciembre de 1965. El concilio declaró que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa.

Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana y esto de manera que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe dentro de los límites debidos. Declara que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal y como se conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de modo que llegue a convertirse en un derecho civil.¹⁴

En México, el fracaso de las demandas de mayor libertad religiosa, que fueron el centro y vértice del levantamiento armado católico de

¹⁴ Pablo Obispo, Siervo de los siervos de Dios juntamente con los Padres del Concilio para perpetuo recuerdo, “Declaración sobre la libertad religiosa”, 7 de diciembre de 1965 en *Concilio Vaticano II. Documentos completos*, 1966, México, Librería Parroquial de Clavería, pp. 438-439.

1926-1929, no disminuyeron la presión ejercida por los sectores católicos sobre el Estado mexicano para revertir el marco constitucional de 1917 y demandar el respeto de los derechos humanos, en especial el de la libertad religiosa, además de la libertad educativa, política y social.

Mucho se avanzó con la reforma del artículo 130 constitucional en 1992, publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 15 de julio de 1992. Posteriormente, algunos consideraron que la libertad de creer, consignada en el artículo 24, resultaba insuficiente. Era necesario introducir la libertad religiosa entendida como un principio fundamental de los derechos de las personas. Esta nueva concepción quedó consignada en la reforma del artículo 24 constitucional realizada durante el gobierno de Enrique Peña Nieto en 2013. A partir de esta reforma, el artículo 24 constitucional estableció la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión. Se había dado un giro en la concepción de la libertad religiosa:

Artículo 24. Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado. Esta libertad incluye el derecho de participar, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, en las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. Nadie podrá utilizar los actos públicos de expresión de esta libertad con fines políticos, de proselitismo o de propaganda política. [...] Los actos religiosos de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos. Los que extraordinariamente se celebren fuera de éstos se sujetarán a la ley reglamentaria. Transitorio Único. El presente Decreto entrará en vigor el día siguiente al de su publicación en el Diario Oficial de la Federación. México, D.F., a 19 de junio de 2013.¹⁵

El proceso de definición de la tolerancia religiosa en el siglo XIX es fascinante y es la base de las discusiones que se entablaron en el siglo XX sobre la materia. Por eso, me concentraré en la concepción que se tenía de la libertad religiosa.

¹⁵ “Decreto por el que se reforma el artículo 24 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, *Diario Oficial*, 19 de julio de 2013.

Los primeros planteamientos sobre la tolerancia religiosa

Los grupos políticos y los individuos que formaban parte del partido del progreso, pugnarón por definir medidas que les permitieran controlar el poder político y social de la Iglesia. Uno de ellos fue Vicente Rocafuerte, encargado de negocios ante Su Majestad Británica.¹⁶ Las posiciones políticas de Rocafuerte ejercían una gran influencia en el gobierno.¹⁷ Tanto así que su antirromanismo extremo, que negaba toda intervención al Pontífice “en el poder espiritual en las iglesias locales”,¹⁸ puede seguirse en el dictamen del Senado de 1826.¹⁹

¹⁶Vicente Rocafuerte (1783-1847) era originario de Guayaquil, Ecuador. Fue presidente de su país de 1835 a 1839. Vivió en México durante los últimos años de la guerra de independencia. Su pensamiento liberal y el afán de constituir la República representativa lo llevaron a condenar la arbitrariedad del Primer Imperio mexicano, el encabezado por Agustín de Iturbide. Entonces, 1822, publicó en Estados Unidos (en forma anónima, para evitar conflictos a su familia y amigos que radicaban en la Ciudad de México) *Bosquejo ligerísimo de la revolución en Méjico desde el grito de Iguala hasta la proclamación de Iturbide. Por un verdadero americano*, 1822, Filadelfia, Imprenta de Teracrouef y Naroajeb. Sus vínculos con los republicanos federalistas, desde la celebración de las Cortes de Cádiz, en particular con Miguel Ramos Arizpe, además de su republicanismo liberal, demostrado en su obra *Ensayo político. El sistema colombiano, popular, electivo, y representativo, es el que más conviene a la América Independiente* (1823, Nueva York, Imprenta de A. Paul) lo condujeron a la representación de México ante su Majestad Británica en 1825. En 1826, sin autorización del gobierno mexicano, tramitó ante la casa Barclay, Herring, Richardson y Cía. un préstamo para el ministro de Colombia, Manuel José Hurtado, por la cantidad de 63 000 libras esterlinas. Argumentaba que lo había hecho porque la quiebra de la casa de los señores Goldschmid y Compañía, prestamistas y banqueros de la República de Colombia, les impedía cumplir con sus obligaciones respecto de los dividendos que se vencían en el mes de abril. De esa acción dio cuenta Rocafuerte en *Cuaderno que contiene el préstamo hecho a Colombia por D. Vicente Rocafuerte, publicado con autorización del Ministerio de Hacienda* (1829, México, Imprenta del Águila). En 1833 regresó a Ecuador. En 1835 fue nombrado presidente de esa república.

¹⁷La opinión de Rocafuerte tenía peso en el gobierno mexicano porque él, como secretario de Mariano Michelena, ministro plenipotenciario de México en Londres, había negociado el Tratado de Amistad y Comercio con Inglaterra, que se firmó el 6 de abril de 1825. El tratado dio una enorme satisfacción al país. Rocafuerte permaneció en Londres, como diplomático, hasta 1829.

¹⁸Mariano Fazio Fernández, “El pensamiento religioso de Vicente Rocafuerte”, *Anuario de Estudios Americanos*, 63/2 (2006), p. 154.

¹⁹Rocafuerte tenía una idea bastante negativa de Roma y de los obispos. Desde 1823 sostenía que el sistema que más convenía a América era el republicano, “popular, electivo y representativo”, tal como había sido adoptado por Colombia, a imagen y semejanza del sistema de Estados Unidos. En esa época estaba convencido de que se necesitaban ideas y ensayos ligeros que pudieran uniformar la opinión de todos los americanos y convencer de las ventajas de ese sistema a todos

Rocafuerte defendía el sistema republicano, fruto del liberalismo, desde 1823, porque introduciría en América la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia, “signo característico de la sabiduría de nuestro siglo, compañera inseparable de la libertad política”. Entonces se alcanzaría una verdadera civilización.²⁰

Al terminar su misión diplomática en Londres y regresar a México publicó, en 1831, su *Ensayo sobre la tolerancia religiosa*.²¹ La obra, que profundizaba y ampliaba lo que había sostenido en 1823, levantó una polvareda en el medio mexicano. En particular, porque pedía la separación de la Iglesia y el Estado y porque deseaba que se implantara la tolerancia religiosa. Lucas Alamán y Juan Bautista Morales atacaron los puntos de vista de Rocafuerte,²² mientras que “Carlos María de Bustamante, en forma un tanto tibia, y José María Luis Mora, más consecuentemente, lo defendieron”.²³

No era la primera vez que circulaba en México la idea de la tolerancia religiosa. Ya la había planteado, en 1822, el doctor José Fernández Madrid,²⁴ y había sido retomada por el Congreso Constituyente de 1823-1824.

aquellos que estaban a favor del establecimiento de un sistema monárquico. En su opinión, esa labor de convencimiento era urgente en 1823, cuando ya había caído el tirano de México (Agustín de Iturbide) y cuando varios países de América Latina estaban en proceso de definir sus sistemas de gobierno. Era el caso de Chile, con la revolución de Freyre, de Lima, cuyo gobierno estaba “vacilante”, y, por supuesto de México, que iba a definir en el Congreso constituyente de 1823-1824 el tipo de constitución que era adecuada para el país. *El sistema colombiano, popular, electivo, y representativo*...

²⁰ *Ibid.*, p. 31.

²¹ Vicente Rocafuerte, *Las revoluciones en México, ensayo sobre la tolerancia religiosa*, 1962, México, Bibliófilos Mexicanos.

²² Juan Bautista Morales, fue “escritor, abogado y político. Estudió en San Ildefonso. Apoyó el Plan de Iguala, después luchó contra Agustín de Iturbide. Diputado en 1824. Catedrático de derecho canónico. Presidente de la Suprema Corte de Justicia. Enemigo de Antonio López de Santa Anna, fue varias veces encarcelado. Tuvo una vida política muy activa. Colaboró en el *Hombre Libre* (1823), *La Gaceta* (1823-24), *El Siglo Diez y Nueve*, *Los Debates*, *El Demócrata*, *El Águila Mexicana*, *El Monitor Republicano*, *El Constitucional*, *El Republicano* y *El Semanario Judicial*.

²³ Ricardo Pérez Monfort, *Nacionalismo, clero y religión durante la era de Juárez*, 1995, México, INAH, p. 42.

²⁴ *Ensayo político. El sistema colombiano, popular, electivo y representativo, es el que más conviene a la América independiente*, Nueva York, Imprenta de A. Paul, 72, Nassau-Street, año de 1823. El texto es del Dr. José Fernández Madrid. La obra la dedica a su amigo Vicente Rocafuerte. En correspondencia, Rocafuerte le dedica su *Ensayo político*, publicado en 1823, en la misma imprenta.

En 1833, a dos años de la publicación de Rocafuerte en defensa de la tolerancia, los obispos nombrados en 1831, los primeros propuestos por el gobierno mexicano, enfrentaron las decisiones del grupo político republicano federalista y liberal que buscaba transformar radicalmente la sociedad mexicana. La reforma propuesta planteaba constituir un Estado cuya soberanía no le fuera disputada por ninguna corporación política nacional o internacional. Pretendía formar ciudadanos con espíritu crítico y racional, libres del fundamentalismo religioso. En este contexto, el proyecto educativo era prioritario a fin de quitar al clero el dominio de las conciencias, como había dicho José María Luis Mora. Profundo malestar social causó que se retomara el planteamiento que había hecho el Senado en 1826: la nación podía ejercer el patronato sin autorización de Roma. El gobierno, en uso de ese patronato nacional, podía y debería nombrar a los individuos que considerara más idóneos para ocupar las posiciones más importantes de la Iglesia, desde una perspectiva social: las parroquias.

La reforma de 1833 no consideró eliminar los fueros y privilegios del clero. Tampoco tomó medidas respecto de las propiedades eclesiásticas. El rechazo de los cabildos eclesiásticos de Guadalajara, Michoacán, Puebla y México a la ley agraria publicada por el Congreso de Zacatecas el 17 de diciembre de 1829, porque tenía propósitos desamortizadores, había mostrado que el momento no era el más propicio. Tampoco declararon la tolerancia religiosa, a pesar de estar convencidos plenamente de su necesidad, porque la mentalidad de la sociedad mexicana seguía aferrada a la intolerancia. Estos liberales de la primera generación estaban convencidos de que la tolerancia llegaría a definirse porque la cantidad de terrenos vacíos que había en la república demandaban la colonización extranjera.

Sin embargo, José María Luis Mora consideraba en 1835, cuando escribe al respecto, que las leyes de colonización habían sido concebidas de forma “mezquina y miserable”. Ante esa situación ninguna empresa de consideración “se ha presentado hasta ahora que pueda dar un impulso poderoso a la población del país”. Mientras no se declarara la tolerancia religiosa no habría inmigrantes ni colonos extranjeros. Para

Mora era incomprensible que México, habiendo declarado su libertad civil, no hubiera transitado a la libertad religiosa. Pero sabía que la voluntad eclesiástica y la del pueblo católico estaban en contra de tal medida, así que había que esperar mejores tiempos.

Pudiera pensarse que la primera reforma liberal había terminado en un desastre, porque varias de las disposiciones fueron derogadas. No obstante, tuvo un éxito innegable: había mostrado que la Iglesia era vulnerable, que el clero estaba dividido entre aquellos que deseaban mantener relaciones armónicas con el poder civil a toda costa y los otros que defendían las libertades de la Iglesia y los principios canónicos que la sostenían y, finalmente, que en la sociedad civil se estaba registrando un cambio de mentalidad notable: si bien el pueblo seguía leal a los pastores, ya fueran los párrocos o los obispos, también empezaba a vislumbrar, con asombro y esperanza, el resquicio de la libertad de conciencia que empezaban a abrir los liberales. Su apertura y adopción a las nuevas ideas era cuestión de tiempo: dependía de la constancia con la que se siguieran publicando los pasquines, las cartillas y los catecismos políticos que dieran cuenta de los valores republicanos, la igualdad de los hombres y la tolerancia religiosa.²⁵

La discusión sobre la tolerancia en 1848

El congreso convocado en junio de 1846, en agosto se “transformó en un Congreso federalista para reformar la constitución de 1824, que había sido restablecida por disposición del Congreso a partir del 22 de agosto

²⁵No fue producto del azar sino de una decisión razonada realizar dos ediciones, en 1833, del catecismo político escrito por José Gómez de la Cortina, denominado *Cartilla social o breve instrucción sobre los derechos y obligaciones de la sociedad civil*, que ilustraba, precisamente, sobre los valores republicanos, la igualdad de los hombres, la tolerancia religiosa y sembraba la oposición social a los privilegios de algunas clases, como el clero y los militares. *Cfr.* Dorothy Tanck de Estrada, “Los catecismos políticos: de la Revolución Francesa al México independiente”, en Solange Alberro, Alicia Hernández y Elías Trabulse (coords.), *La Revolución Francesa en México*, 1992, México, El Colegio de México, pp.76-78. También circulaba el catecismo de José Joaquín Fernández de Lizardi, “Conversaciones del payo y el sacristán”, dos volúmenes publicados en 1824-1825, en Fernández de Lizardi, *Constitución política de una República imaginaria*, 1991, México, H. Congreso de la Unión, Comité de Asuntos Editoriales.

de 1846”.²⁶ Fue una reunión breve: del 22 de agosto de 1846, al 10 de agosto de 1847, cuando fue interrumpida abruptamente por la Guerra con Estados Unidos. El *Acta de Reformas* se publicó el 28 de mayo de 1847 en el *Diario del Gobierno*. Se trató de un momento difícil para la nación. Manuel González Oropeza incluyó en la publicación del *Acta de Reformas* el “Manifiesto del Exmo. Sr. presidente Interino a la nación”. Se trataba del discurso de Antonio López de Santa Anna, firmado el 22 de mayo y publicado al día siguiente, tres días después de asumir la presidencia interina.²⁷ En el discurso de Santa Anna se puede seguir el debate que había en ese momento: continuar con la guerra o establecer un acuerdo de paz con los invasores. De pasada, también expresó por qué había que oponerse al decreto de tolerancia que otra vez estaba en discusión.

En su discurso, Santa Anna daba cuenta de las acciones que había tomado para defender la República y la necesidad de restablecer el sistema federal. Llamó a la cooperación de todas las clases de la sociedad y de todos sus individuos para luchar por la nación, además de defender la posición que había asumido. Pensaba que la Guerra debería continuarse entre tanto la situación no mejorara. También asentó su postura en contra de la tolerancia:

102

El clero no puede en conciencia consentir la dominación de un pueblo que admite como dogma de su política, la tolerancia de todos los cultos religiosos. ¿Se resuelve ya a sufrir que frente al templo mismo en que se adora la Hostia Santa se levanten las iglesias de los protestantes? ¿el sacrificio de una porción de sus bienes lo libraría de perder el resto, con los privilegios que respetan nuestras leyes, y que no consienten las de los Estados Unidos? ¿Ignoran los propietarios cuán duros son y cuán exigentes los decretos del conquistador? Si las altas conveniencias sociales, si los bienes de la independencia se estiman en poco, si nada vale para México el rango de nación independiente y soberana, ¿para qué luchamos once años continuos, derramando torrentes de sangre y devastando nuestro propio país para hacerlo libre? Ha llegado, pues, el momento de exponerlo todo para salvarlo todo. ¡Hay del que no comprenda la gravedad de nuestra situación!²⁸

²⁶ *La reforma del Estado federal. Acta de Reformas de 1847*, 1998, México, UNAM, p. 7.

²⁷ Estuvo en esta posición del 20 de mayo al 15 de septiembre de 1847.

²⁸ *La reforma del Estado Federal. Acta de Reformas de 1847*, p. 822.

En 1848 el país, en todos sus grupos y composiciones de clases, resentía y lamentaba las consecuencias de la derrota frente al ejército invasor de los Estados Unidos. La falta de esperanza, a pesar de que se había conservado la nación y todavía se contaba con la patria, suscitó críticas severas al ejército mexicano, al gobierno y a los grupos políticos del momento que no habían podido salvar a la nación. También se cuestionaron los diversos sistemas políticos que habían regido en el país hasta ese entonces, que ningún resultado positivo habían dado. En ese contexto de desesperanza, algunos volvieron los ojos al sistema monárquico, como había propuesto José María Gutiérrez de Estrada en 1840 y como lo deseaban los responsables de la conjura monárquica de 1846.

En ese ambiente de amargura, el congreso empezó a discutir un proyecto de colonización, presentado por el Ministerio de Relaciones Exteriores el 5 de julio de 1848 y, vinculado con él, el de la tolerancia,²⁹ para que ningún inmigrante se detuviera de venir a México por motivos de religión, tal y como lo había expresado José María Luis Mora en 1835. Las razones que se sostenían para declarar la tolerancia y la libertad de cultos en 1848, no se habían modificado desde 1823-1824, cuando se celebró el Congreso Constituyente. Se pensaba que se debería impulsar la inmigración extranjera entre los pueblos más virtuosos, que eran aquellos en los que se observaba “mayor libertad de cultos, como se verifica en Inglaterra, Holanda, Alemania, Suiza, Dinamarca, Suecia y Estados Unidos”.³⁰ El colombiano Fernández Madrid señalaba, incluso, que no se deseaba esa población porque fueran particularmente industriosos o muy trabajadores. Se quería esa inmigración,

porque tienen una sangre muy hermosa, un color muy blanco y muy rosado. Protegiendo con buenas leyes los matrimonios de esta hermosa raza, con las preciosas indias de las montañas equinociales, que tanto se distinguen por la elegancia de contornos y perfección de formas, conseguiremos al cabo de algunos años blanquear nuestra población [...] Para lograr esta homogeneidad de color que tiene más trascendencia de lo

²⁹ El dictamen favorable a la tolerancia se presentó el 7 de octubre de 1848.

³⁰ *El sistema colombiano...*, p. 31.

que parece a primera vista, es indispensable atraer la emigración de Europa; esta solo se consigue con la tolerancia religiosa, que solo puede existir bajo el estandarte de la libertad.³¹

Los escritos de los obispos, de algunos católicos notables, como Juan Rodríguez de San Miguel, y de algunos ayuntamientos del país, como los vecinos del Mineral de Guachinango,³² se concentraron en abogar en contra de la tolerancia y demandar al gobierno que se plegase a sus demandas y peticiones. La posición de los obispos y los cabildos era de fuerza, porque ningún temor les inspiraba el gobierno del general José Joaquín de Herrera.

La mayoría, obispos, canónigos o laicos, sostenía que la religión católica era la base de la unidad de los mexicanos y era la única religión que habían conocido desde el siglo XVI. Si la pureza de la fe se había conservado al paso de los siglos, ¿para qué introducir cultos extraños? Esa fue la postura sostenida por Juan Rodríguez de San Miguel para oponerse al artículo 31 del proyecto de Constitución de 1842, que consignaba el establecimiento de la tolerancia.³³ El país se había formado por hombres que practicaban una sola creencia y no diversas. No había, ante ese hecho histórico, necesidad de programar una libertad que nadie demandaba.

Las ideas de Rodríguez de San Miguel, admirado por los políticos conservadores y por los obispos, se repitieron en varios de los postulados sostenidos en 1848 en contra del establecimiento de la tolerancia. Los que abogaban por el establecimiento de la tolerancia en 1848 sostenían, como lo harían algunos diputados en 1856, que era el medio idóneo

³¹ *Ibid.*, pp. 31-32.

³² Representación de los vecinos del Mineral de Guachinango, el 4 de enero de 1849. AGN, Fondo Justicia Eclesiástica, volumen 161, exp. 53, fojas 27-29.

³³ Juan Nepomuceno Rodríguez de San Miguel, poblano de origen, se apegaba a la doctrina pontificia. Esa característica permite ubicarlo como un jurista conservador (1808-1877). Su biógrafo fue otro grande del pensamiento conservador e imperialista decidido, Ignacio Aguilar y Marocho. Rodríguez de San Miguel, además de ser diputado del Congreso Constituyente de 1842 y magistrado de la Suprema Corte de Justicia en 1845, se desempeñó como defensor fiscal de capellanías y obras pías y abogado de la Iglesia durante el periodo del arzobispo Lázaro de la Garza y Ballesteros. “Apuntes biográficos del autor”, en Juan N. Rodríguez de San Miguel, *Escritos jurídicos (1839-1863)*, 1992, México, UNAM.

para promover la inmigración extranjera y, de paso, como dijo Joaquín Parrés, aumentarían “la ilustración, la población y la industria”;³⁴ es decir, se modernizaría el país. Esa idea, la de establecer la tolerancia para impulsar la inmigración extranjera, había llevado al estado de Yucatán a registrarla en su constitución de 1841. Pero la inmigración, como dijo el ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, Ezequiel Montes, en el Congreso Constituyente de 1856, no había llegado.

Algunos obispos, como el de Durango, José Antonio de Zubiría, pedían al gobierno que no llevara a cabo la declaración de la tolerancia porque introduciría nuevas discordias y se abriría la puerta a una guerra religiosa cuando el país lo que necesitaba era fortalecer el frágil equilibrio de la paz.³⁵ Otros, como el obispo de Guadalajara Diego Aranda, criticaron el proyecto de colonización. El gobierno cometía un gravísimo error al proponerse repartir terrenos baldíos a una población inmigrante de otros países cuando lo que sobraba en las ciudades mexicanas eran pobres que vivían ociosos porque no tenían en dónde trabajar. Ellos eran los que debían tener prioridad en el repartimiento de los terrenos baldíos. Mientras hubiera un pobre en México, no se debería pensar en traer pobres del extranjero. Si después de repartirles a ellos todavía sobraban terrenos, que se trajeran inmigrantes de España que hablaban el mismo idioma y tenían la misma religión, costumbres y sangre. No había que repetir la experiencia de los colonos de Texas.³⁶

Cuando el cabildo metropolitano del arzobispado de México y Juan Manuel Irisarri, el poderoso vicario capitular, supieron que el proyecto de la tolerancia se iba a turnar a la Cámara de Diputados, decidieron enviar una representación al presidente de la República.³⁷ El grupo atacó

³⁴ Citado por Gustavo Santillán, “La secularización de las creencias”, en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, 1995, México, Miguel Ángel Porrúa, p. 185.

³⁵ “Pastoral del obispo de Durango al clero y pueblo de su diócesis”, 1848, Durango, Imprenta del gobierno a cargo de Manuel González, pp. 10-11.

³⁶ “Carta Pastoral de Diego Aranda, obispo de Guadalajara”, del 14 de septiembre de 1848, pp. 11-12.

³⁷ “Representación que hace el Illmo. Sr. Vicario Capitular y el Cabildo metropolitano al Supremo Gobierno de la Nación contra el proyecto de tolerancia de cultos”, 1849, México, Imprenta de la Voz de la Religión, pp. 3-4. La protesta fue firmada el 8 de febrero de 1849 por Juan Manuel, Arzobispo de Cesarea, Félix Osoreo, Manuel Reyes Mendiola, Joaquín Román,

con pasión el proyecto del gobierno porque se trataba de “levantarle enemigos a la Religión Católica”. Se tenía la osadía de pretender “hacer iguales ante la ley la Religión de Jesucristo y las falsas que los enemigos de Dios han inventado”. También criticaban que se dijera que la tolerancia se establecía para lograr una abundante población por medio de la inmigración. Esos propósitos se podían llevar a cabo sin tener que dejar a Dios y llamar a practicantes de religiones falsas.³⁸ Aseveraban que con la tolerancia se relajarían aún más las costumbres y se llenaría de luto a los mexicanos.³⁹

A pesar de que el tono del discurso es apologético, por la libertad con la que se sentían de escribir al gobierno supremo a quien habían sostenido con abundantes recursos durante la guerra, también vislumbraron lo que ya en el gobierno de Porfirio Díaz iba a lamentar Justo Sierra sobre la educación protestante. Sierra criticó el establecimiento de las escuelas protestantes no porque rechazara las doctrinas, sino que, por ser la religión de la mayoría en los Estados Unidos, la adopción de esos credos por parte de los mexicanos podía convertirse, a la vuelta del tiempo, en una amenaza real para la autonomía del país. A Justo Sierra le preocupaban, sobre todo, las escuelas de nivel superior que llamaba “escuelas anexionistas”. La decisión del gobierno de Coahuila de encargar a un ciudadano estadounidense “el establecimiento de tres escuelas normales en la capital del Estado y otras dos poblaciones importantes, bajo la dirección de los miembros de la secta protestante de los ‘baptistas’”, lo determinó a emitir su opinión, con todo respeto por el gobierno de Coahuila y por el protestantismo.

No lo asustaba, decía, el prestigio que pudieran “adquirir entre la población indígena los misioneros protestantes”. Tampoco podía verse con desinterés una doctrina que hacía del templo una escuela. Lo que le preocupaba era el riesgo que tenía para la autonomía del país el hecho de la comunión religiosa de una fracción del pueblo mexicano con

Manuel Moreno y Jove, Joaquín, Obispo de Tenagra, Juan José Poza, J. Feliz García Serralde, Bernardo Gárate, José María Barrientos, José Domingo de la Fuente, José María Guzmán, José María Vázquez, José B. Sagaseta, Dr. Miguel Alva, secretario.

³⁸ *Ibid.*, p. 5.

³⁹ *Ibid.*, pp. 5-7.

la más numerosa del pueblo vecino. No se podía olvidar, decía, que el protestantismo

es una religión que produce sus fanáticos como las demás; en las clases iletradas hay y habrá siempre una enorme materia prima para ese fanatismo. Quiero suponer que la población de la República se divide en dos grupos religiosos en lucha abierta, como tendría que suceder; ¿no es cierto que para ambos grupos primero estará siempre la religión que la patria? ¿No nos enseña nuestra historia que este móvil impulsó al partido reaccionario a buscar una intervención extranjera, sin un solo remordimiento de conciencia, y persuadido al contrario, de que manteniendo aquí la preponderancia de los intereses católicos cumplía con un deber patriótico? ¿Pues qué sucedería cuando la mitad de los mexicanos creyesen un deber patriótico también que la otra mitad de sus conciudadanos sacudan la superstición romana? Si en este estado de cosas se pronuncia el interés de nuestros vecinos en gobernar nuestra vida económica, primero, y política después, ¿quiénes serán sus aliados forzosos? ¿Es o no este un peligro real para México?⁴⁰

En 1848, la discusión sobre la tolerancia causó tal reacción social que el gobierno del presidente José Joaquín Herrera no siguió adelante con la disposición. Como resultado, a pesar de la existencia de individuos de otras religiones y la demanda de algunos representantes diplomáticos, el gobierno no reconoció la celebración de cultos religiosos de otras denominaciones religiosas que no fuera la católica, ni siquiera en privado.

En realidad, la definición de la tolerancia no parecía ser el principal problema del momento. La gran dificultad surgió ante los sentimientos de dolor y amargura por la derrota. A la sombra de esos sentimientos, las viejas aspiraciones monárquicas resurgieron con fuerza insospechada. De esa manera, los años de la posguerra, que podemos situar de 1848 a 1855 (de la firma de la paz con Estados Unidos al triunfo del Plan de Ayutla), fueron cruciales en la definición de las corrientes políticas que dividieron

⁴⁰ Justo Sierra, “Un proyecto de escuelas anexionistas”, en *La Libertad*, México, 22 y 27 de diciembre de 1883. En Justo Sierra, *op. cit.*, p.137.

al país hasta 1867: liberales, conservadores y monárquicos, con la gama de los moderados y los radicales en todas las tendencias que contribuían a agudizar los conflictos.

El proceso reformista 1856-1857

La segunda etapa es particularmente interesante no solo por el contenido de la reforma efectuada por la segunda generación de liberales y la violencia armada con que fue llevada a cabo, sino también porque esos propósitos, que tocaban el corazón de la Iglesia católica, fueron enfrentados por la segunda generación de obispos mexicanos: aquellos que empezaron a ser nombrados en 1850 y que habían sido formados en el ambiente de resistencia católica, firme y constante, sostenida por el obispo de Michoacán Juan Cayetano Gómez de Portugal, y por el de Puebla Francisco Pablo Vázquez. El “desafiante manifiesto” de Clemente de Jesús Munguía, como lo enunció David Brading, al negarse a prestar el juramento prescrito a las leyes y el gobierno cuando fue designado obispo de Michoacán, mostró el cambio que se había efectuado en el clero que formaba parte de los cabildos eclesiásticos y que había participado en las diferentes disputas con el Estado sostenidas por los primeros obispos promovidos por México. No se había tratado de una defensa insustancial. En 1833-1834 y 1846-1847 se había defendido la libertad de la Iglesia, su autonomía, el derecho de poseer y administrar bienes y el de regirse por sus propias reglas canónicas y principios morales y religiosos. Esa defensa fue determinante. Fue como si se sellara a carbón vivo en los corazones y en las mentalidades de los católicos la necesidad de resistir, con toda la astucia y energía posibles, los intentos reformistas de los políticos mexicanos, ya fueran radicales o moderados. Munguía, con su manifiesto, no dejó duda alguna de lo que se fraguaba en el porvenir.

Al publicarse las primeras disposiciones reformistas del Plan de Ayutla, en particular el decreto conocido como Ley Juárez, que postulaba la eliminación de los fueros eclesiástico y militar, se inició un periodo de gran violencia en contra de los liberales que encabezan el Plan de

Ayutla. El recién nombrado obispo de Puebla, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, quien había sido muy cercano al obispo de Michoacán al igual que Munguía, se encontró en el centro de la tormenta conservadora. La dignidad y comportamiento del obispo a raíz de la revuelta de Zacapoaxtla, durante la toma de Puebla por los levantados, y posteriormente, durante su carismática defensa de los bienes de la diócesis, que habían sido intervenidos por el gobierno de Ignacio Comonfort el 31 de marzo de 1856, lo ensalzaron en el país: todos, como dijo Munguía, los buenos y los malos, colocaban al obispo Labastida en la línea de los grandes defensores de la Iglesia. Lo situaron a la altura de Portugal y Vázquez. El resultado de estas diatribas, que culminaron con la expulsión del obispo Labastida en mayo de 1856, fue la consolidación de su liderazgo eclesiástico y, sin proponérselo, se convirtió en el jefe del partido conservador. Los acontecimientos de 1856 a 1867 muestran la fuerza de ese liderazgo que, durante el exilio, había conquistado la simpatía y el reconocimiento del pontífice y la curia romana.

En ese contexto, se celebró el Congreso Constituyente de 1856-1857, que, entre otros asuntos, planteó la libertad religiosa en el artículo 15. Los obispos, encabezados por el metropolitano, el arzobispo de México, protestaron contra ese artículo 15, en particular, porque estaba compuesto, como dijo Guillermo Prieto, de tres partes:

- 1°. No se expedirá en la República ninguna ley ni orden de autoridad que prohíba o impida ningún culto religioso.
- 2°. El Gobierno protegerá por medio de leyes justas y prudentes la religión católica, apostólica, romana.
- 3°. En cuanto no se perjudiquen los intereses del pueblo, ni los derechos de la soberanía nacional.⁴¹

En la prensa, en el Congreso y en las cartas pastorales de los obispos se discutía la pertinencia de la primera parte del artículo que establecía la tolerancia religiosa. Las discusiones y conflictos que se sucedieron

⁴¹ “Discurso de Guillermo Prieto en el Congreso Constituyente el 30 de julio de 1856”, en Francisco Zarco, *Historia del Congreso Constituyente 1856-1857*, 1956, México, El Colegio de México.

y la división de los liberales sobre la pertinencia de la tolerancia obligaron a Ponciano Arriaga, el redactor del artículo, a señalar que estaba de acuerdo con las críticas pero que, a pesar de ellas, había que establecer la libertad religiosa porque era imposible que la sociedad fuese libre si no se le concedían esas garantías. No era posible hablar de democracia si se seguía sosteniendo una religión dominante. Ese artículo también estaba incluido en la Constitución de los Estados Unidos. Si se quería avanzar en la constitución de la democracia, México tenía que incluir esas libertades en su constitución.⁴²

Ante la crisis, se tomó la decisión de eliminar todo el artículo. De esa manera, se perdió el inciso que renovaba la protección que el gobierno otorgaba a la Iglesia desde la Constitución de 1824. Sin embargo, la tolerancia quedó inscrita en el artículo 123, que asentaba que correspondía “a los poderes federales ejercer, en materias de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designen las leyes” y en el artículo 9º que garantizaba el derecho de asociación, “con cualquier objeto lícito”, dando, aun cuando de forma indirecta, libertad para el establecimiento de diversas agrupaciones religiosas. A pesar de ello, ningún credo o religión no católica se estableció en el país.

Publicación de la ley sobre la libertad de cultos

Poco antes de la batalla del 4 de diciembre de 1860, que daría el triunfo a los liberales sobre los conservadores, se publicó la Ley sobre Libertad de Cultos, con una nota introductoria del ministro de Justicia, Juan Antonio de la Fuente. En la nota, se aseveraba que estaba cerca el día en que la causa republicana no tendría nada que temer de la fuerza armada. Mucho se había avanzado con las Leyes de Reforma, pero todavía quedaba mucho por hacer, para evitar que se repitieran los abusos irritantes que permitía la antigua legislación. Esa legislación había permitido una unidad funesta entre la nación y la Iglesia católica que había acarreado “la renuncia a la paz pública, la negación de la justicia, la rémora del

⁴²Comentario de Arriaga el 29 de julio de 1856, en *ibid.*, p. 577.

progreso, y la sanción absurda de obstáculos invencibles para la libertad política, civil y religiosa”.⁴³

Ese había sido el sistema que había sido destruido por las Leyes de Reforma. Los acontecimientos demandaban la expedición de una ley sobre la libertad de cultos que permitiera la libre asociación de los individuos de acuerdo con sus creencias. En el nuevo marco jurídico, las religiones solo tendrían autoridad espiritual y jamás podían intentar usurpar la supremacía del Estado. Se protegía la libertad de conciencia, de ahí que no se podían poner coacciones y penas del orden civil para el cumplimiento de mandatos religiosos. La doctrina era clara:

No se mezclará el Estado en las cosas de religión; pero tampoco permitirá ni una sombra de competencia, en el pleno régimen de la sociedad: y cualquiera usurpación de la autoridad que ella sola puede conferir, no será asunto de ninguna controversia y declaraciones que embaracen la averiguación y castigo de un atentado semejante, bajo las reglas generalmente establecidas en esta razón.⁴⁴

Ese principio hacía caducar el privilegio de asilo en los templos. También se libraba la nación de la inmunidad eclesiástica que tanto daño había hecho. Las leyes deberían ser poderosas y obedecidas en los templos, en los altares. Las funciones fuera de los templos solo podrían realizarse con autorización de la autoridad competente. El Estado no intervenía en los asuntos religiosos, pero el único matrimonio legítimo y verdadero era el civil. Se hace una autocrítica al juramento que se había pedido de la Constitución, cuando ellos mismos habían declarado la libertad de conciencia. En adelante, la República debería proveer solo ella a todas las atenciones del gobierno civil. Se imponía, a partir de la independencia entre la Iglesia y el Estado, la ruptura con la Santa Sede: la República no protegería ningunos cánones o reglas de una iglesia, ni tampoco se daría el pase a los documentos romanos ni tendría necesidad de negociar un patronato. Todos los cultos, incluido el católico,

⁴³ “Ley sobre libertad de cultos. Precedida de la nota con que fue circulada por el Ministerio de Justicia, México”, 1861, México, Imprenta de Vicente García Torres. En *Reforma y República restaurada*, p. 259.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 261.

quedaban bajo la salvaguardia de las leyes. Con esa larga introducción, se publicó la ley que establecía en su artículo 1º:

Las leyes protegen el ejercicio del culto católico y de los demás que se establezcan en el país, como la expresión y efecto de la libertad religiosa, que siendo un derecho natural del hombre, no tiene ni puede tener más límites que el derecho de terceros y las exigencias del orden público. En todo lo demás, la independencia entre el Estado por una parte, y las creencias y prácticas religiosas por la otra, es y será perfecta e inviolable. Para la aplicación de estos principios se observará lo que por las leyes de Reforma y por la presente se declara y determina.⁴⁵

A pesar de la ley, que después fuera adoptada por Maximiliano de Habsburgo, no se introdujeron nuevos credos en el país. El estado de guerra entre los republicanos y los imperialistas no facilitaba la entrada de nuevas opciones religiosas. Estas empezaron a ser una realidad a partir de la década de 1860.

Las definiciones de Sebastián Lerdo de Tejada

Al morir Benito Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada impulsó el proyecto de elevar a rango constitucional las Leyes de Reforma.⁴⁶ Las adiciones fueron las siguientes:

Art.1º. El Estado y la Iglesia son independientes entre sí. El congreso no puede dictar leyes estableciendo o prohibiendo religión alguna.

Art.2º. El matrimonio es un contrato civil. Este y los demás actos del estado civil de las personas, son de la exclusiva competencia de los funcionarios y autoridades del orden civil, en los términos prevenidos por las leyes, y tendrá la fuerza y validez que las mismas les atribuyen.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 275.

⁴⁶ Se trataba de las leyes expedidas el 25 de junio de 1856 y su reglamento del 30 de julio del año siguiente; la del 12 y 13 de julio de 1859, y las del 23, 28 y 30 del mismo mes y año. La del 4 de diciembre de 1860, 5 de febrero de 1861, 30 de agosto de 1862, 26 de febrero de 1863 y 10 de diciembre de ese mismo año. *Cf.*: Vicente Riva Palacio, *op. cit.*, p. 345.

Art.3º. Ninguna institución religiosa puede adquirir bienes raíces ni capitales impuestos sobre estos, con la sola excepción establecida en el artículo 27 de la constitución.

Art. 4º. La simple promesa de decir verdad y de cumplir las obligaciones que se contraen, sustituirá el juramento religioso con sus efectos y penas.

Art. 5º. Nadie puede ser obligado a prestar trabajos personales sin la justa retribución y sin su pleno consentimiento. El Estado no puede permitir que se lleve a efecto ningún contrato, pacto o convenio que tenga por objeto el menoscabo, la pérdida o el irrevocable sacrificio de la libertad del hombre, ya sea por causa de trabajo, de educación o de voto religioso. *La ley en consecuencia no reconoce ordenes monásticas, ni puede permitir su establecimiento cualquiera que sea la denominación u objeto con que pretendan erigirse.* Tampoco puede admitir convenio en que el hombre pacte su proscripción o destierro.⁴⁷

El 16 de septiembre se inició el 7º Congreso Constituyente. Como las adiciones habían sido aprobadas por la mayor parte de las legislaturas locales, se podía proceder, conforme al artículo 127 de la Constitución, a declarar que formaban parte de ella. Esa decisión se tomó el 25 de septiembre de 1873. Ese mismo día se votó el proyecto de ley, publicado el 26 de septiembre, que ordenaba que todos los funcionarios y empleados de la república “protestarán, los primeros guardar y hacer guardar dichas reformas y adiciones; los segundos solamente guardarlas sin cuyo requisito no podrán continuar en el ejercicio de sus cargos o empleos”.⁴⁸

El 4 de octubre, el Congreso expidió un nuevo decreto concretando la forma como se tenía que realizar la protesta. El decreto del 26 de septiembre y del 4 de octubre obligó a la jerarquía a restablecer la fórmula de retractación que había sido elaborada en tiempos de Lázaro de la Garza, para el que había jurado la Constitución de 1857.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 267-268.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 305.

Como el contenido de la ley reglamentaria era adverso a la Iglesia, el arzobispo Labastida dispuso presentar, junto con los arzobispos de Michoacán y Guadalajara, la primera manifestación pública que hacía al gobierno desde su retorno al país en 1871. Se trató de la carta pastoral colectiva en la que emitían su opinión sobre la ley orgánica de las adiciones y reformas constitucionales, de Sebastián Lerdo de Tejada, expedida por el Soberano Congreso Nacional el 10 de diciembre de 1874 y sancionada el 14 de ese mismo mes.

En virtud de que la ley trataba de varias disposiciones que llevaban el propósito de hacer cumplir las Leyes de Reforma, los obispos señalaron que iban a dar sus instrucciones sobre la manera de actuar de los fieles. Aun cuando no iban a formular ninguna queja, sí manifestaron que quedaban vigentes todas las declaraciones y providencias que había dictado el episcopado sobre que no era lícito jurar la Constitución de 1857; sobre las censuras en que incurrían todos los que despojaban a la Iglesia de sus bienes, sobre el matrimonio civil, la excomunión de religiosos y religiosas, la prohibición de los votos monásticos y demás disposiciones que se habían dado desde 1855. Como todo mundo conocía lo que ellos habían dicho, solo atenderían a las nuevas disposiciones. Pensaban que cuatro eran los principales puntos que habían llamado fuertemente la atención del país:

Es el primero de esos puntos, la prohibición absoluta de toda enseñanza religiosa en la mayor parte de las escuelas y establecimientos de educación que hay en el país. Es el segundo, la multitud de trabas impuestas con tales disposiciones al ejercicio del culto católico. Es el tercero, la prohibición de colectar limosnas fuera de los templos, para el sostenimiento del culto y de sus ministros. Es por último, el cuarto, el inmenso mal que van a resentir muchos establecimientos de educación y de caridad, con la supresión de un instituto religioso tan benéfico en todos sentidos, como el de las Hermanas de la Caridad.⁴⁹

⁴⁹“Exhortación de los Arzobispos Mexicanos al Clero y a los fieles, México, 19 de marzo de 1875”, en Alcalá y Olimón, *op. cit.*, pp. 293-338. Los editores de las cartas colectivas de los obispos mexicanos señalan el contenido de la ley orgánica: se legisla sobre la presencia oficial en actos de culto (art. 3), sobre la forma de dar en los establecimientos públicos “los auxilios espirituales de la religión que profesen” (art. 4), acerca de “(no) usar trajes especiales ni distintivos que

Las circunstancias obligaron a la jerarquía, que era dirigida por el arzobispo Labastida, a formular una pastoral social claramente definida por su atención a la educación católica, la familia y la formación de los laicos, sin inmiscuirse en la vida pública y política de la nación. Con esa estrategia, los obispos consolidaron una forma de relación conciliatoria con el Estado y, además, incrementaron la infraestructura religiosa y fortalecieron sus finanzas. Con el liderazgo del poderoso arzobispo Labastida y Dávalos,⁵⁰ constituyeron un cuerpo eclesial fuerte, resistente a las presiones del Estado y, también, de la Santa Sede. Respetuosos del primado de Pedro, se apegaban a las doctrinas pontificias adecuándolas a la realidad mexicana que ellos conocían y la Santa Sede ignoraba.

Es evidente que tanto la publicación de la Ley Orgánica como la carta pastoral colectiva de los obispos marcaron el fin de una época. Si la ley reafirmaba lo sostenido por la reforma liberal y llevaba al último extremo las disposiciones contra las religiosas al declarar la expulsión de las Hermanas de la Caridad, la carta pastoral constituía un programa de trabajo claro y específico para recuperar los valores católicos en la sociedad, fortalecer al clero y estimular las acciones asistenciales. Las propuestas episcopales no eran novedosas. De hecho, habían venido siendo desarrolladas por la Sociedad Católica, fundada por varios conservadores a la caída del Imperio, en particular por el que fue ministro de Maximiliano ante la Santa Sede y en España, Ignacio Aguilar y Marrocho. No obstante, a medida que la Sociedad Católica iba perdiendo fuerza, tanto porque la situación política del país cambió como porque el relevo generacional estuvo marcado por la secularización de la vida social, largamente estimulada por los liberales, las disposiciones de la carta pastoral colectiva estimularon e impulsaron nuevas organizaciones católicas.

caractericen” (art. 5), sobre educación, bienes, comunidades religiosas (cesando las Hermanas de la Caridad...) y sustitución del juramento religioso por la “simple promesa de decir verdad y la de cumplir las obligaciones que se contraen (art. 21). Ya con anterioridad, el 25 de septiembre de 1873, se habían anexado a la Constitución las Leyes de Reforma. p. 295.

⁵⁰Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, obispo de Puebla en 1855 y arzobispo de México de 1863 a 1891, se destacó como un gran defensor de los intereses de la Iglesia. Desde 1863 hasta su muerte el 4 de febrero de 1891 dirigió con mano firme los destinos de la Iglesia. Fue el único periodo en el siglo XIX en que la Iglesia contó con un liderazgo nacional.

Los obispos mexicanos, con excepción del arzobispo Labastida, que recurrió a la acción pastoral de los párrocos, las misiones y su contacto personal con la población, rechazaron por medio de cartas, edictos y comunicaciones pastorales la expansión protestante que se realizó en la república desde la década de 1870. Este rechazo fue afirmado por el papa León XIII en su encíclica *Libertas, sobre la libertad humana*, del 20 de junio de 1888, quien consideró que la libertad de culto era contraria a la virtud de la religión, porque no solo dejaba al arbitrio de cada quien escoger la religión que deseara sino también no profesar ninguna.⁵¹ También se opuso a la tolerancia porque concedía los mismos derechos al mal y a lo falso que al bien y lo verdadero. En medio “de tanta ostentación de tolerancia —decía el papa—, son duros contra todo lo que es católico y rehúsan a cada paso toda libertad a la Iglesia quienes con tanta profusión conceden ilimitada libertad a los demás”.⁵²

A finales del siglo XIX reinaba el desorden y la anarquía en varias diócesis, en particular en el arzobispado de México. Las denuncias contra el clero latinoamericano, no solo el de México, ya habían llegado a la Santa Sede en una *Memoria* dirigida por monseñor Mariano Soler, vicario general de Montevideo, al cardenal Carlos Laurenzi, secretario de Memoriales de Su Santidad, en que informaba el resultado de su viaje por América Latina. En su *Memoria*, fechada en Roma en febrero de 1888, Soler daba cuenta del estado decadente del catolicismo en la región. El informe influyó en la opinión que el papa León XIII tenía sobre América Latina en general y sobre México en particular.⁵³

Ante la situación que se vivía, el papa León XIII decidió enviar a un visitador apostólico, Nicolás Averardi, no a la nación, porque no había

⁵¹ León XIII, *Libertas*, 20 de junio de 1888, en Acción Católica Española, *Colección de Encíclicas y Documentos pontificios*, 1962, Madrid, Publicaciones de la Junta Nacional Madrid, tomo I, p. 71.

⁵² *Ibid.*, p. 77.

⁵³ ASV. Segretaria di Statu. Spogli Rampolla del Tindaro, Busta I, B. Tomado de la tesis doctoral de Pedro Gaudiano, “Monseñor Mariano Soler, primer arzobispo de Montevideo y el Concilio Plenario Latino Americano”, 1997, Pamplona, Universidad de Navarra, Apéndice 5, pp. 410-424. Reproducido en el apéndice documental de García Ugarte, “La Iglesia en América Latina de 1810 a 1899”, en Carmen-José Alejos Grau (coord.), *Teología en América Latina, Volumen II/2, De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)*, 2008, Pamplona, Iberoamericana Vervuert, pp. 157-163.

relaciones, sino al episcopado mexicano, a fin de controlar la crisis por la que atravesaba la Iglesia y preparar la celebración de los concilios regionales previos a la celebración del Concilio Plenario Latinoamericano. Posteriormente, en 1902, envió un delegado apostólico, Ricardo Sanz de Samper, para reactivar la actividad social de la Iglesia mexicana. Los sucesivos delegados apostólicos que estuvieron en el país entre 1902 y 1914 tuvieron claro que la efervescencia política y social demandaba atender a los nuevos grupos que los cambios estructurales habían creado: los obreros y los campesinos. Tal propósito se tenía que llevar a cabo sin descuidar la atención que se venía prestando a los sectores económicos más pujantes del país. Si los clubes liberales habían suscitado un gran interés en el desarrollo de la política, las organizaciones sociales católicas también llegaron, casi de forma natural, a los planteamientos políticos. La nueva realidad mexicana demandaba un cambio radical en el programa pastoral que se había seguido desde 1874.

Las nuevas directrices pastorales dirigieron la acción de los católicos al mundo del trabajo y a la vida política, fundados en el programa de acción propuesto por León XIII en su encíclica *Rerum novarum*, publicada en 1891. Se trató de un cambio esencial en la pastoral. Entonces, 1902, todavía prevalecía la postura que había conformado la mentalidad de aquellos que empezaron a ser nombrados en la década de 1880, como Eulogio Gillow, obispo de Oaxaca, Atenógenes Silva y Álvarez Tostado, arzobispo de Morelia o Ignacio Montes de Oca, obispo de San Luis Potosí (aunque nombrado en 1871). Ellos fueron denominados por la Santa Sede como el grupo de los “antiguos”.

Para cambiar esa posición, que era la dominante entre el clero por el control y dominio eclesial que ejerció el arzobispo Labastida, la Santa Sede decidió que las sedes episcopales que quedaban vacantes serían ocupadas por sacerdotes egresados del Colegio Pío Latino Americano de Roma. Se trataba del colegio que había sido fundado en 1856 con el propósito de formar a los sacerdotes de América Latina, a los más destacados intelectualmente, a fin de que tuvieran una mayor sintonía con el Pontífice. También se consideró necesario instaurar una nueva generación episcopal compuesta de hombres jóvenes y, por lo tanto,

distantes ideológica y sentimentalmente de las viejas batallas eclesiásticas de mediados del siglo XIX.

El Colegio de Roma, con formación rigurosa, cumplió su cometido de esculpir la lealtad al pontífice. Los jóvenes que a principios del siglo XX empezaron a ocupar las sedes diocesanas se distinguieron por su sumisión, lealtad y obediencia al papa y por el impulso que dieron al catolicismo social. Aceptaron a los delegados apostólicos porque pensaban, confiados en sus relaciones romanas y en la fortaleza que tenían como grupo, que podían manejar los hilos de la administración pontificia a su favor. Sin embargo, los delegados, al reclamar la obediencia y sujeción de los pastores a la agenda romana, lesionaron la libertad de acción de cada uno en su jurisdicción eclesiástica y reforzaron la ausencia de un liderazgo eclesial nacional que sumara los esfuerzos de todos en una misma línea pastoral.

En ese contexto, se agudizaron las diferencias eclesiásticas entre los antiguos y los piolatinos o romanos o plancartistas, como indistintamente se les denominaba.⁵⁴ La prepotencia de los romanos, que sentían que contaban con el apoyo de la Santa Sede, sembró la desolación en algunos y la impotencia en otros. Lo más grave es que las divisiones, envidias y celos impidieron la formación de un cuerpo episcopal unido, cuando las circunstancias políticas más lo demandaban, porque el malestar en contra de la dictadura empezó a aflorar. La disidencia política se organizó en los clubes liberales y los diversos problemas que enfrentaba la sociedad mexicana fueron expuestos en la prensa nacional.⁵⁵

Ese fue el escenario en que surgió la Revolución Mexicana, que respondió a diferentes objetivos en cada una de las etapas en que tradicio-

⁵⁴ Los apelativos piolatino y romano se referían a que habían egresado del Colegio Pío Latino Americano o que habían estudiado en Roma, respectivamente. La denominación de plancartista se otorgó porque los que constituyeron el grupo de los romanos, como Ruiz y Flores, Mora y del Río, Orozco y Jiménez y Plancarte y Navarrete, entre otros, habían sido seleccionados por el sobrino del arzobispo Labastida, José Antonio Plancarte y Labastida, quien encabezaba el grupo. Averardi fue el primero en acusarlos ante la Santa Sede porque, fundados en sus estudios, descalificaban a los otros, incluso a los obispos.

⁵⁵ Se denunciaron, entre otros, los daños de la gran propiedad, la esclavitud de los peones indígenas en Yucatán, la represión de las revueltas locales, la corrupción de la justicia, las elecciones ficticias y el atraso de la educación.

nalmente ha sido dividida.⁵⁶ Los revolucionarios siguieron una política dura en contra de la Iglesia católica. Entre otras razones, por el papel privilegiado que había tenido durante el porfiriato y por la intervención de varios obispos a favor de Victoriano Huerta en los aciagos días del golpe de estado contra Madero en 1913. Ese malestar quedó registrado en la Constitución de 1917: se anularon los derechos políticos del clero, se le negó personalidad jurídica a la Iglesia, se restringió su actuación social, se prohibió su participación en la educación que sería declarada laica, se nacionalizaron los bienes y los templos fueron declarados bienes de la nación. La libertad religiosa siguió siendo definida como tolerancia de cultos.

La discusión del artículo 24 y 3° constitucional en 1917

El proyecto de Venustiano Carranza, en el artículo 24, regulaba la práctica de los cultos religiosos y el 129, que se convirtió en el 130 en la versión final, negaba personalidad jurídica a la Iglesia, establecía la supremacía del Estado sobre la Iglesia y limitaba las actividades de los ministros de culto. En ambos artículos se expresa el repudio de los constitucionalistas al clero y el sistema que adoptaría la Constitución en relación con las iglesias: el sistema libre de la separación de la Iglesia y el Estado. El diputado Lizardi en su discurso afirmó:

El sistema que hemos aceptado es el sistema de separación completa de la Iglesia y del Estado; más aún hemos dicho: El Estado no le reconoce personalidad a la Iglesia; pues es una verdadera incongruencia que, no reconociendo personalidad, nos pongamos a establecer determinadas clases de obligaciones; esto sería tanto como dejar de ser nosotros Congreso Constituyente y convertirnos en una clase de concilio ecuménico bajo la presidencia del ciudadano diputado Recio.⁵⁷

⁵⁶ La Revolución de Francisco Madero en 1910, la Revolución constitucionalista de 1913 a 1915, la guerra de facciones de 1915 a 1920, la etapa de la construcción posrevolucionaria de 1920 a 1940.

⁵⁷ Ignacio Marván Laborde, *Nueva edición del Diario de Debates del Congreso Constituyente de 1916-1917*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, p. 980.

La comisión, integrada por Francisco J. Mújica, L. G. Monzón, Alberto Román y Enrique Colunga, propuso el contenido del artículo 24 el 3 de enero de 1917:

Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, en los templos o en su domicilio particular siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley.

Todo acto religioso de culto público, deberá celebrarse precisamente dentro de los templos, los cuales estarán siempre bajo la vigilancia de la autoridad.⁵⁸

El diputado Enrique Recio comentó que la comisión había respetado el artículo que había presentado Carranza, pero que ellos, los diputados, estaban “obligados a evitar y corregir todo aquello que pudiera contribuir a la inmoralidad y corrupción del pueblo mexicano, librándolo al mismo tiempo de las garras del fraile taimado, que se adueña de las conciencias para desarrollar su inicua labor de prostitución”.⁵⁹ Para garantizar la libertad de las conciencias, para mantener firme el lazo de la familia, “y, lo que es más capital, para mantener incólume el prestigio, el decoro de nuestras instituciones republicanas”, debía completarse el artículo con dos fracciones:

- I. Se prohíbe al sacerdote de cualquier culto, impartir la confesión auricular;
- II. El ejercicio del sacerdocio se limitará a los ciudadanos mexicanos por nacimiento, los cuales deben ser casados civilmente, si son menores de cincuenta años de edad.

Después de la publicación de la Constitución de 1917, la lucha de los católicos para obtener la libertad religiosa modificó el contenido del concepto: ya no refería a la idea de la libertad para todos los cultos, rechazada por ellos desde 1824, y por el papa León XIII en su encíclica *Libertas*, sino a la libertad para la Iglesia católica de actuar con toda personalidad jurídica, de acuerdo con su condición soberana y autónoma.

⁵⁸ *Loc. cit.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 969.

El fracaso de las demandas de mayor libertad religiosa, que fueron el centro y vértice del levantamiento armado católico de 1926-1929, no disminuyeron la presión ejercida por los sectores católicos sobre el Estado mexicano para revertir el marco constitucional de 1917 y demandar el respeto de los derechos humanos, en especial el de la libertad religiosa, además de la libertad educativa, política y social.

El malestar con el acuerdo de 1929, conocido como “*Modus vivendi*”, tomó varios derroteros en la década de 1930. Se pronunciaron críticas a la Santa Sede porque había sido una claudicación vergonzante que ningún beneficio había reportado a la Iglesia: la persecución religiosa contra los católicos, lejos de disminuir, había arreciado después de firmados los arreglos y surgieron diversos levantamientos armados. La reforma constitucional del artículo tercero constitucional en 1934, que establecía la educación socialista, y la publicación del Código Agrario en ese mismo año, que abría la puerta para que los peones pudieran solicitar tierras, propició un nuevo levantamiento cristero, “el segundo”, como es conocido para diferenciarlo del movimiento armado de 1926.

Desde otra perspectiva, a la sombra del acuerdo de 1929 se reforzó la persecución de la Iglesia en varias regiones del país. Las historias de Tomás Garrido Canabal en Tabasco, Adalberto Tejeda en Veracruz y Saturnino Osornio en Querétaro son algunos de los casos más notables. Sin embargo, después de la década de 1940 se inició un acomodo entre los gobernantes civiles y la jerarquía, que permitió establecer acuerdos privados y cupulares que incidían en la vida pública. También es cierto que, para sobrevivir, la Iglesia se encerró en las sacristías y el clero mexicano se convirtió en el más tradicionalista de América Latina.

Los cambios se empezaron a introducir de forma lenta después de la celebración de la primera asamblea de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Celam) en 1955. También se empezó un cambio generacional en el episcopado, si no en edad, porque Miguel Darío Miranda tenía 61 años cuando asumió el arzobispado de México (1956-1977), sí en su perspectiva y su posición frente al mundo. Darío Miranda había sido el director de la Acción Católica, la fundada en diciembre de 1929 en la Ciudad de México, en sustitución de la Acción

Católica de la Juventud Mexicana, que había sido relegada por su intervención decidida en el movimiento armado católico. Fue elevado al cardenalato en 1969.⁶⁰ Vivió los cambios que sufrió la Iglesia después de su espectacular desarrollo con el catolicismo social hasta la oscuridad de las sacristías después de 1940.

Tanto a Luis María Martínez como a su sucesor, Darío Miranda, les tocó pasar de aquel todo o nada que defendían algunos obispos de 1926 a 1940, a lo que se pueda en medio de la negociación y los acuerdos privados y también públicos. Ambos eran hombres pragmáticos, prácticos y conocedores de la Iglesia, pero no llegarían a las posiciones sostenidas por Sergio Méndez Arceo, designado obispo de Cuernavaca en 1952, el “obispo rojo”, como fue denominado por la radicalidad de sus posiciones.⁶¹

A partir de la declaración de la libertad religiosa, efectuada en el Concilio Vaticano II, en especial con la publicación del Decreto sobre el Ecumenismo, la jerarquía católica en México tuvo que direccionar su concepción sobre la libertad religiosa. En el Decreto sobre el Ecumenismo se asentó que la división de los diferentes grupos que declaraban ser herederos de Cristo, era “abiertamente contraria a la voluntad de Cristo, es un escándalo para el mundo y daña a la santísima causa de la predicación del Evangelio a todos los hombres”. Era preciso restablecer la unión de todos los cristianos.⁶²

En la década de 1970 se iniciaron algunos cambios. Una muestra fue la carta pastoral colectiva publicada el 18 de octubre de 1973: “Mensaje

⁶⁰Miguel Darío Miranda había sido designado obispo de Tulancingo el 1° de octubre de 1937. Fue nombrado arzobispo coadjutor de don Luis María Martínez el 20 de diciembre de 1955. En Tulancingo fue sucedido por Alberto Merino Almeida. Al morir el arzobispo Martínez fue su sucesor, como primado de México, el 28 de junio de 1956. Se retiró del gobierno pastoral de su diócesis en 1977.

⁶¹Sergio Méndez Arceo fue estudiante en Roma en el Colegio Pío Latinoamericano y en la Universidad Gregoriana. Se graduó como historiador, y publicó su obra *La Real y Pontificia Universidad de México. Antecedentes, tramitación de las Reales Cédulas de Erección*, en 1952, el año en que fue designado obispo de Cuernavaca. En 1990, la Universidad Nacional Autónoma de México, reeditó la obra, en edición facsimilar, porque seguía teniendo una gran actualidad.

⁶²Paulo Obispo, Siervo de los siervos de Dios, juntamente con los padres del Concilio para perpetuo recuerdo, *Decreto sobre el Ecumenismo, en Concilio Vaticano II. Documentos completos*, 1966, México, Librería Parroquial de Clavería, pp. 392-407.

del Episcopado mexicano al pueblo de México acerca de ‘El Compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política’”. Deseaban, se decía en la introducción del documento, “inspirar y promover actitudes verdaderamente evangélicas en una acción decidida por colaborar responsablemente en un cambio hacia una sociedad más justa, mediante las opciones sociales y la política”. Los males que afectaban a la sociedad mexicana eran producto de la situación de pecado, manifestado en el “afán de lucro, el deseo de satisfacer desordenadamente los sentidos, el abuso de la propiedad privada, la ambición de dominio y abuso del poder y la pretensión de autonomía ante Dios”.⁶³ De acuerdo con los obispos, era necesario no solo un cambio profundo de la mentalidad, sino también de las estructuras sociales y la organización de un nuevo orden social.

Fue una de las mejores cartas colectivas del episcopado mexicano. Después publicaron cartas sobre las prácticas anticonceptivas y la paternidad responsable. También dedicaron varias en oposición a los textos escolares oficiales de ciencias naturales y ciencias sociales y a los libros de texto gratuitos. Algunos empezaron a radicalizar sus posiciones con respecto al gobierno priista por los abusos de poder. El clima político empezó a cambiar y la Iglesia fue arrastrada por los cambios.

Los cambios eclesiásticos en México a partir de Juan Pablo II y Benedicto XVI

Juan Pablo II y Benedicto XVI tuvieron una fuerte influencia en la trayectoria de la Iglesia y del país. Juan Pablo II tuvo un largo pontificado de 26 años que inició el 16 de octubre de 1978. En ese tiempo, visitó México en cinco ocasiones.

En sus múltiples visitas, Juan Pablo II desarrolló una labor de gran trascendencia política. Impulsó, junto con su delegado apostólico Girolamo Prigione, los esfuerzos de los obispos mexicanos por reformar

⁶³ Mensaje del Episcopado, p. 316.

los controvertidos artículos constitucionales 130, 27 y 3º, que negaban reconocimiento jurídico a la Iglesia, regulaban los bienes eclesiásticos y normaban o disponían el carácter laico que tendría la educación en el país, además de vetar la participación del clero en la enseñanza pública. El diputado Pablo Gómez Álvarez, del grupo parlamentario del PRD, en la sesión del jueves 29 de noviembre de 1990 presentó una “Iniciativa con proyecto de decreto de reformas a los artículos 24, 27 y 130 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”.⁶⁴ Sin embargo, en su tercera visita, en agosto de 1993 a Yucatán, en medio de la tensión por el asesinato del cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo, el papa llegó con un amplio triunfo por la reforma, el año anterior, del artículo 130 Constitucional, que aceptaba la presencia de las iglesias como realidades sociales, restableció las relaciones con la Santa Sede, al tiempo que impactó a los artículos 3º, 5º y 24 de la Constitución.⁶⁵

A partir de esa reforma, la política religiosa del Estado mexicano experimentó un cambio sustancial que se tradujo en la reforma del artículo 24 de la Constitución en 2013.

El artículo 24 reformado expresa el pensamiento y las posiciones internacionales sobre la materia. Pero, en nuestro país, también reflejan la postura de la Iglesia católica sobre la persona y sus derechos, y va implícita la defensa de la libertad eclesial. La tendencia eclesiástica a afirmarse como la “instancia moral” por excelencia, por el magisterio de Pedro, puede traducirse en presiones para revertir las legislaciones de los últimos tiempos, entre otras, a favor de la mujer y las uniones de convivencia entre personas de un mismo sexo. También puede tener un fuerte impacto en los contenidos educativos de la enseñanza básica, media y superior, que fue la gran batalla del siglo XIX y las primeras cuatro décadas del siglo XX, al menos, para ofrecer una educación racional sin fundamentalismos religiosos.

⁶⁴ En <<http://cronica.diputados.gob.mx/Iniciativas/54/194.html>>, consultada el 6 de septiembre de 2016.

⁶⁵ “Decreto por el que se reforman los artículos 3o, 5o, 24, 27, 130 y se adiciona el artículo Decimoséptimo Transitorio de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, *Diario Oficial de la Federación*, martes 28 de enero de 1992, pp. 3-5.

En los últimos años, la demanda católica de una libertad religiosa que garantice la libertad de enseñar y practicar en público los actos religiosos elegidos por cada ciudadano, además de la eliminación de aquellas restricciones que todavía tiene la Constitución Política del país con respecto a la libertad y derechos políticos de los ministros de culto, la educación pública y la vida sacramental, en particular sobre los efectos jurídicos del matrimonio religioso, están de nueva cuenta en la palestra. La discusión ha dividido a la opinión pública entre los que están a favor de los cambios y los que defienden un Estado laico. Como antaño, las posiciones son enfrentadas pero, en el México contemporáneo, las salidas belicosas han quedado marginadas, por lo menos hasta ahora.

Daniela Lázaro y la vuelta a la metáfora

Los tres poemas que se incluyen en el *Diálogo de poetas* de la presente edición de *Estudios* son obra de una jovencísima jalisciense, Daniela Lázaro, nacida en 1993.

En el primero de los textos, quizá el menos transparente de los tres, nos encontramos un poema en clave de écfrasis: un homenaje a *La despedida*, la famosa pintura que Remedios Varo pintó en 1958; en el poema, la pintura cobra un doble movimiento, echando mano de sus personajes pero también, parecería, como retrato de la propia artista. El segundo poema, casi un ejercicio lúdico, propone un ensamblado de aliteraciones para construir una metáfora simple que no obstante recorre varios siglos y hace eco lo mismo de la mitología griega que de la leyenda de “La sirenita”. Finalmente, “Domingo” es también una colección de imágenes y sonidos sobre el último (o el primero, según se vea) día de la semana.

La breve selección que sigue es muestra de una obra incipiente pero ya con miras a eclosionar. Lázaro no parece interesada en el cripticismo o la profundidad forzada, ni ve al lector como a quien resuelve crucigramas; en cambio, vuelve a la imagen y a la poesía como terreno de juego; no se sumerge, sino que chapotea, y leerla provoca el placer de ver jugar. Sin ser ingenua, su voz, franca y a ratos anafórica, está teñida de colores sólidos, rojo o blanco, como si sus poemas fueran una especie de repostería literaria, textos que sin duda servirán para acercar a la poesía al lector universitario poco acostumbrado a ella.

Adrián Chávez

POEMAS

*Daniela Lázaro**

DESPEDIDA DE REMEDIOS

De rojo cuece las paredes
la noche
las paredes de una esquina
las paredes de una fuente de ladrillos
que deja
caer
un umbral por cada vez que alguien dice
adiós

En los oídos de él
resuena
soledad adoquinada
que ella va pisando
con los tacones
al otro lado de la calle

Salivas del vacío
sus sombras escurridas
reptan hasta encontrarse
de nuevo
en la esquina
en las paredes
en la fuente
donde aún flota el eco de un beso

Un gato te mira
ahora estás sola

*Daniela Lázaro (Guadalajara, 1993) estudió la Licenciatura en Lengua y Literatura Hispánica en la UNAM.

CADÁVERES

Espuma
sirena deshecha
sombra blanca
suspira
suplica
con voz de sal

de los gritos
de los cadáveres
de las sílfides
del mar
feroces notas de amores frustrados
a la hora de la cena
y apenas escucha
en la costa
Odiseo fantasma
el rumor lechoso
de un suicidio colectivo
acaecido hace siglos.

DOMINGO

El domingo nace
cuando está cansada la semana
cuando el compás se enferma de puntos de repetición
cuando le brincan encima las notas discordes
cuando es musical el tiempo y nada
nada más

El martes vive condenado a llorarle al lunes
que se ahorcó con la corbata
entre el martes y el jueves, Sísifo ingenuo
hay una interjección de claustrofobia
el viernes se pasa las tardes buscándole instructivo
al sábado

El domingo nace
cuando está cansada la semana
y si está de buenas sabe al pan
con que se limpia el plato
y si no
se desbarata
en un tendedero de acordes menores
y es frío suburbio
lágrima en el rabillo
sótano blanco
silencio al final del compás
cuando se enferma de puntos de repetición

HELL IS ROUND THE CORNER

*Atenea Cruz**

para Iván Alarcón

1

En el principio fue un alfiler. Elemento metonímico con que su madre ejemplificaba el hecho de que el más pequeño de los objetos era suficiente para volverse blanco de la ira del Señor: “Con un alfiler, con uno solo basta para irse al infierno. Robar es robar”. En su infancia más tierna el temor corroía su espíritu, pero una vez (más por descuido que de forma deliberada) hurtó de una mercería una pieza del muestrario. Esa noche, ya en casa, notó estremecida el alfiler abrochado con descuido en el puño del suéter escolar. Pasó la noche en vela, dudando sobre lo que tenía que hacer: confesar ante su madre era la opción más obvia, pero también la más terrible. Reconocer su estupidez y ser castigada con la dureza habitual en aquel hogar de firmes convicciones católicas por algo tan menor, le parecía exagerado, casi injusto.

La otra opción era regresar a la tienda para devolver lo robado, cosa que resultaba, además de humillante, difícil de realizar, puesto que no contaba con los recursos para desplazarse al centro de la ciudad (su madre consideraba que el dinero, además del sexo, era el gran corruptor

*Atenea Cruz (Durango, 1984) es autora de la novela *Ecos* (FETA, 2017), así como de los poemarios *Apuntes al reverso de papeles diversos* (FETA/La Ceibita, 2015) y *Suite de las fieras* (IMAC, 2012). Estudió la Licenciatura en Letras en la Universidad Autónoma de Zacatecas. El presente cuento forma parte del libro *Corazones negros*, próximo a publicarse.

del alma humana, así que le prohibía usarlo, a fin de mantener impoluto su espíritu). No encontraba la manera de ir a la mercería sin tener que decir una mentira y eso era impensable. Imposible.

Esa noche fue un hito. A pesar de que pretendía actuar de acuerdo con los principios que con tanto rigor le habían sido inculcados, pudo más la reprimenda materna. Puesta a elegir entre Dios y su madre debió reconocer que, acaso por la inmediatez de la furia vengadora de esta, prefería estar bien ante ella sobre todas las cosas. Ahí descubrió lo poco que le importaba en realidad si Dios existía o no.

2

Puede decirse que fue una adolescente modelo: estudiante sobresaliente, presta a participar en cuanta actividad extracurricular existiese (siempre que no interfiriera con su desempeño académico), acomodada en su casa, humilde y dócil ante las consejas de los adultos, paciente y amorosa con todos los seres del mundo, incapaz de un arranque de cólera. Debía ser así, pero no se trataba de un fingimiento: para ella la bondad era una forma de vida, no una prótesis que le permitiera funcionar en sociedad.

132

Asunto aparte era el placer que hallaba en sustraer cosas del cuarto de su mejor amiga, de la casa de su tía, de la cocina de la anciana a la que ayudaba dos veces por semana, como parte de su activismo religioso. No eran objetos útiles, mirados en conjunto semejaban una caja de objetos perdidos, meros tiliches que ni siquiera sus propietarios echaban en falta: una liga para el pelo, el instructivo de un viejo televisor, broches para tender la ropa. Posesiones cuyo único rasgo en común era el capricho de ella. O, mejor dicho, el secreto.

3

Fue certero que el placer se erigiese como pecado: nada hay más peligroso que el ansia voraz despierta por virtud del goce, el suyo alcanzó el clímax la tarde que robó un tubo de hilo de seda que un tío le había

enviado a su madre desde el extranjero junto con una pieza de tela muy fina como regalo de cumpleaños. Durante días vio a su madre buscar y rebuscar en los ordenados cajones, desconcertada, aquel tubo que era irremplazable, en su calidad de muestra de amor filial.

No se trató entonces ya únicamente de robar: el gozo extendió sus fronteras al acto de contemplar las reacciones de los demás. Contenerse en el momento para luego, ya en privado, disfrutar su triunfo en esas batallas de los que los otros ni siquiera se sabían contendientes.

4

El día del juicio final llegó por culpa de un libro. Desconocía el autor, incluso el tema. No era un libro significativo. Lo tomó porque estaba junto a la pila de volúmenes que ya había pagado. Parecía muy fácil. Para entonces tenía bastante experiencia en tiendas departamentales y de abarrotes. Era un libro de bolsillo, blanco, pasta suave. Con la habilidad de alguien bien entrenado en su disciplina, lo guardó en la bolsa. Demoró un rato más revisando las novedades en los anaqueles para cubrir las apariencias, sin saberlo dio oportunidad a la encargada para notar aquella ausencia. Tanto insistió en que faltaba que terminó por sacarlo de su bolsa de compra, fingiendo una confusión. Aunque era ya una mujer joven, el trato que le dieron fue pueril: el guardia se empeñó en revisarla y la empleada se rehusó a recibir el pago por el libro para resarcir el daño. Le tomaron una foto que fue exhibida a la entrada de la librería. Al tratarse de una franquicia hubo que enviar un reporte a la matriz, acompañado de la denuncia en el ministerio público. Su rostro avergonzado en la sección policiaca de los periódicos locales quedó grabado en piedra.

133

5

La rabia de su madre destruyó la habitación en su afán por conocer a aquella extraña que había albergado bajo su techo. Como era de esperarse, dio con aquellas cajas acumuladas a lo largo de los años y lloró,

lacerada en su orgullo de madre, al darse cuenta de que su buen ejemplo y todo cuanto le enseñó no habían servido. Esa hija era la materialización de su fracaso. Pero el odio, el odio verdadero se desbordó cuando surgió de entre aquel montón de baratijas el tubo de hilo de seda, que tenía encajado el primer alfiler.

6

Para poder aspirar al perdón de Dios nuestro Señor es importante ser firme a la hora de educar a los hijos en la fe: que al momento de pecar ellos sean capaces de reconocer por sí mismos sus errores, solo así se llega al arrepentimiento sincero. Solo con humildad se puede aceptar su condena, sin lamentar nada más que haber ofendido a Dios. Por eso ella no emitió sonido alguno cuando su madre, llorando, clamaba por la entereza necesaria para perdonar semejante injuria, mientras con amor purísimo y perfecto le cosía una mano con la otra a la manera de los que rezan, librándola de volver a pecar.

EDUCACIÓN, LITERATURA Y BELLEZA.
A PROPÓSITO DEL LIBRO
ELOGIO DE LA EDUCACIÓN
DE MARIO VARGAS LLOSA

*Carlos J. McCadden M.**

EDUCATION, LITERATURE AND BEAUTY.
ABOUT THE BOOK *ELOGIO DE LA EDUCACIÓN*
BY MARIO VARGAS LLOSA

RESUMEN: Junto con el comentario del libro de Vargas Llosa, se analiza la importancia de la lectura para la formación del pensamiento crítico, el cual nos hace hombres verdaderamente libres, y la actividad de escribir como vocación y decisión de transformar la realidad de forma bella y desafiante.

PALABRAS CLAVE: cultura, espíritu crítico, grandes libros, lectura.

ABSTRACT: While commenting on Vargas Llosa's book, the importance of reading for the formation of critical thinking, which makes us truly free human beings is examined, and the activity of writing as a vocation and decision to transform reality in a beautiful and challenging way.

KEYWORDS: critical thinking, culture, great books, reading.

RECEPCIÓN: 29 de septiembre de 2017.
ACEPTACIÓN: 11 de junio de 2019.
DOI: 10.5347/01856383.0130.000295799

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

EDUCACIÓN, LITERATURA Y BELLEZA.
A PROPÓSITO DEL LIBRO
ELOGIO DE LA EDUCACIÓN
DE MARIO VARGAS LLOSA

136

Este libro¹ es la recopilación de seis transcripciones de conferencias diversas y del discurso de aceptación del Premio Nobel de Literatura.² No tiene introducción ni una conclusión que permita entender su *ratio*. Al parecer, la disposición del capitulado es temática, porque los textos no aparecen organizados cronológicamente. El primero se titula “¿Qué es un gran libro?”, el segundo “La literatura y la vida”. “Elogio de las bibliotecas” es el tercero. Le sigue “Semilla de los sueños”. Los escritos quinto y sexto

se titulan “Dinosaurios en tiempos difíciles” y “La solitaria y la catoblepas”. El séptimo, que es el último, se titula “Elogio de la lectura y la ficción” y es una especie de culminación de las cuestiones tratadas en las conferencias anteriores. Desde el punto de vista temático, el libro es un elogio a la cultura general, con las siguientes líneas:

Los grandes libros y las bibliotecas

Vargas Llosa describe lo que él considera un *clásico*: un libro es magno cuando se introduce en nuestra vida, perdura en ella y la modifica. Es un producto de la cultura pero a la vez una especie de amigo fiel al que se puede acudir en busca de ayuda y

¹Mario Vargas Llosa, *Elogio de la educación*, 2016, México, Taurus, 121 pp.

²Mario Vargas Llosa, *Discurso Nobel. Elogio de la lectura y la ficción*, 7 de diciembre de 2010, en <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/2010/vargas_llosa/25185-mario-vargas-llosa-discurso-nobel/>, consultado el 11 de julio de 2017.

consejo. Nos hechiza, y nos exige esfuerzo intelectual para apreciarlo. Son grandes los libros que nos obligan a revisar nuestras opiniones, los que de alguna manera nos contradicen.

La literatura tiene una doble cara, la elegante (elegida) y la vulgar (popular). Pero, ¿cómo elegir? Ciertas obras pueden ser distinguidas por su calidad, su originalidad, por ciertos rasgos formales y temáticos o porque han trascendido y se consideran clásicas, es decir, dignas de ser estudiadas en el salón de clase. Vargas Llosa no define un canon. Solo señala algunos criterios, pero incluye no únicamente la literatura artística o de ficción en todos sus géneros, sino también ensayos o tratados de ciertas disciplinas que considera significativas. Para él, los grandes libros son los que nos hacen vivir más intensamente, conocer mejor el mundo, frecuentar a gente de todas partes y de todos los registros.

Seríamos peores de lo que somos si no leyésemos libros buenos. Seríamos más conformistas, menos inquietos y más sumisos. El espíritu crítico, que es el motor del progreso, ni siquiera existiría. Para Vargas Llosa, la humanidad inició su proceso de humanización desde el momento en que los cavernícolas de la prehistoria empezaron a soñar en colectividad, a compartir los sueños, e incitados por los contadores de cuentos, dejaron de estar atados a la noria de la supervi-

vencia y al remolino de quehaceres embrutecedores.

Una biblioteca es un depósito de libros y la envoltura que los exhibe. Algunas bibliotecas tienen salas de lectura, lugares que permiten de una manera peculiar desarrollar una íntima y privada relación con un libro. En ellas se convierten las letras, con un movimiento de la imaginación, que es ya un movimiento creador, en imágenes o apariciones (del griego φάντασμα), que involucran todos los sentidos. En esos libros hay escritas imágenes auditivas, táctiles, olfativas, gustativas y visuales. Una biblioteca es el lugar donde se puede leer, es decir, cosechar (del latín *legere*) un libro que fue previamente labrado y cultivado por su autor. Es el sitio de la recolección inmaterial del brío de las letras y de las palabras encriptadas en el idioma que le corresponde. Es el local que nos obsequia, por su silencio y tranquilidad, la posibilidad de estudiar (del latín *studere*: “esforzarse, empeñarse, destinarse, concentrarse”). Esto genera, en cada uno de nosotros de una manera personalísima, imágenes que se mueven, que se piensan y se reflexionan, y nos llevan por sus mundos; que nos sacan del universo en que vivimos y nos trasladan a otros, sin movernos. Nos llevan a tiempos y espacios diferentes sin que tengamos que dejar de ser la misma persona. Son mundos que anterior-

mente nos resultaban inimaginables, que en algunos casos escapan a la racionalidad pura y que causan en nosotros curiosidad, pero ante todo el gozo y el placer propio que genera la belleza de la obra de arte.

Una biblioteca nos lleva a romper fronteras. Nada más cruzar su umbral descubrimos la diversidad multicolor y la variedad de las personas que en ella se hallan y que gozan de ese denominador común de la especie humana que nos hace esencialmente idénticos.

La literatura y el espíritu crítico

La literatura no es un pasatiempo de lujo, sino uno de los quehaceres más importantes y enriquecedores del espíritu humano y una actividad irremplazable para la formación del ciudadano en la sociedad democrática actual, porque forma individuos libres. La literatura, si bien es una disciplina básica, tiende no obstante peligrosamente a desaparecer del currículo escolar como enseñanza, porque se le considera prescindible. Es verdad que el prodigioso desarrollo de la ciencia y la técnica se debe a la fragmentación en innumerables avenidas y compartimentos que nacen de la especialización del conocimiento. Pero la especialización puede tener una consecuencia negativa, ya que va eliminando

esos denominadores comunes de la cultura gracias a los cuales los seres humanos pueden coexistir, comunicarse y sentirse solidarios. La especialización produce guetos culturales de técnicos y especialistas a los que internamente unen lenguajes, códigos e información sectorizada que, sin embargo, pueden desintegrarse en particularismos solipsistas.

El antídoto está a nuestro alcance. La simple lectura es el salvoconducto que nos permite visitar y conocer la República de las Letras y eventualmente alcanzar su ciudadanía. Apartada de la división del trabajo intelectual, la literatura, a diferencia de la ciencia y la técnica, es uno de los denominadores comunes de la experiencia humana, gracias a la cual los seres humanos dialogan, sin importar sus distintas ocupaciones y geografías, ni sus circunstancias y tiempos históricos. Además, ninguna otra disciplina o arte puede sustituir a la literatura en la formación del lenguaje con que se comunican las personas. Así, por el solo hecho de haber leído a los grandes literatos como Cervantes o Shakespeare, Dante o Tolstói, nos sentimos miembros de la misma especie. En esas obras se recrea aquello que compartimos como seres humanos, lo que permanece en todos nosotros por debajo de las diferencias que nos separan. Vargas Llosas no defiende una aristocracia parnasiana, sino una *Res*

publica literaria a la que puede ingresar todo aquel que lea. La lectura es su carta de naturalización, y a la vez, el pasaporte que nos saca las orejeras pueblerinas y nos hace extraños frente a la estupidez de los prejuicios, del racismo, de la xenofobia, el sectarismo religioso o político y de los nacionalismos excluyentes.

El peruano cita al francés Marcel Proust: la “verdadera vida, la vida esclarecida y descubierta. La única vida por tanto plenamente vivida, es la de la literatura”. Esta instaura un vínculo fraterno que nos obliga a dialogar sobre un fondo común, el de formar parte de un mismo linaje espiritual que trasciende las barreras del tiempo.

Toda obra literaria nace como la obra de un individuo, pero no es entonces cuando comienza a existir, sino que comienza de veras a existir cuando es leída por los otros, cuando pasa a formar parte de la vida social, cuando se torna, gracias a la lectura, en experiencia compartida. Una comunidad sin literatura escrita se expresa con menos precisión, riqueza de matices y claridad que otra que se ha cultivado y perfeccionado gracias a los textos literarios. Una civilización ágrafa, de léxico liliputiense y limitación verbal, nos hace tartamudos y afásicos.

Es de lamentarse que, como artista, Vargas Llosa no haya elogiado a la literatura por su belleza. Tampoco habla de lo que la belleza origina

en los lectores en cuanto a su engrandecimiento y dignificación. Habría que preguntarse si el título del libro aquí reseñado, *Elogio a la educación*, es el más adecuado, pues no trata de la educación en la belleza.

La más grande crítica que hago a este libro de Vargas Llosa, entendida esta como demostración de límites, y a la vez a todo gran escritor que produce belleza y que no sabe fundamentar su arte, es no haber encontrado mayor argumento para elogiar la literatura que la insatisfacción que crea. Vargas Llosa piensa que en la medida en que las obras literarias sean coherentes y perfectas, también desarrollan en nosotros un espíritu crítico, porque nos hacen más recelosos y exigentes con nuestro entorno. Es posible que estas ideas las haya retomado de Sartre, arquetipo del escritor comprometido. El mismo Vargas Llosa confiesa que en las décadas de 1950 y 1960 creyó en él a ciegas. Vargas Llosa considera que el trabajo literario conlleva una responsabilidad que no se agota en lo artístico y que ha de estar indispensablemente ligada a una preocupación moral y a una acción cívica. Parece olvidar que los mejores artistas no son sino aquellos que únicamente obedecen a sus instintos en la búsqueda de la belleza. Es verdad que la literatura cambia al mundo, pero hacerlo sin ambages es el trabajo del político, no del artista.

Por ello tiene razón el gran escultor Richard Serra (San Francisco, 1938) cuando dice: “El mejor arte es intrínsecamente inútil”.³ Esta frase muestra la belleza en su hidalguía, el arte no sirve para nada, y no puede servir más que para engrandecer humanamente a los mismos que son capaces de crearla y valorarla. Si sirviera para enriquecerse, para alcanzar el poder o para cualquier otro fin, se degradaría.

Vargas Llosa considera que nada aguza mejor nuestro olfato ni nos hace tan sensibles para detectar la raíz de la crueldad, la maldad y la violencia humana que la buena literatura. Y si la literatura no sigue asumiendo esta función hoy, como lo hizo en el pasado, será difícil sortear los problemas de la civilización contemporánea. Las letras tienen la capacidad de movilizar las conciencias a favor de la libertad, la democracia y la paz mundial. Esto lo hacen mucho mejor que las imágenes y las pantallas de televisión o el cine, porque tiene la posibilidad de calar más hondo en el análisis de los problemas y de decir la verdad, particularmente la verdad social. Esto quiere decir que la literatura fomenta la cultura de la libertad, y a su vez la literatura vive gracias a ella y sin ella se asfixia. La demo-

cracia es la mejor defensa de la libertad, y esta es un bien precioso, pero no está garantizado. Hay que asumirla, ejercitarla y defenderla literariamente. No hay duda de que la literatura, además de sumirnos en el sueño de la belleza y la felicidad, nos alerta contra toda forma de opresión. Es por esto que todos los regímenes empeñados en controlar la conducta de los ciudadanos, de reprimirla y vigilarla de la cuna a la tumba, le temen tanto a la libre expresión de los escritores independientes. Las ficciones vuelven a los ciudadanos más difíciles de manipular y, curiosamente, más inmunes a las mentiras de los que les quieren hacer creer que entre barrotes vivirían mejor. La buena literatura es insumisa, revoltosa y desafiante. La literatura tiene un lugar transcendental en la creación del espíritu crítico en la vida de las naciones, es motor del cambio histórico y el mejor valedor de su libertad.

Vargas Llosa se pregunta si no será un lujo solipsista el oficio de escribir en una región en donde hay tanta pobreza y donde la cultura es un privilegio de los pocos que no sufren hambre ni analfabetismo. Estas dudas nunca asfixiaron su vocación. Considera haber hecho lo justo. Escribió incluso cuando trabajaba casi solamente para comer. Para que la literatura florezca en una sociedad sería deseable, aunque no necesariamente un

³ Iker Seisdedos, “Richard Serra: ‘El mejor arte es intrínsecamente inútil’”, *El País*, 26 de julio de 2017, en <https://elpais.com/cultura/2017/07/24/babelia/1500913660_823639.html>, consultado el 20 de julio de 2018.

requisito, que todos, o siquiera la mayoría de sus miembros, hayan alcanzado primero la alta cultura, la libertad, la prosperidad y la justicia. Pero si fuera realmente así, la literatura nunca habría existido. Además, la literatura forma consciencias, genera deseos y anhelos. Invita a soñar incluso ante el desencanto de lo real. Es precisamente ahí donde nace la bella fantasía civilizadora. Los contadores de cuentos nos humanizan la vida con sus cuentos.

Cuando encarnamos un personaje de alguna obra nos desagrávamos a nosotros mismos de las ofensas e imposiciones de esa vida injusta que nos obliga a ser siempre los mismos. Al leer quisiéramos ser muchos personajes a la vez para aplacar los deseos de que en ese momento estemos poseídos: cabalgamos con Rocinante, recorremos los mares detrás de Moby Dick, tragamos arsénico con Madame Bovary y nos convertimos en insecto con Gregorio Samsa. En el intervalo de la suspensión provisional de la vida real que nos ofrece la ilusión literaria somos otros; más intensos, más ricos, más complejos, más felices, más lúcidos. Nos abre los ojos.

Habría que repetirlo hasta convencer a las nuevas generaciones: la ficción es más que un entretenimiento, más que un ejercicio intelectual que aguja la sensibilidad, despierta el espíritu crítico. La literatura es imprescindible para que exista la civilización,

porque renueva y conserva en nosotros lo mejor de lo humano. Es la arcilla de nuestros sueños lo que nos llevó de la caverna a los rascacielos. Por eso tenemos que seguir criticando para convertir en posible lo imposible.

La vocación y el arte de escribir

Vargas Llosa aprendió a leer a los cinco años (1941), en primero de primaria en el colegio La Salle. Fue en esa época, en la casa de la calle Ladislao-Cabrera en Cochabamba, cuando empezó a gestarse en él ser escritor, gracias a la exaltante taumaturgia del leer. Dice: “Todo escritor es, antes de serlo, un lector”. Pese a haberla pasado asombrosamente bien en el mundo real de esos años bolivianos, la pasó aún mejor en el mundo inventado. Leía las historietas ilustradas de *El Penca* (Chile) y el *Billiken* (Argentina) que él y los cochabambinos coinventaban usando raudales de fantasía. Devoraba con glotonería las novelas de aventuras. Esa fue seguramente la última generación de niños lectores para los que la necesidad de una vida ficticia se aplacaba con la lectura, las que vinieron después saciarían esa sed con el cine y la televisión.

Su abuelo Pedro escribía versos festivos y estaba muy orgulloso de su padre y del padre de este, quien

fue abogado, poeta y escritor premiado en el concurso del Ateneo de Lima en 1886.

La familia materna Llosa, la única que realmente tuvo, era del Perú y allá volvieron. En 1945 empezó la época de mudanzas y viajes cuando el presidente del país, pariente de su abuelo, lo nombró prefecto de Piura. Recuerda que a su madre y a sus abuelos les encantaba que fuera tan aficionado a leer y lo alentaban a aprender versos de memoria. Toda su vida tuvo gente que lo alentó a escribir.

En Piura fue periodista. Fue también allí donde una mañana pasó de ser hijo sin papá a hijo con papá. Se iría a vivir con él y su madre a Lima. Su salvación fue leer, leer los buenos libros, y escribir a escondidas, como quien se entrega a un vicio inconfesable, a una pasión prohibida.

De niño soñaba con llegar algún día a París porque quedó deslumbrado con la literatura francesa. Creía que vivir allí y respirar el aire que respiraron sus grandes escritores le ayudaría a convertirse en un verdadero escritor. Entendía que si no salía del Perú sería tan solo un escritor de días domingo y feriados. Reconoce deber a Francia, y a su cultura, que la literatura es tanto una vocación como una disciplina, un trabajo y una terquedad. Lo que más agradece a ese país es el descubrimiento de América Latina.

Ha vivido en París, en Londres, en Barcelona —que él llama la capital de América Latina—, en Madrid, en Berlín, en Washington, en Nueva York, en Brasil y en la República Dominicana. Dice no haberse sentido extranjero en ninguna parte y que al convertirse en un ciudadano del mundo no se debilitó su arraigo peruano. El Perú sigue alimentándolo como escritor y siempre se asoma en sus historias. Fue acusado de traidor y estuvo a punto de perder la ciudadanía. Un compatriota suyo, José María Arguedas, contemporáneo de nuestro José Vasconcelos, llamó al Perú el país de “todas las sangres”. Y para Vargas Llosa eso son, les guste o no, los peruanos, una suma de tradiciones, razas, creencias y culturas procedentes de los cuatro puntos cardinales. El Perú es en pequeño formato el mundo entero, es un país que no tiene identidad porque las tiene todas. Se enorgullece de ser heredero de la cultura prehispánica y de la de los españoles, especialmente de la lengua recia de Castilla. El Perú y España son el anverso y reverso en cuanto historia, lengua y cultura. España no solo es el país donde se publicaron todos sus libros, sino que le concedió una segunda nacionalidad cuando estaba en peligro la peruana.

Es un asunto misterioso la vocación literaria, pero se puede tratar de explicar. Es una predisposición huidiza de oscuro origen que lleva al

escritor a sentirse casi obligado a ejercerla porque intuye que solo ejercitando esa vocación —escribiendo historias— se sentirá de acuerdo consigo mismo, sin la miserable sensación de desperdiciar su vida. No es una fatalidad del destino, y aunque llegó a pensar como los existencialistas franceses que la vocación es sobre todo una elección, Vargas Llosa está ahora convencido de que la vocación literaria no se puede explicar solo por el libre albedrío. Sospecha que se desarrolla precozmente una predisposición a fantasear personas, situaciones, anécdotas, mundos diferentes del mundo en que se vive. Esa proclividad es el punto de partida de lo que podrá llegar a llamarse vocación literaria. Realmente son los escritores los que se eligen a sí mismos como tales. Organizan su vida para trasladar a la palabra escrita esa vocación que se contentaban con fabular en el territorio de la mente. Ese es el momento decisivo, el instante en que alguien decide que, no contento con fantasear una realidad ficticia, necesita recrearla mediante la escritura. Esa decisión no garantiza el futuro de quien ha decidido ser escritor, pero el orientar la propia vida en función de ese designio es la única manera posible de empezar a serlo. Para Vargas Llosa, la ficción nace de la rebeldía que busca crear una vida distinta porque se rechaza la vida tal como es.

Se desea sustituir el mundo real por medio de la imaginación y los deseos. Lo que se quiso tener no se tuvo, por lo que no queda más que inventar. Se crea por las palabras la manera de aplacar ambiciones, llenar vacíos, dinamitar el mundo que habitan. El lector de una gran ficción como la de Cervantes o de Flaubert regresa a la vida real después de la lectura con una sensibilidad mucho más alerta.

La decisión de asumir la afición por la literatura como destino se convierte rápidamente en una servidumbre semejante a la que se sometían los jóvenes del siglo XIX cuando se tragaban una solitaria para recobrar una figura de sílfide. Una vez consustanciada en el organismo, es la solitaria la que determina lo que la joven come y bebe dependiendo de su gusto y placer. Del mismo modo, el escritor no vive para sí mismo sino para el bicho que lleva dentro, es sirviente de la literatura. Pero una servidumbre libremente elegida hace de su víctima una víctima dichosa que no escribe para vivir sino que vive para escribir, porque el trabajo que ese misterioso talento literario requiere es formidable, ya que el genio no nace, se hace.

La raíz de todas las historias es la experiencia de quien las inventa; lo vivido es la fuente que irriga las ficciones literarias. Al leer una obra literaria es posible rastrear la semilla visceralmente ligada a una suma

de vivencias de quien fraguó la ficción, ya que escribir es un *striptease* invertido. Sí, escribir es similar a lo que hace la profesional que ante un auditorio se despoja de sus ropas y muestra su cuerpo, pero en sentido inverso. Escribir es ir arropando la desnudez inicial. También se puede decir que al escribir un novelista se está alimentando de sí mismo, como ocurre con el catoblepas que se devora a sí mismo para alimentarse. La vida deja en la conciencia o subconsciencia temas que acosan. Lo vivido se impone y escribir es sacarse esa vivencia de encima. El novelista al escribir va escarbando en sí mismo.

Curiosamente, no se puede decir que un escritor elija los temas, son ellos los que lo eligen a él; si bien en lo que concierne a la forma literaria, la libertad es total. La forma es la que permite cuajar en un producto concreto esa ficción. Lo vivido es el sitio de partida, pero no puede ser el punto de llegada; este debe alcanzar una autonomía total y tener vida propia. Sin una tarea creativa, una autobiografía no es sino ficción frustrada, a pesar de que pueda ser un verdadero tesoro para historiadores, antropólogos, etnólogos y sociólogos. Una realidad que no es y finge serlo no es una impostura, sino una auténtica ficción. Es un embaque, un embeleco, un artificio, un espejismo. Toda novela es una mentira. Hace lo natural extraordinario, disipa el caos,

embellece lo feo, eterniza el instante, pero sobre todo, torna la muerte en un espectáculo pasajero.

El novelista auténtico obedece dócilmente aquellos mandatos que la vida le inflige y escribe sobre los temas que llegan a su consciencia con carácter de necesidad. Un verdadero creador escribe alentado y alimentado por el propio ser de sus fantasmas; escribe sobre lo que le obsesiona y le excita. Es un trabajo apasionante si uno no rehúye a sus propios demonios ni se impone temas que parecen atractivos u originales pero que no le conciernen intensamente.

Las primeras cosas que escribió Vargas Llosa fueron enmiendas o prolongaciones a las aventuras que leía cuando niño, ya porque le apenaba que terminaran o porque hubiese preferido que tuviesen otro desenlace. Esto muestra la entrañable dependencia de la escritura como prolongación de la lectura. Todo lo inventado por él como escritor tiene una relación con lo vivido, puesto que fue en sus orígenes algo que hizo, vio, oyó o leyó. Esas imágenes, por razones que le resultan difíciles de desentrañar, se convirtieron en un desosiego fantástico, en el punto de partida de toda su construcción literaria.

Innumerables son los escritores de los que se siente deudor, porque le revelaron los secretos del oficio de contar, le hicieron explorar el abismo

de lo humano y animaron su vocación. Vargas Llosa detalla los nombres de algunos de los grandes escritores que tuvieron influencia en él, revelando que la mayor fue la que tuvo que ser, la del maestro supremo de tantos novelistas de su generación en el mundo entero: William Faulkner.

“Escribir es una manera de vivir”, dijo Flaubert. Sentir el vértigo de una novela en gestación, cuando toma forma y parece empezar a vivir por cuenta propia con personajes que se mueven, actúan, piensan, sienten y

exigen respeto y consideración, a los que no se les puede imponer arbitrariamente una conducta ni privarlos de su libre albedrío sin matarlos, es una experiencia tan plena y vertiginosa como hacer el amor con una mujer amada durante días, semanas y meses sin cesar, nos dice Vargas Llosa. Escribir es algo erótico, algo amoroso. Y un libro algo concebido. La literatura es una representación falaz de la vida —el más acá y el más allá del conocimiento racional— que, sin embargo, nos ayuda a entenderla.

EL PASADO QUE SE PIENSA: DETENCIÓN Y AUTORREFLEXIÓN

*Carlos A. Garduño Comparán**

RESUMEN: La posibilidad de reflexión sobre la historia radica en una detención poética de la narrativa de los acontecimientos, lo cual implica que pensar acerca de lo que somos a lo largo del tiempo, requiere tanto a la historia y la filosofía como a la poesía. Para desarrollar el argumento, se recurre a la digresión de Theodor Adorno y Marx Horkheimer, “Odiseo, o mito e Ilustración”, contenida en su *Dialéctica de la Ilustración*, y a las *Tesis sobre la filosofía de la historia* de Walter Benjamin.

PALABRAS CLAVE: epopeya, Max Horkheimer, Theodor Adorno, tiempo histórico, Walter Benjamin.

THINKING PAST: DETENTION AND SELF-REFLECTION

ABSTRACT: The possibility of reflection on history lies in a poetic arrest of the narrative of events, which implies that thinking about who we are over time, requires both history and philosophy as well as poetry. To develop the argument, the digression of Theodor Adorno and Marx Horkheimer, “Odysseus, or Myth and Enlightenment,” contained in their *Dialectics of Enlightenment*, and Walter Benjamin’s *Theses on the Philosophy of History* are used.

KEYWORDS: epic, historic time, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Walter Benjamin.

RECEPCIÓN: 29 de junio de 2018.

ACEPTACIÓN: 5 de octubre de 2018.

DOI: 10.5347/01856383.0130.000295800

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

EL PASADO QUE SE PIENSA: DETENCIÓN Y AUTORREFLEXIÓN

*Son muchas las cosas que debo hacer aún:
Terminar de matar la memoria,
Procurar que mi alma se vuelva de piedra,
Y aprender de nuevo a vivir.*

ANNA AJMÁTOVA, “La sentencia”

148

Una de las principales preocupaciones del pensamiento filosófico con respecto a la representación del pasado, es decir, a la historia en general, en un intento de ubicarse más allá de sus “usos”, ha sido cómo puede prestarse a la autorreflexión. Ciertamente, las representaciones del pasado, sus medios, efectos y posibilidades en general son múltiples y variados. Pero, ¿cómo podríamos pensar sobre ellos, si el pensamiento no fuera capaz de trascenderlos?

La pregunta acerca de la posibilidad de reflexionar sobre el pasado es complicada porque, si bien supone que podemos ganar una distancia respecto a él, necesitamos al pasado, en sus múltiples configuraciones, no nada más como objeto, sino como principio subjetivo y condición del pen-

samiento. Tan solo se puede pensar a partir de lo que asumimos como nuestro pasado. El pasado no es únicamente lo que recordamos; es, en un sentido fuerte del término —ontológico—, lo que somos. ¿Cómo separarnos de aquello de lo que no podemos separarnos por completo? ¿Cómo hacer de parte de nosotros mismos *un otro* que nos permita pensar nuestro propio devenir?¹ Para ello, algo de

¹Esta manera de plantear el problema recuerda, por ejemplo, al esfuerzo de Paul Ricœur, en *Sí mismo como otro*, de superar la forma de conciencia característica del *cogito* cartesiano que se centra en el *yo*, con el fin de pensar una forma que más bien se constituye a partir de su relación conflictiva con el *otro*. El acercamiento de Ricœur es similar al que de hecho abordaré en este texto, en el sentido de que parte de una comprensión del desarrollo de la subjetividad que no solo involucra al otro, sino que requiere inscribir la relación en una forma narrativa, tanto literaria como historiográfica (lo cual

ese pasado debería dejar de ser pasado, sin romper, sin embargo, todo vínculo con el pasado. ¿De qué estamos hablando exactamente?

Si consideramos al pasado en general, independientemente de la forma en que lo representemos, como la *Historia*, la posibilidad de reflexionar sobre ella dependerá de que algo en ella, de que algo histórico, deje de ser histórico, de que algo deje de ser temporal o que responda a una temporalidad distinta. Con lo cual, el problema que se nos presenta es qué elemento del pasado hemos de separar de la causalidad histórica. ¿No estaríamos, con ello, como divinizándolo, al separarlo de las contingencias del mundo o del flujo de pensamiento y otorgarle un carácter preeminente respecto al resto de nuestras representaciones?² Sería imprudente, sin duda, elevar cualquier representación rememorada sobre el

recuerda, por supuesto, las ideas de Ricoeur en la segunda parte de *Tiempo y narración I*, sobre la construcción narrativa de la historia, así como en *La memoria, la historia y el olvido*. En específico, Ricoeur escoge la tragedia de *Antígona* —en la tercera parte del séptimo estudio de *Sí mismo como otro*— como representación del conflicto que constituye la subjetividad. Por mi parte, con base en mi lectura de Adorno, Horkheimer y Benjamin, he elegido la *Odisea*, porque, como intento mostrar aquí, a partir de ella se puede ilustrar el origen del acto de reflexión en cuanto tal, el cual, a mi parecer, es la base del posible desarrollo de la identidad de un sujeto con conciencia de su devenir.

² ¿No es esto lo que, de alguna manera, pretende Descartes en la tercera de sus *Meditaciones metafísicas*, al destacar la idea de Dios sobre el resto de sus representaciones como la garantía de la existencia de un mundo exterior?

resto sin hacer una crítica de su condición, aun si nuestra prudencia signifique renunciar a la posibilidad de reencontrar el tiempo perdido.

En una época crítica, como se supone que es en la que vivimos (pues somos poskantianos), no podemos simplemente dejar que cualquier objeto del pensamiento se erija como referencia privilegiada de nuestra reflexión. No debería bastar elegir arbitrariamente un hecho, personaje, idea o suceso cualquiera para pensar nuestro pasado. El problema es qué elegir; es una cuestión de juicio.

Ante la perplejidad que causa este problema, mi propuesta es explorar algunos planteamientos de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, porque, a mi parecer, muestran con claridad la problemática. Y la muestran porque, entre otras cosas, hacen notar que el problema no es en principio filosófico, sino poético. Es un problema de representación, no del flujo del pensamiento —el cual, como nos ha mostrado la tradición filosófica, es de lo más oscuro—,³ sino de las posibilidades del sujeto que piensa en el mundo de la acción concreta. ¿Quiere esto decir que nuestra capacidad de articular representaciones poéticas nos

³ Un texto representativo de la problemática filosófica que implica pensar tal *oscurecimiento* es *¿Qué significa pensar?*, de Martin Heidegger. Como he señalado, sin embargo, aquí más que tratar de *pensar el pensar*, lo que me interesa es explorar las posibilidades prácticas del sujeto que piensa.

permitiría configurar una referencia concreta para juzgar la historia? Como veremos, la respuesta no dejará de ser problemática. Nuestro pensamiento pide algo concreto, pero la poesía nos dará algo distinto.⁴

Mi modo de proceder, entonces, será el siguiente: Por un lado, partiré de la reflexión de Adorno y Horkheimer sobre la representación épica de la historia, en su digresión sobre Odiseo de la *Dialéctica de la Ilustración*. Por el otro, recurriré a las *Tesis sobre la filosofía de la historia* de Walter Benjamin. Mi interés en estos textos radica en que ambos destacan las razones por las que algo en la narrativa del pasado debe dejar de ser pasado. Por las que, de alguna manera, algo en la historia debe detenerse, salir de su temporalidad, no para consumir su fin, sino simple y llanamente, para que pueda pensarse: para reflexionar sobre sus fines, intenciones y posibilidades. Ello, sin embargo, me llevará más allá de estos textos filosóficos y me ubicará en el orden de la creación literaria, donde

la *Odisea* tomará el relevo de la reflexión y se convertirá en la referencia fundamental, revelándonos que, en último término, la inquietud filosófica de reflexionar sobre la historia no es ni histórica ni filosófica, no es del orden de la especulación ni del conocimiento, sino poética en el sentido de que tiene su base en nuestra capacidad de imaginar nuestras posibilidades.⁵

La epopeya y su *más allá*

En su digresión “Odiseo, o mito e Ilustración”, Adorno y Horkheimer llevan a cabo una reflexión sobre la manera en que en la epopeya se estructura el pasado. Tal empresa es pertinente porque, en su opinión, el estilo de la *Odisea* es un testimonio del progreso del lenguaje en las sociedades occidentales, en el que conviven varios niveles de significación, de manera jerarquizada: el mágico, el legal y el poético. La tesis es que tal desarrollo fue posible porque la forma literaria de la epopeya fue capaz de

⁴En su texto, “L’imagination dans le discours et dans l’action” (en *Du texte à l’action*, 1986, París, Editions du Seuil), Paul Ricœur plantea que el discurso poético, por su carácter metafórico, es capaz de romper su vínculo con las referencias cotidianas y crear referencias de segundo grado, las cuales no simplemente nos alejan del mundo, sino que generan la posibilidad de redefinir su sentido. Aquí se explorará esa potencialidad del discurso poético, pero centrándonos en el momento del origen de la reflexión que modifica nuestra relación con el mundo.

⁵En este sentido, hemos de considerar a la imaginación y sus representaciones como fundamento de la subjetividad y su acción en el mundo. Es sugerente la noción de *imaginario social*, acuñada por Cornelius Castoriadis en *La institución imaginaria de la sociedad*, porque considera a la imaginación como *instituyente* y no ilusoria o ideológica, en el sentido en el que Marx, en la *Ideología alemana*, entiende las distorsiones que nos impiden comprender la realidad material de la dialéctica histórica.

establecer una separación entre la letra y la cosa, la cual no era posible en la difusión de los mitos por tradición oral.

Lo que suponen es que, de alguna manera, Homero prefigura el formalismo y los beneficios de su aplicación, mostrando a través del modo de actuar de Odiseo cómo pueden ser utilizados, no solo para sobrevivir, sino para obtener utilidades al usarlos como mediación en las relaciones con otros. Odiseo, a los ojos de Adorno y Horkheimer, es como el prototipo del burgués que recorre el mundo sin comprometerse con las comunidades y culturas con las que interactúa, oponiéndose a ellas, en función de su formalismo, para afirmarse en un lenguaje de dominación que le brinda una ventaja.

Por ello, mientras que el cíclope Polifemo, por ejemplo, no conoce el ámbito de lo formal por confiar en la literalidad de las palabras, en la relación unívoca de correspondencia entre la palabra y la cosa, característica del lenguaje mágico, Odiseo saca partido, lo engaña y pone en evidencia su estupidez porque sabe que su nombre no corresponde con su existencia empírica. Odiseo, a diferencia del cíclope, es un sujeto de derecho, porque comprende que su nombre responde a una estructura lingüística que establece su identidad a nivel formal y permite un tipo de reconocimiento legal que no tiene por qué igualarse con su existencia empírica. Sabe que puede, de

hecho, utilizar esa diferencia entre identidades en su propio beneficio, ubicándose en la brecha que las separa —la cual no es más que un espacio vacío, sin forma o contenido— para engañar ilusos y sacar provecho. “En *realidad*, Odiseo, el sujeto, niega su propia identidad, lo cual lo hace un sujeto, y sobrevive imitando el reino de lo amorfo [...] Al introducir su propia intención en el nombre, Odiseo lo ha retirado del ámbito de la magia”.⁶ Al quebrar el vínculo mágico entre la palabra y la cosa, dejando abierto el lugar de la referencia, Odiseo inserta su propia intención, su voluntad, en el lenguaje. Su nombre, su identidad, dejan de significar algo; dejan de estar atados al mundo empírico.

La cuestión que plantea el estilo épico de la *Odisea* en términos de representación de la historia, por tanto, es cómo interviene la voluntad humana en esta y si puede determinarse la intencionalidad de la acción sobre el rumbo de los acontecimientos. Al respecto, aunque la interpretación de Adorno y Horkheimer se centra en la intención del héroe de superar las potencias míticas y cumplir su deber de regresar a Ítaca, para asumir su papel como esposo y gobernante, tendríamos que recordar que la epopeya

⁶Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, 2002, Stanford, Stanford University Press, p. 53. Nota: A partir de esta, todas las citas de textos en inglés y francés están traducidas por mí.

articula un discurso en al menos tres niveles de lenguaje (mágico, legal y poético), por lo que la interpretación de los fines de la acción del héroe no tendrá que reducirse necesariamente a los motivos de una racionalidad instrumental, lo cual respondería solo al segundo nivel, que terminaría reduciendo la trama a una explicación basada en una lógica de utilización de los medios requeridos para alcanzar los fines definidos con anterioridad. En otras palabras, si somos fieles al texto, no podemos reducir la interpretación de la acción del personaje al motivo de la astucia y el engaño —como académicamente se suele hacer—, porque nos enfrentamos a un relato que, en tanto que poético, configura una finalidad más bien indeterminada.⁷ ¿A qué nos referimos con ello?

Mientras que una interpretación formalista encerraría al sujeto de la historia en una función predeterminada, ya sea por las circunstancias del contexto, ya sea por las del texto, una interpretación que tome en cuenta la indeterminación propia de la configuración poética permitiría, en principio, dejar abiertas sus posibilidades

⁷Esto, por supuesto, recuerda la forma del juicio estético sobre lo bello en la *Crítica del juicio* de Immanuel Kant, que es definido como una *finalidad sin fin*. Tal indefinición conceptual de la finalidad es precisamente lo que permite que el juicio favorezca la reflexión más que la determinación de una realidad, ya sea empírica o moral.

de acción. El problema, por supuesto, es que la indeterminación es innarrable: “No es en el contenido de los hechos reportados que la civilización trasciende el mundo. Es en la autorreflexión que hace que la violencia se detenga al momento de narrar esos hechos”.⁸

Adorno y Horkheimer apuntan, pues, a una posible detención en la que sea posible trascender los acontecimientos narrados, en función de la autorreflexión, como la apertura de la historia más allá de las intenciones establecidas por las funciones sociales, políticas o culturales. Una detención que no equivale al fin de la historia como tal, sino a un posible cambio en la comprensión de la acción colectiva e individual. Una detención, entonces, que no es un rechazo del pasado, sino la condición de posibilidad de su reinterpretación y del establecimiento de un nuevo horizonte histórico que supere las condiciones que perpetuaban cierta forma de violencia del pensamiento sobre las representaciones.⁹

Ciertamente, Odiseo, en el transcurso de la trama, no se detiene a reconocer la dignidad de los *otros* o a reflexionar sobre su relación con ellos

⁸*Ibid.*, p. 61.

⁹Tal detención recuerda la suspensión de la referencia descriptiva del mundo por parte del discurso poético, en virtud de su capacidad de configurar metáforas, a la que, como dijimos (n. 4), Paul Ricœur ha señalado en su obra.

en ninguna de sus aventuras. Como mencionamos, pareciera que su identidad se basa en la oposición y distanciamiento respecto a ellos, con el fin de dominarlos. ¿Dónde podríamos, entonces, encontrar en la historia que se despliega en el relato de los acontecimientos, la posibilidad de trascender el mismo relato, abriendo la posibilidad de pensar otro modo de relacionarse?

Me parece que, en cada enfrentamiento del héroe, la posible reconciliación, el reconocimiento del otro, solo se muestra en ausencia. En una reflexión sobre sí mismo, dirían Adorno y Horkheimer, que, sin embargo, nunca es realizada explícitamente por el personaje. La pregunta, por tanto, es la siguiente: ¿Cómo se puede propiciar la autorreflexión a partir de la historia, si los actores, en su propia narración, no la realizan? O dicho en términos cotidianos, ¿cómo hacer algo que no ha pasado nunca? ¿Cómo enseñarle a un niño, por ejemplo, a reflexionar, si reflexionar no es *algo* que haya pasado en la historia, que podamos representar y que podamos dárselo como ejemplo? Si algo hacía Sócrates en los textos de Platón, eso no era reflexionar, sino dialogar. Y, sin embargo, esa representación muestra que Sócrates reflexionaba, y nos permite reflexionar a nosotros mismos.

¿Cuál es, pues, la tentación de Odiseo? Su tentación no consiste simplemente en desviarse de su camino

hacia Ítaca y permanecer en alguna de las múltiples islas del Mediterráneo, entregado al placer inmediato. El texto, de hecho, representa cómo constantemente cae en esa aparente tentación, superando siempre las consecuencias a través de su astucia, por lo que su identidad, su deber y el mito permanecen intactos, lo cual no favorece en absoluto la autorreflexión. La representación que más cerca nos coloca de la tentación que intentamos comprender se encuentra, más bien, en el pasaje de las sirenas del canto XII, precisamente porque ahí Odiseo no cae en la tentación; porque ahí *algo* lo afecta sin que pueda evadirlo por medio de su astucia.

En el pasaje, Odiseo se somete a una forma particular de alienación por consejo de Circe, para evitar las consecuencias fatales del embrujo de las sirenas. Las instrucciones de Circe fueron las siguientes:

solo tú lo podrás escuchar si así quieres, mas antes han de atarte de manos y pies en la nave ligera. Que te fijen erguido con cuerdas al palo: en tal guisa gozarás cuando dejen oír su canción las sirenas. Y si imploras por caso a los tuyos o mandas te suelten, te atarán cada vez con más lazos [...] No puedo decirte de fijo qué rumbo te conviene seguir después de ello.¹⁰

¹⁰ Homero, *Odisea*, 1993, Madrid, Gredos, pp. 286-287.

El punto del consejo no es evitar oír el canto, sino enfrentarse a la tentación y escuchar el canto sin sufrir las consecuencias dolorosas o fatales.

Ahora bien, el consejo de Circe se transforma en deber cuando Odiseo se somete a él como a una ley. Odiseo lo explica de la siguiente forma a su tripulación: “yo solo escucharlas podré, pero antes habéis de trabarme con cruel atadura que quede sujeto en mi puesto. Bien erguido del mástil al pie me ataréis con maromas y, si acaso os imploro u os mando aflojar esas cuerdas, me echaréis sin piedad nuevos nudos”.¹¹ Lo que en un primer momento se presentó como una opción para afrontar la tentación, en el momento en que es asumido como deber se convierte en una ley que ata *cruelmente* y que no se ablanda ante las suplicas. En este punto, en el prácticamente imperceptible paso del consejo al deber, en tanto que opciones frente a la tentación, no solo se configura la autodeterminación del héroe, sino el trasfondo, no narrado, de otra posible relación con el *otro*, en este caso, las sirenas. Que la ley no es una necesidad histórica, sino producto de una decisión contingente.

Para profundizar en esta idea, analicemos cómo acontece, en el relato, el pasaje de Odiseo frente al canto seductor de las sirenas. El canto, en tanto que música, no puede ser repre-

sentado en el texto.¹² Lo que aparece en su lugar es lo siguiente:

Llega acá, de los dánaos honor, gloriosísimo Ulises, de tu marcha refrena el ardor para oír nuestro canto, porque nadie en su negro bajel pasa aquí sin que atienda a esta voz que en dulzores de miel de los labios nos fluye. Quien la escucha contento se va conociendo mil cosas.¹³

Lo que tenemos, en lugar del canto, es la estructuración discursiva de la tentación en la forma de un llamado y de una promesa de conocimiento. ¿Lo que nos revela el texto es que la tentación del deber es el saber? ¿Podría este saber ampliar los límites de nuestro horizonte histórico y, en consecuencia, de nuestra identidad? Independientemente de la posibilidad de dar una respuesta a estas preguntas, el hecho es que (y quizás esta sea la clave para comprender el fragmento) Odiseo lo desea: “en mi pecho yo anhelaba escucharlas”.¹⁴ ¿No expresa el deseo de Odiseo una intención

¹² Renata Salecl, en su ensayo “The silence of feminine jouissance” (en *(Per)versions of love and hate*, 1998, Londres, Verso), señala que la imposibilidad de narrar el canto tiene una función simbólica en la trama de la Odisea, que consiste en representar el silencio característico de la posición femenina de las sirenas, lo cual enfrenta al héroe, en la posición masculina, a un dilema particular. Para ilustrar esta posibilidad, Salecl refiere al breve ensayo de Kafka, “El silencio de las sirenas”, el cual retomaremos adelante.

¹³ *Odisea*, pp. 290-291.

¹⁴ *Ibid.*, p. 291.

capaz de trascender la lógica impuesta por el relato? Mucho se ha especulado sobre este fragmento. Aquí, en particular, quisiera retomar, por su originalidad, dos abordajes.

Salvador Elizondo, en su pequeño relato *Aviso*, recrea imaginariamente qué habría pasado si Odiseo hubiera cedido al llamado de las sirenas: “Sabedlo, navegantes: el canto de las sirenas es estúpido y monótono, su conversación aburrida e incesante; sus cuerpos están cubiertos de escamas, erizados de algas y sargazo. Su carne huele a pescado”.¹⁵ El escritor opta por una especie de ridiculización de la situación, que de alguna manera refuerza el deber asumido por el héroe, como diciendo: no vale la pena arriesgarse y rebasar los límites del relato; sabedlo, el resultado será repugnante. De esta manera, la historia se moraliza.

¿Cómo podríamos, entonces, comprender la tentación sin reforzar, a su vez, la prohibición autoimpuesta? A mi parecer, esto es justo lo que intenta Kafka en su pequeño ensayo “El silencio de las sirenas”. En contra de la representación de Elizondo, en la que las sirenas hablan estúpida y monótonamente, Kafka prefiere silenciarlas justo cuando Odiseo pasa frente a ellas. Con ello, en lugar de centrarse en su apariencia, lo hace en

la descripción de los gestos y la actitud del héroe mismo, favoreciendo lo que Adorno y Horkheimer promueven: la autorreflexión.

Odiseo, nos dice Kafka, probablemente pasó con una sonrisa en el rostro y solo tenía en mente la cera en sus oídos y las cuerdas que lo ataban.¹⁶ Quizás, apunta, Odiseo no entendió que las sirenas guardaban silencio. Que, de hecho, su canto es su silencio, y que el deber autoimpuesto y las técnicas de evasión tal vez son solo un escudo que Odiseo opone a tal silencio. “Quizás él había realmente notado, aunque aquí el entendimiento humano se ve rebasado, que las sirenas guardaban silencio, y levantó contra ellas y los dioses la mencionada simulación como una especie de escudo.”¹⁷

El silencio de las sirenas, como muestra Kafka, sería una especie de representación en negativo de la tentación de su canto, lo cual permite mantener en el relato un espacio de indeterminación que deja abierta la posibilidad de que Odiseo se aventure más allá de los límites que a sí

¹⁶ Evidentemente, Kafka altera sutilmente el relato original para plantear su alternativa. Odiseo, siguiendo rigurosamente el consejo de Circe, no se tapó los oídos con cera. Ello, por supuesto, refuerza nuestra tesis: lo fundamental en la autorreflexión no es la fidelidad a los hechos, sino la exploración de posibilidades.

¹⁷ Kafka, Franz, “The silence of the sirens”, en *The complete stories*, 1971, Nueva York, Schocken Books Inc (edición electrónica), p. 474.

¹⁵ Salvador Elizondo, “Aviso”, en *El Grafógrafo*, 2012, México, FCE, pp. 6-7.

mismo se impone, en contraste con la representación imaginaria de Elizondo que más bien lo clausura, con lo cual se nos impone la noción de que el silencio favorece la autorreflexión en la historia.

Ahora bien, ¿no equivale este silencio a una especie de detención de la historia? ¿No nos muestra el análisis de la epopeya que el elemento que permitiría la reflexión del héroe no puede aparecer en el relato más que negativamente? ¿Es posible concebir dicha detención, dicha negación, sin plantear a su vez el final de la historia? A mi parecer, justo a estas posibilidades apunta Benjamin en sus *Tesis sobre la filosofía de la historia*.

La detención de la historia

156

Las *Tesis* comienzan con una metáfora que definirá el rumbo que Benjamin intenta mostrarnos. Su punto de partida —dice— es el del materialismo histórico. Pero, ¿qué es exactamente lo que a Benjamin le interesa? No las narrativas que a partir de su perspectiva teórica se puedan configurar, como la de la liberación del proletariado y su ascenso al poder, abriendo con ello la época del comunismo. Esto, para Benjamin, sería comparable a la fachada del supuesto autómatas ajedrecista vestido de turco que vence a sus rivales. Lo que le interesa es que

dentro del muñeco hay un enano jorobado que en realidad mueve el mecanismo: ese enano es la teología.

El vínculo entre la historia y la teología es lo fundamental en esta reflexión, precisamente por lo que esta puede aportarle a aquella, a saber, lo que el canto de las sirenas le ofrece a Odiseo: un silencio que es, a su vez, una tentación; una imagen de la felicidad en negativo, una felicidad no realizada, pero en la que “late inseparablemente la redención”.¹⁸

La posibilidad que en la epopeya permanece latente en los silencios de las tentaciones del héroe, para Benjamin se mantiene presente, en nuestro pasado, como lo que hubiera podido ser y no fue. Y, precisamente porque no fue, no puede ser objeto de la historia, sino tan solo de la teología. De lo que hablamos es de un objeto que, como el enano jorobado, siendo parte de nuestro pasado, sin ser parte de la historia, es su verdadero motor: capaz de ponerla en movimiento y de detenerla.

¿Cómo puede algo ser parte de nuestro pasado sin ser parte de la historia? Lo que Benjamin intenta mostrar es que nuestro pasado no solo se compone de aquello que puede ser representado como un acontecimiento positivo. Lo que no fue (y probablemente nunca será) también lo constituye, sin

¹⁸Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, 2008, México, Itaca, p. 36.

determinar identidades particulares, sino posibilidades indeterminadas: como si nos hubiera “sido conferida una *débil* fuerza mesiánica”.¹⁹

Ya lo mencionaba Benjamin en otro texto: “Solo el mesías logra él mismo todo devenir histórico”.²⁰ El *mesías* es la representación teológica del fin de la historia, del momento que le da sentido al aparentemente absurdo encadenamiento de acontecimientos. El punto de las *Tesis*, sin embargo, es que el mesías no es algo que haya existido, que exista o que deba existir en algún momento, como algo realizado; es una *débil fuerza* de realización. La *débil fuerza* de la historia que permitiría, en principio, superar el encadenamiento histórico; la trascendencia que aquí buscamos discernir.

Como con Odiseo, en las *Tesis* la fuerza que mueve a la historia debe pensarse en función de un deseo; en este caso, un anhelo de justicia, concebido como la *felicidad de los oprimidos*. Con ello, Benjamin no solo agrega una dimensión política de corte marxista, sino también la noción de que solo hay historia porque algo en ella pugna por realizarse, aun cuando probablemente nunca lo ha hecho ni nunca lo haga.

Por supuesto, se debe reflexionar detenidamente sobre la noción de la *felicidad de los oprimidos* para evitar

¹⁹ *Ibid.*, p. 37.

²⁰ Benjamin, “Fragment théologique-politique”, 2000, en *Œuvres*, vol. I, París, Gallimard, p. 263.

confundirla con las promesas de cualquier político en turno, destacando, en primera instancia, que el término es intencionalmente contradictorio. En estricto sentido, la *felicidad de los oprimidos* no existe más que como un anhelo; es decir, no es real y solo puede plantearse donde domina el sufrimiento porque las circunstancias se imponen con violencia sobre los sujetos. Su existencia implica una verdadera obscenidad, ¡porque se niega a acontecer! ¡Porque prometerle al que sufre que será feliz (generalmente por pragmatismo político, para involucrarlo en un proyecto) es el triunfo de la barbarie!²¹

La obscenidad que implica el mesías es el canto de las sirenas de la historia; es el peligro en torno al cual esta se articula, pero también la referencia en función de la cual es posible la autorreflexión, porque nos permite concebir aquello que no se puede percibir en el mero relato de los acontecimientos: que “el ‘estado de excepción’ en que ahora vivimos es en

²¹ Tal promesa obscena estaría relacionada con la violencia mítica que Benjamin caracteriza en su texto “Para una crítica de la violencia” (en *Iluminaciones IV*, 2001, Madrid, Taurus). Ahí, destaca que dicha violencia se justifica bajo la forma de legalidad propia del Estado, la cual sigue una lógica instrumental de medios para fines. En contra de esta violencia, que se apoya en la instancia simbólica de la ley, Benjamin señala que otro tipo de violencia, que llama “divina”, podría ser capaz de disolverla. ¿Será esa violencia divina la condición de posibilidad de detención de la historia que permitiría la autorreflexión?

verdad la regla”.²² Que el reverso de la civilización es la barbarie, y que el reverso de la historia es la irracionalidad de todas las empresas realizadas en pos de una esperanza irrealizable. El fracaso *a priori* de toda empresa humana.

De esta forma, las *Tesis* muestran que la historia, a pesar de los esfuerzos ilustrados por hacer de ella una ciencia que favorezca la libre determinación del hombre, como una especie de *maestra de vida*, cuyo antecedente, como vieron Adorno y Horkheimer, fue prefigurado en la astucia de Odiseo, tiene su límite en una condición más bien trágica, representada por la imagen del *ángel de la historia*, quien, inútilmente “quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido”.²³

El deseo del ángel de la historia, como el materialismo histórico, se concentra, más que en la continuación de la historia, en su detención, porque en vez de observar (o predecir) el posible futuro (como sucede en la ficción de Elizondo), lo que está viendo es el pasmoso silencio de todo lo que ha muerto y de sus esperanzas aún no realizadas: la felicidad *fallida* de los oprimidos. ¿Son, entonces, Odiseo atado al mástil y el ángel de la historia las imágenes de la condición de posibilidad de la autorreflexión?

²² *Tesis sobre la historia*, p. 43.

²³ *Ibid.*, p. 44.

Tanto Odiseo como el ángel de la historia desean detenerse y salir de la lógica de la historia para explorar —incluso para reconstruir— otra posibilidad, sin poder hacerlo. Podríamos decir que para ellos la historia es una pesadilla de la que tratan de despertar.²⁴ Pero, ¿es posible despertar del sueño de la historia? ¿No es la situación del ángel de la historia, como mencionamos, una tragedia?

La intención de Benjamin es mostrar que la detención de la continuidad de la historia es una posibilidad real, que es, de hecho, el momento clave del pensamiento que permitiría la autorreflexión: “Cuando el pensar se para de golpe en medio de una constelación saturada de tensiones, provoca en ella un *shock* que la hace cristalizar como una mónada [...] En esta estructura [el materialista histórico] reconoce el signo de una detención mesiánica”.²⁵

Las densas líneas citadas merecen que nos detengamos un momento a reflexionar. El estilo de Benjamin, y no solo el contenido de sus enunciados, importa para comprender lo que intenta decir. Sus textos, además de ser argumentos filosóficos, son poesía. Como tales, pretenden lograr un efecto estético y no únicamente

²⁴ Stephen Dedalus, en el segundo episodio del *Ulysses* de Joyce, profiere la siguiente frase, intentando definir su visión de la historia: “History is a nightmare from which I am trying to awake”.

²⁵ *Tesis sobre la historia*, p. 54.

llenar un vacío cognitivo. Dicho efecto, como suele suceder también con los aforismos de Nietzsche, implica que no podamos leer la totalidad de sus líneas de corrido. En específico, el efecto es el de llevarnos a un *impasse* que nos obligue a detenernos. No sin fin, pero tampoco con un fin determinado; más bien, como diría Kant sobre el sentimiento de lo bello, con una finalidad sin fin.

Tal como sucede con la estética de la poesía en prosa de Baudelaire, a la que Benjamin le dedica gran parte de su atención,²⁶ lo fundamental de su efecto es provocar una conmoción en el pensamiento, tras llevarlo por una serie de tensiones que nunca se consuman, que nunca llegan a su fin. Así, un poema sería, precisamente, una estructura discursiva similar a la de una mónada: una unidad que contiene una irreductible pluralidad y heterogeneidad; la complejidad mostrada en una aparente simplicidad; la repentina intuición de la falta de realización de todo lo que ha pugnado por realizarse, lo cual permite que sea “conservado y superado [en] el conjunto de la obra, *en* esta toda la época y *en* la época el curso entero de la historia”.²⁷

¿No nos muestra de esta forma Benjamin que la posibilidad de pensar la historia no es histórica? ¿Que para

²⁶ Particularmente en el ensayo *Sobre algunos motivos en Baudelaire*.

²⁷ *Tesis sobre la historia*, p. 55.

pensar el pasado y conservarlo, en un sentido muy hegeliano, hay que superar su historicidad? Pero además, ¿no nos muestra, sobre todo, que tal superación no solo es filosófica, sino poética?

Ya lo mencionamos al referirnos a la *Odisea*: una interpretación que la reduzca a sus acontecimientos, a su carácter histórico, impide pensar que en ella se juega *algo más* que el recuento del viaje de Odiseo. En cambio, una interpretación del sentido poético, como ejemplificamos con el pasaje de las sirenas, nos lleva a la autorreflexión y abre el texto a otras posibilidades.

Lo que aquí intentamos mostrar a través de los argumentos de Adorno, Horkheimer y Benjamin no es un invento de la Escuela de Frankfurt, sino un problema clásico del pensamiento occidental. En todo caso, podríamos decir que la articulación de la teoría crítica es una de las privilegiadas del siglo XX, junto con otras.²⁸ El problema, de hecho, es el

²⁸ Como vimos (n. 1), es un problema que han abordado hermeneutas como Ricœur. Sin embargo, aquí se ha preferido el abordaje de la Escuela de Frankfurt por centrarse no solo en las cualidades metafóricas de la narrativa poética y su relación con la historia, sino particularmente en su detención y en propiciar la autorreflexión. Como sea, el mismo Ricœur también ha señalado (n. 4) la suspensión de la referencia propia del discurso poético y cómo en virtud de ello pueden ser exploradas nuevas posibilidades.

que señala Aristóteles en el capítulo IX de su *Poética*.²⁹

el historiador y el poeta no difieren porque el uno utilice la prosa y el otro el verso (se podría trasladar al verso la obra de Heródoto, y no sería menos historia en verso que sin verso), sino que la diferencia reside en que el uno dice lo que ha acontecido, el otro lo que podría acontecer. Por esto la poesía es más filosófica y mejor que la historia, pues la poesía dice más lo universal, mientras que la historia es sobre lo particular.³⁰

Pensar el pasado no es, ni ha sido, labor exclusiva de algún oficio. Ni la historia ni la filosofía se bastan para ello. De hecho, como aquí se expuso, la posibilidad de que el historiador acceda al ámbito filosófico de la autorreflexión, para pensar sobre lo que configura, requiere no solo que su producción se detenga, sino que la interprete a través de la lente de la poesía y su indeterminación.

Esto es así, me parece, no nada más porque, como indicó Heidegger, el ser es el tiempo, sino porque la

²⁹ Cabe destacar, al respecto, la lectura de Ricœur de la *Poética* de Aristóteles en el segundo apartado de la primera parte de *Tiempo y narración I*. Ahí, destaca la construcción de la trama al configurar un mito y las variantes introducidas por el procedimiento de la *mimesis* (lo cual es propiamente la base de la configuración poética) en la comprensión de la acción.

³⁰ Aristóteles, *Poética*, 2006, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 85-86.

estructura misma del pensamiento es temporal, lo cual implica que solo podemos pensar los acontecimientos históricos como momentos, en esencia finitos, que tuvieron un inicio y que tendrán un fin, y también que esos acontecimientos se dan en una estructura absolutamente abierta, pues podemos pensar el pasado y el futuro no únicamente como algo indefinido, sino potencialmente infinito.

Dice Hannah Arendt, “la finitud del hombre, irrevocablemente dada en virtud de su corta duración configurada en un tiempo infinito que se extiende en ambos, pasado y futuro, constituye la infraestructura, por decirlo así, de todas las actividades mentales”.³¹ La infraestructura del pensamiento, tal como la presenta Arendt, corresponde exactamente a la metáfora del ángel de la historia y de Odiseo, en el sentido de que ambos están como fijados, amarrados, detenidos en el presente, en el instante del aquí y ahora, justo en el punto de intersección entre lo que fue y lo que puede ser. El pasaje de las sirenas, en este sentido, es precisamente la metáfora del conflictivo instante de la toma de decisión sobre lo que ha de ser, en función de lo que ha sido. “La brecha entre el pasado y

³¹ Arendt, *The life of the mind*, vol. I: *Thinking*, 1978, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, p. 201.

el futuro”, como lo llama Arendt, que “se abre solo en la reflexión y cuyo asunto es lo que está ausente”.³²

Si lo que hemos dicho hasta ahora es verdad, quiere decir que la actividad poética que nos permite reflexionar sobre la historia, es decir, la representación de lo que hemos sido como algo distinto de lo que ahora somos, así como de la posibilidad de haber sido algo diferente y de que, aquí y ahora, podamos tomar una decisión que cambie el sentido de lo que venimos siendo, “puede ser entendida como una lucha contra el tiempo mismo”.³³ La poesía, la filosofía y la historia deberían ser entendidas de esta forma; no como especializaciones académicas u oficios separados en distintos departamentos, sin posibilidad de diálogo, sino como actividades humanas que, en su conjunto, en su constante interrelación, unen esfuerzos para luchar, sin cuartel, contra el fluir temporal, contra el devenir sin sentido; contra el desgaste, el envejecimiento, meramente material, que nos arrastra inexorablemente, del momento de nuestro nacimiento, que no elegimos, al de nuestra muerte, que no podemos evitar.³⁴

³² *Ibid.*, p. 206.

³³ *Loc. cit.*

³⁴ Al respecto, Mircea Eliade define el sentido del mito como la manera en que las comunidades humanas tratan de afianzar su existencia en contra del paso del tiempo, lo cual reafirma la idea de la importancia de la configuración poética en la

A mi parecer, es muy significativo que Arendt utilice una de las parábolas de Kafka para ilustrar esta estructura de *resistencia temporal*, porque ello muestra justamente que sin una elaboración poética, metafórica, no seríamos capaces, en absoluto, de plantearnos ninguna cuestión acerca de lo que somos. La parábola, sin embargo, y esto es aun más significativo, también se resiste a la interpretación de Arendt y a su uso como ilustración de su argumento filosófico, porque ahí —aparte de que nunca se menciona nada sobre nuestra especulación acerca de la reflexión sobre la condición histórica—, aquel que está atrapado entre dos enemigos, uno que lo amenaza por detrás, desde los orígenes, otro que le cierra el camino hacia adelante, más que luchar resistiendo contra los procesos históricos, “sueña que en un momento de descuido [...] pueda escabullirse del frente de batalla y ser elevado, por su experiencia de lucha, por encima de los combatientes, como árbitro”.³⁵

La detención temporal que veíamos con Benjamin, en la parábola de Kafka adquiere otro matiz. De igual manera se habla de un anhelo, de superar la violencia para poder juzgar la situación, pero al mismo tiempo

consolidación de la identidad y el sentido de la vida del sujeto.

³⁵ Arendt, *op. cit.*, p. 204.

parece que aquí volvemos a la noción de astucia que suele atribuírsele a Odisseo. A esa especie de talento para aprovecharse de los descuidos de los rivales, para escabullirse, para sacar ventaja, para imponerse sobre ellos, ocupando una posición semejante a la de los dioses olímpicos, de espectador, contemplando descomprome-

tidamente el rumbo de los acontecimientos desde un punto exterior a ellos e interviniendo esporádica y caprichosamente. Al sueño que, más que un momento de reflexión sobre la realidad, parece un escape de ella, con el riesgo de volverla algo ajeno. Lo cual, quizá, es el riesgo inherente, la tentación, de toda detención.

CONOCIMIENTO, CIENCIA Y PODER EN EL PENSAMIENTO DE MANUEL GONZÁLEZ PRADA

*Ricardo L. Falla Carrillo**

RESUMEN: El escritor e intelectual peruano Manuel González Prada (1844-1918) es uno de los introductores del positivismo y del anarquismo en el Perú, y ejerció una notable influencia sobre varios pensadores y literatos peruanos de comienzos del siglo XX, como José Carlos Mariátegui, Víctor Raúl Haya de la Torre, César Vallejo y Jorge Basadre, entre otros. En este artículo se muestran los juicios e ideas de González Prada sobre la relación entre saber científico y poder político, enmarcado en un proyecto de emancipación social y cultural.

PALABRAS CLAVE: emancipación, literatura peruana, política.

KNOWLEDGE, SCIENCE AND POWER IN
MANUEL GONZÁLEZ PRADA'S THOUGHT

ABSTRACT: The Peruvian writer and intellectual Manuel González Prada (1844-1918) was one of the initiators of positivism and anarchism in Peru, and exercised a notable influence on several Peruvian thinkers and writers of the early twentieth century, such as José Carlos Mariátegui, Víctor Raúl Haya de la Torre, César Vallejo, Jorge Basadre and others. This paper shows González Prada's ideas on the relationship between scientific knowledge and political power, framed in a project of social and cultural emancipation.

KEYWORDS: emancipation, Peruvian literature, politics.

RECEPCIÓN: 6 de diciembre de 2018.
ACEPTACIÓN: 17 de febrero de 2019.
DOI: 10.5347/01856383.0130.000295801

*Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Perú.

CONOCIMIENTO, CIENCIA Y PODER EN EL PENSAMIENTO DE MANUEL GONZÁLEZ PRADA

Introducción

Las relaciones entre conocimiento, ciencia y poder requieren una necesaria introducción explicativa para comprenderlas en su real dimensión. Bajo el concepto de “conocimiento” se puede identificar un amplio y vasto conjunto de ideas y teorías que se han vertido a lo largo de los siglos. Sin embargo, si hay un consenso sobre esta noción, es que el conocimiento es un proceso por el cual se adquiere un saber. Este saber obtenido tiene varias finalidades, como estableció Aristóteles en la antigüedad clásica: intenciones teóricas, prácticas y productivas.¹ Asimismo, el término

“ciencia”, aun cuando también posee una fecunda historia y una variada gama de perspectivas, se identificó en la modernidad como un saber teórico y productivo, proveniente de un método forjado en variables de verificación lógica y experimental, con el que permanentemente se logra nuevos saberes que refutan o contradicen los anteriores.² Estos saberes, originados con método científico, proporcionaron una nueva información sobre el modo en que funcionan la naturaleza y la sociedad. Por ello, la posesión de esta información se convirtió en una fuente de *poder*, diferente al poder que proviene de la praxis política, de la organización religiosa o de la acti-

¹ Jonathan Barnes, *Aristóteles*, 1999, Madrid, Cátedra, pp. 45-45.

² Héctor Maletta, *Hacer ciencia. Teoría y práctica de la producción científica*, Lima, Universidad del Pacífico, 2015, p. 15.

vidad económica. Era el poder del conocimiento científico y sus posibles aplicaciones tecnológicas.

En la medida en que las naciones líderes de Occidente descubrieron el poder que proviene del conocimiento científico, se establecieron políticas públicas que favorecían ese saber. Así, el poder político y económico se fue asentando sobre el saber científico,³ y se generaron formas de organización social sustentadas sobre una base científico-racional.

En los siglos XIX y XX se puede observar un acelerado distanciamiento entre las naciones que instituyeron políticas de Estado sustentadas en la relación entre ciencia y poder y aquellas que, por diversas razones, no lograron establecer dicha correspondencia. Las consecuencias fueron evidentes y condicionaron el derrotero futuro de las naciones.

En ese sentido, el pensador peruano Manuel González Prada fue uno de los primeros intelectuales sudamericanos en ponderar los efectos que el conocimiento científico tiene sobre el ejercicio del poder político, en la organización social y en la estructura cultural. También fue un precursor de la valoración del saber científico como condición para el desarrollo autónomo de América Latina.

³ Mario Albornoz, “Los problemas de la ciencia y el poder”, *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, 3/8 (2007), pp. 47-65.

Breves apuntes biográficos sobre Manuel González Prada

Manuel González Prada y Ulloa nació en Lima, Perú, el 5 de abril de 1844. Provenía de una familia de condición aristocrática, cuyo antepasado peninsular más lejano, Andrés de Prada, fue cortesano del rey Felipe II. Asimismo, su primer ascendiente llegado al virreinato del Perú, fue el español José Vicente González Prada Falcón Calvo (arribado hacia 1784), quien desempeñó varios cargos administrativos en el actual territorio boliviano, desde fines del siglo XVIII hasta el fin de la colonia.⁴ Los padres de Manuel González Prada fueron Francisco González y Prada, jurista y político peruano, y Josefa de Ulloa, dama limeña descendiente del intelectual español Antonio de Ulloa.⁵

En 1855, la familia González Prada y Ulloa tuvo que viajar a Chile, desterrada por orden del presidente Ramón Castilla, pues el padre de Manuel (Francisco) había ejercido las funciones temporales de vicepresidente de la república durante el gobierno del general Rufino Echenique. Estando en Valparaíso, González Prada asistió al Colegio Inglés, donde aprendió bien la lengua de Shakespeare y también el alemán. Este acercamiento temprano a una educación laica,

⁴ González Prada, *Obras*, tomo I, 1985, Lima, Ediciones COPE, p. 9.

⁵ *Ibid.*, p. 10.

liberada de los criterios católicos, fue importante en la formación de Manuel González Prada, pues es muy probable que haya tenido un primer contacto con el pensamiento positivista⁶ y la cultura estética del romanticismo.⁷

De vuelta al Perú en 1857, Manuel se matriculó en el Seminario de Santo Toribio, una institución de formación sacerdotal vinculada al pensamiento conservador que libraba —como en buena parte del mundo occidental— una lucha ideológica contra el incipiente liberalismo peruano. Tres años después, el joven González Prada, que ya evidenciaba una forma de ver el mundo cada vez más secular, pasó al Convictorio de San Carlos (que más adelante sería parte de la Universidad de San Marcos). Ahí realizó estudios inconclusos de Humanidades y de Derecho, que abandonó a la muerte de su padre en 1860.

Años después, Manuel decidió abandonar Lima, donde se había dedicado al periodismo de opinión entre 1863 y 1871, para trasladarse a la localidad sureña de Mala, lugar en el cual su familia poseía una hacienda dedicada al cultivo de algodón.⁸ En ese lugar, logró articular las funciones

⁶ Juan Mejía Valera, “El positivismo en el Perú”, *Cuadernos Americanos*, 1/4 (1987), pp. 116-119.

⁷ Luis Alberto Bretonche Gutiérrez, “La concepción del hombre en el pensamiento de Manuel González Prada”, tesis de licenciatura, 2008, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, p. 22.

⁸ *Ibid.*, p. 27.

propias de la vida agrícola con la lectura reflexiva. Y es muy probable que en su estancia maleña haya ampliado su interés por la filosofía positivista y por la literatura romántica.

Pero esos años de aislamiento reflexivo terminaron cuando el Perú y Chile se enfrascaron en la infausta Guerra del Pacífico entre 1879 y 1883.⁹ Tras el doloroso conflicto bélico (que significó la derrota del Perú), González Prada optó por hacer pública su actividad intelectual y literaria. Así, publicó una sucesión de vigorosos ensayos que compilaban sus apariciones públicas: *Páginas libres* (sic, París, 1894), *Nuestros indios* (Lima, 1904) y *Horas de lucha* (Lima, 1908). También, los poemarios *Minúsculas* (Lima, 1901), *Presbiterianas* (Lima, 1909) y *Exóticas* (Lima, 1911).

En 1912 fue nombrado director de la Biblioteca Nacional del Perú, cargo que tuvo hasta su muerte (con una interrupción de dos años). Manuel González Prada falleció en Lima el 22 de julio de 1918, dejando una copiosa obra inédita que fue publicada

⁹ La guerra entre Chile (apoyado por Inglaterra) contra Bolivia y Perú, ocurrida entre 1879 y 1883. Al final de este conflicto bélico, Bolivia perdió su acceso al Pacífico y el Perú a la provincia sureña de Arica. Se puede ampliar información en Sergio Villalobos *Chile y Perú, la historia que nos une y nos separa, 1535-1883*, Santiago, Editorial Universitaria, 2004, y Carmen McEvoy, *Guerreros civilizadores. Política, sociedad y cultura en Chile durante la Guerra del Pacífico*, 2016, Lima, PUCP.

de forma póstuma por sus familiares y amigos. En los últimos años de su vida, varios de los intelectuales y políticos peruanos más importantes cultivaron una relación personal con el pensador limeño, entre los que sobresalen César Vallejo,¹⁰ José Carlos Mariátegui¹¹ y Víctor Raúl Haya de la Torre,¹² que en diversos ensayos, testimonios y escritos literarios hicieron pública su admiración y respeto por González Prada.

¹⁰ Vallejo nació en Santiago de Chuco en 1892 y murió en París en 1938. Publicó en vida los poemarios *Los Heraldos Negros* (1918) y *Trilce* (1922). De forma póstuma se editaron *Poemas Humanos y España, aparte de mí este cáliz*. Vallejo es considerado una de los poetas más importantes de la lengua castellana del siglo XX. Cfr. *Vallejo. Cien años de ser, 1892-1992. Exposición celebrada con motivo del centenario del poeta*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1992.

¹¹ Nació en Moquegua en 1894 y falleció en Lima en 1930. Mariátegui es poseedor de una extensa bibliografía, en la que destacan *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) y *La escena contemporánea* (1925). Fue quien introdujo el análisis marxista en Sudamérica. Cfr. Carlos Boerlegui *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2010, pp. 450-453.

¹² Haya de la Torre nació en Trujillo en 1895 y murió en 1979. Fue fundador del partido político APRA, de dilatada presencia en la política peruana. Entre su producción intelectual destacan *El antiimperialismo y el APRA* (1936), *Espacio-tiempo-histórico* (1948) y *Toynbee frente a los problemas de la historia* (1957). Cfr. Boerlegui, *op. cit.*, pp. 453-460.

Conocimiento, ciencia y poder en el pensamiento de González Prada

La magnitud de la derrota peruana provocada por la Guerra del Pacífico no fue entendida en su real dimensión por la mayoría de políticos e intelectuales peruanos, quienes veían en la capitulación un acontecimiento fundamentalmente político, de repercusiones sociales y económicas. Un hecho trágico sin duda. Sin embargo, para una conciencia crítica formada desde el conocimiento humanístico clásico, el positivismo filosófico, el anarquismo social y en la subjetivación romántica, como la de González Prada, el conflicto bélico adquirió una dimensión histórica profunda: era el fin de un proceso mayor, originado en los primeros años de la república peruana (1821) y en el modo cómo se había concebido el proceso de la emancipación del Perú.¹³

A ese respecto, el alegato crítico que González Prada elaboró en el *Discurso en el Politeama*, de 1888, se presentó como un acto de radical distanciamiento generacional, asumiendo que el mismo pensador se constituyó en la voz del nuevo Perú. Así, González Prada (1985) afirma: “Los viejos deben temblar ante los niños, porque la jeneración que se levanta es siempre acusadora i juez de la jeneración

¹³ *Obras*, p. 86.

que desciende”.¹⁴ Y tras ese firme distanciamiento de las generaciones precedentes, González Prada subraya la necesidad de ubicar las razones de la derrota en la historia política y económica del Perú del siglo XIX:

En la orjía de la época independiente, vuestros antepasados bebieron el vino jeneroso i dejaron las heces. Siendo superiores a vuestros padres, tendréis derecho para escribir el bochornoso epitafio de una jeneración que se va, manchada con la guerra civil de medio siglo, con la quiebra fraudulenta i con la mutilación del territorio nacional.¹⁵

Este distanciamiento crítico del relato oficial de la historia del Perú lleva a plantear el conjunto de temas que González Prada desarrolló en el *Discurso en el Politeama*. Los más relevantes son los que tratan de comprender el estatuto del conocimiento, especialmente del conocimiento científico, y su vínculo con el poder político.

El poder en el conocimiento

Desde que Platón propuso en *La República* y en la *Carta VII* el gobierno del “rey filósofo”, se empezó a concebir el ejercicio político del poder bajo el amparo del saber. Para el pen-

sador ateniense, la posesión del conocimiento de orden ético-teorético era garantía del buen gobierno, asumiendo la gobernanza desde la dimensión ético-política.¹⁶ Solo es posible el bienestar de la polis en la medida en que se conocen las necesidades, componentes y fines de la polis. En esas similares coordenadas teóricas, pero con sus variantes, tanto Aristóteles¹⁷ como Tomás de Aquino¹⁸ pusieron el énfasis en la virtud prudencial del gobernante, que cuida y garantiza el “bien común”. Asimismo, desde los inicios de la cristiandad medieval se asumió que el conocimiento de la revelación divina añadía una nueva significación al ejercicio del poder político. La razón pública estaba llamada a aceptar la iluminación sagrada en el ejercicio del poder, pues se la consideraba la forma más alta de sabiduría, como conjeturó Agustín en *La Ciudad de Dios*.¹⁹

Un cambio notable en las relaciones entre conocimiento y poder se dio tras la escisión metodológica y práctica, establecida por Maquiavelo, entre ética y política y religión y política.

¹⁶ Roberto Aramayo, *La quimera del rey filósofo. Los dilemas del poder o el frustrado idilio entre la política y la ética*, 1997, Madrid, Taurus, pp. 25 y ss.

¹⁷ José Justo Megías Quirós y Leticia Contreras Caro, *Historia de las ideas políticas: de la democracia griega a la monarquía medieval*, 2015, Cádiz, Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz, p. 66.

¹⁸ *Ibid.*, p. 155.

¹⁹ *Ibid.*, p. 109.

Separado el poder político de lo moral y lo religioso, se le asumió como una técnica autónoma de afirmación y expansión ilimitada del mismo poder. Sin embargo, lo que no se podía prever en el humanismo renacentista, del cual Maquiavelo fue parte, fueron las consecuencias que iba tener la revolución científica sobre esta concepción autónoma del poder político.

En los albores de la modernidad, Francis Bacon (1561-1626) comprendió la magnitud de la evolución científica de su época y asumió el vínculo entre conocimiento y poder desde una perspectiva científico-instrumental. Así, vislumbró que el conocimiento científico iba a dotarle una nueva orientación y significación al poder político. Como bien han señalado varios estudiosos, Bacon concibió un proyecto de civilización humana fundado en el saber científico, el mismo que debería “ser aplicable a la industria (economía) y que los hombres deberían tomar como deber sagrado el organizarse con vistas a mejorar y transformar la condiciones de vida (política)”.²⁰ La ensoñación máxima del proyecto baconiano se encuentre en la utopía que imaginó en *La Nueva Atlántida* (1626), donde la Casa de Salomón,²¹ en la imaginaria ciudad de Bensalem, se convierte en un

centro de investigación que hace la vida de los atlantes mucho mejor, gracias a la investigación científica y a la innovación tecnológica.²² Así, bajo el influjo de la obra de Bacon, hacia 1660 surgió en Inglaterra la Real Sociedad de Londres, una de las más célebres instituciones científicas del mundo, fundamental para comprender la expansión del imperio inglés en los siglos posteriores. Es evidente que gracias a la investigación natural, geográfica, etnográfica, etc., la corona inglesa tuvo mayores elementos informativos para conquistar grandes extensiones y forjar su camino hacia la Revolución Industrial.²³

A imitación de la experiencia inglesa, surgieron en Europa, entre los siglos XVII y XIX, varias instituciones científicas financiadas con recursos públicos (en aquel tiempo la hacienda monárquica) que, a larga, consolidaron el vínculo entre conocimiento y poder. Sin embargo, como vimos, la experiencia inglesa fue, en términos políticos y económicos, la que obtuvo los mayores logros. La Revolución Industrial y la expansión imperial británica evidenciaron que las relaciones entre conocimiento científico y poder político son beneficiosas para una nación.²⁴

²² *Ibid.*, p. 17.

²³ Nicolas Kwialkowski, *Historia, progreso y ciencia: Textos e imágenes en Inglaterra, 1580-1640*, 2009, Buenos Aires, Miño y Dávila, p. 242.

²⁴ Christopher Hill, *Los orígenes intelectuales de la revolución inglesa*, 1980, Barcelona, Crítica, p. 107.

²⁰ Benjamin Farrington, *Francis Bacon: Filósofo de la revolución industrial*, 1971, Madrid, Ayuso, p. 13

²¹ *Ibid.*, p. 183.

Frente a esta situación histórica, y observando los procesos de los sistemas de pensamiento, nos planteamos algunas interrogantes. ¿Qué ocurrió en América Latina en relación con el vínculo entre conocimiento y poder tras la independencia? ¿Estaba nuestra región en condiciones de superar el estadio colonial sin la conexión entre saber y poder? ¿Los intelectuales sudamericanos del siglo XIX eran conscientes de la importancia del vínculo entre conocimiento científico y poder político? En el caso peruano, el único fue Manuel González Prada.

La situación de las relaciones entre conocimiento y poder en el Perú en el siglo XIX

170

En el Perú, décadas después de la independencia, la institución universitaria seguía dominada por la perspectiva escolástica y se encontraba muy distanciada de los procesos sociales y económicos del siglo XIX. Como se ha dicho, la globalización decimonónica tenía como punto de integración el vínculo entre conocimiento científico, producción tecnológica y producción industrial. Por lo tanto, en el mundo desarrollado de aquel entonces (Europa occidental y los Estados Unidos), la universidad como institución empezó a adaptarse a la instrumentalización reinante de la sociedad. De ahí las

características disciplinarias del conocimiento universitario, divididas en campos de saber de creciente especialización. Esa progresiva segmentación del saber se fue acelerando en la medida que la producción económica se fue haciendo más específica.

En ese mismo sentido, la sociedad empezó a recibir el influjo de la creciente especialización de la producción, del trabajo y, por lo tanto, de las funciones sociales. Se hizo evidente la necesidad de organizar la sociedad en términos administrativos y burocráticos, hacer que la estructura social funcione con miras a maximizar la eficiencia del sistema. En suma, la formación universitaria, la formación del saber, se adaptaba a la creciente instrumentalización de la economía y de la sociedad. De ahí que la formación del conocimiento tenía que adaptarse al modo en que la cultura se estaba diseñando en términos integrales, según una racionalidad instrumental.²⁵

A mediados del siglo XIX la economía peruana obtenía sus ingresos fundamentalmente por la exportación de recursos naturales y su producción se encontraba muy poco diversificada. Por lo tanto, el conocimiento académico tampoco había logrado especializarse en disciplinas especí-

²⁵ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, 1997, Madrid, Trotta, p. 165.

ficas, pues no existían los espacios para la aplicación de dichos saberes particulares o técnicos. Sin embargo, la creciente interdependencia de la economía global obligaba a países como el Perú a organizarse en términos administrativos e instrumentales. Pero dada las características de la educación universitaria peruana del siglo XIX, esta especialización de saber no se lograba. A ese respecto, Manuel González Prada es muy crítico con la situación de la academia peruana de su época:

No hablo, señores, de la ciencia momificada que va reduciéndose a polvo en nuestras universidades retrógradas: hablo de la Ciencia robustecida con la sangre del siglo, de la Ciencia con ideas de radio gigantesco, de la Ciencia que trasciende a juventud i sabe a miel de panales griegos, de la Ciencia positiva que en sólo un siglo de aplicaciones industriales produjo más bienes a la Humanidad que milenios enteros de Teología i Metafísica.²⁶

Como vemos, en el diagnóstico que elabora el pensador limeño existía un claro desfase entre el tipo de conocimiento que se privilegiaba en los entornos más progresistas del mundo y lo que se venía desarrollando en nuestras universidades desde la colonia española.

²⁶ *Obras*, tomo 1, p. 89.

Poder sin conocimiento: causa de la derrota peruana en la Guerra del Pacífico

En el análisis crítico que elabora González Prada sobre la situación del poder antes de la guerra con Chile, se encuentra el origen del descalabro posterior. Ante la ausencia de un saber organizado desde la ciencia, el autor considera que la clase dirigente del país no estaba en condiciones de llevar a cabo un “buen gobierno”, pues los agentes poseedores del poder carecían del conocimiento adecuado para establecer las políticas públicas necesarias y llevar a cabo una adecuada gestión de lo público.

En una acertada y contundente reflexión, González Prada identifica los rasgos característicos de aquellos que habían dirigido al Perú desde su independencia:

Sin especialistas, o más bien dicho, con aficionados que presumían de omniscientes, vivimos de ensayo en ensayo: ensayos de aficionados en Diplomacia, ensayos de aficionados en Economía Política, ensayos de aficionados en Lejislación i hasta ensayos de aficionados en Tácticas i Estrategias. El Perú fué cuerpo vivo, expuesto sobre el mármol de un anfiteatro, para sufrir las amputaciones de cirujanos que tenían ojos con cataratas seniles i manos con temblores de paralítico. Vimos al abogado dirigir la hacienda pública, al médico

emprender obras de injeniatura, al teólogo fantasear sobre política interior, al marino decretar en administración de justicia, al comerciante mandar cuerpos de ejército.²⁷

Por ello, la práctica política (sin saber científico especializado) era la causa eficiente de la derrota del Perú, pues los gobernantes no sabían cómo gobernar. La insistencia dramática que hace nuestro pensador en la condición de “aficionados”, nos lleva a pensar que la improvisación era el elemento característico del poder político peruano. Y así, de modo enérgico, González Prada proclama: “La historia de muchos gobiernos del Perú cabe en tres palabras: imbecilidad en acción”.²⁸ Es decir, si no hay saber organizado, las decisiones de gobierno son erráticas y carecen de sentido orgánico.

En ese sentido, González Prada llama a refundar la república a partir de la introducción del conocimiento científico en el ámbito universitario y, tras esa admisión, organizar el poder político con el objetivo de vislumbrar un proyecto de país posible, pues la auténtica construcción de un Estado nación moderno tiene como condición insoslayable la autonomía en la producción científica y en el modo como se relaciona con la práctica del poder.

²⁷ *Ibid.*, p. 87.

²⁸ *Ibid.*, p. 91.

Conocimiento, educación y construcción de la ciudadanía

Manuel González Prada fue uno de los primeros intelectuales en comprender la magnitud de la problemática de los que hoy solemos llamar “pueblos originarios”. La postración y situación de servidumbre de este segmento importante de peruanos fue ampliamente analizada por uno de los discípulos más notables del pensador limeño, José Carlos Mariátegui.²⁹ Para González Prada, una de las razones fundamentales de la derrota peruana se encontraba en la inexistente condición de ciudadanía de la población indígena. Asimismo, en la posición de herederos del poder colonial:

La nobleza española dejó su descendencia dejenerada i despilfarradora: el vencedor de la Independencia legó su prole de militares i oficinistas. A sembrar el trigo i extraer el metal, la juventud de la jeneración pasada prefirió atrofiar el cerebro en las cuadras de los cuarteles i apergaminar la piel en las oficinas del Estado. Los hombres aptos para las rudas labores del campo i de la mina, buscaron el manjar caído del festín de los gobiernos, ejercieron una insaciable succión en los jugos del erario nacional i sobrepusieron el caudillo que daba el pan i los honores a la patria que exigía el oro i los sacrificios. Por eso, aunque siempre exis-

²⁹ Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1972, Lima, Amauta, p. 18.

tieron en el Perú liberales i conservadores, nunca hubo un verdadero partido liberal ni un verdadero partido conservador, sino tres grandes divisiones: los gobiernistas, los conspiradores i los indiferentes por egoísmo, imbecilidad o desengaño.³⁰

En esta extensa cita observamos que la clase dominante criolla se caracterizaba por dos elementos: corrupción burocrática y caudillismo. Al no existir un estado de derecho y sin un sistema de organización política basada en el control y poder ciudadano, el estado se presentaba como un botín para los caudillos de turno, todos ellos en una constante pugna por el poder. Estas luchas intestinas por el control del ineficiente aparato burocrático ocasionaban, entre otras cosas, una gran inestabilidad política y, a larga, la falta de un proyecto de país. Pero esta situación se agravaba considerablemente por la situación de postración de la población originaria. Es decir, una gran parte del país permanecía en condición de súbditos aun cuando el virreinato había desaparecido hacía medio siglo. La posición de González Prada, evidencia el modo en que era percibida la población nativa:

Hablo, señores, de la libertad para todos, i principalmente para los más desvalidos. No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos i

³⁰ *Obras*, tomo 1, p. 88.

extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico i los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera. Trescientos años ha que el indio rastrea en las capas inferiores de la civilización, siendo un híbrido con los vicios del bárbaro i sin las virtudes del europeo: enseñadle siquiera a leer i escribir, i veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad de hombre. A vosotros, maestros de escuela, toca galvanizar una raza que se adormece bajo la tiranía del juez de paz, del gobernador i del cura, esa trinidad embrutecedora del indio.³¹

Por lo tanto, si una porción importante se encontraba sin posesión de su propia ciudadanía, ¿cómo podría hacerse posible un proyecto de nación común y compartida? La respuesta de González Prada es muy clara: educar a la población originaria y asumirla en la misma condición que la población criolla y mestiza.

Ya desde el proyecto iluminista se entendió que la condición fundamental para la construcción de la ciudadanía (el sujeto autónomo) era situar a los seres humanos en igualdad de derechos, y que para participar en los asuntos públicos, en lo que se denomina “interés común”, era imperativo ilustrar a la población. No puede concebirse una

³¹ *Ibid.*, p. 89.

visión de república si un número considerable de pobladores carece de la condición ciudadana. Del mismo modo, es imposible asumir la ciudadanía responsable sin ilustración. Por ello, la afirmación pradiana: “enseñadle siquiera a leer i escribir, i veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad de hombre”.³²

A modo de conclusión

Las ideas de González Prada permiten ponderar desde nuestra situación histórica, un siglo después de su muerte, si hemos logrado superar el estadio de dependencia científica. A la luz de lo acontecido en la última centuria, se puede observar que la brecha científica y tecnológica entre los países del

centro y los países periféricos ha crecido. Países como el Perú, aun cuando ha experimentado un crecimiento económico sustentado en la exportación de recursos naturales y en la expansión de servicios, no puede sostenerse largo tiempo, pues la formación del conocimiento científico es muy limitada. Consideramos que hay intereses globales detrás de esta limitación, pues una de las mejores formas de interferir en el desarrollo de una sociedad es controlar, por diversos medios, la formación de conocimiento científico. Por ello, la llamada de atención de un pensador como González Prada sigue teniendo vigencia, en la medida en que buscamos mayores niveles y espacios de autonomía política y económica para nuestros países.

³² *Loc. cit.*

Virginia Aspe Armella, *Aristóteles y la Nueva España*, 2018, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 449 pp.

RECEPCIÓN: 25 de marzo de 2019.

APROBACIÓN: 4 de junio de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0130.000295802

Virginia Aspe se ha distinguido como una especialista tanto de la filosofía de Aristóteles (véase su libro *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles* [1993]) como del pensamiento novohispano (véase su obra *Las aporías fundamentales del periodo novohispano* [2002]). La obra que aquí reseñamos es el fruto de más de una década de investigación disciplinada y rigurosa en un ancho campo de estudio. *Aristóteles y la Nueva España* es sin duda, el libro más importante que se ha publicado sobre la filosofía colonial mexicana en años recientes. Se trata de un estudio original e innovador que abre una nueva brecha en la disciplina. Esta obra se incorpora a una serie de estudios de largo aliento como *La introducción de la filosofía moderna en México* (1948) de Bernabé Navarro, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII* (1951) de José María Gallegos Rocafull, *La historia de la filosofía en el México colonial* (1996) de Mauricio Beuchot y *El barroco jesuita novohispano. La forja de un México posible* (2008) de Ramón Kuri. No quisiera dejar de señalar que el nuevo libro de Aspe también se suma a una lista cada vez más extensa de estudios sobre Aristóteles y el aristotelismo realizados en la Universidad Panamericana, el principal centro de investigación en Iberoamérica sobre estos temas.

En el primer capítulo, Aspe propone una metodología que la distingue de la mayoría de los especialistas en filosofía novohispana, tanto de quienes fueron alumnos de José Gaos, como de quienes se formaron en el seminario de María del Carmen Rovira, como de los que han desarrollado otras aproximaciones hermenéuticas al pasado novohispano. El método que adopta Aspe es el que propone Carlos Pereda en su libro *Razón e incertidumbre*¹ y que

¹ Carlos Pereda, *Razón e incertidumbre*, 1994, México, Siglo XXI, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

consiste en complementar la historia explicativa de la filosofía, tal como se cultiva en la llamada tradición continental, con la historia argumentada de la filosofía, tal como se cultiva en la llamada tradición analítica. Según Pereda, ninguna de estas dos maneras de hacer historia de la filosofía es suficiente por sí sola. Hay que desarrollar las dos de una manera armónica para tener una mejor comprensión de los autores del pasado y, a la vez, una mejor relación con ellos desde el presente. Aspe no olvida las críticas de Pocock a las aproximaciones a la historia de la filosofía que omiten el contexto, caen en anacronismos y pretenden imponer un sistema coherente donde no lo hay. No obstante, piensa que la posición de Pereda nos permite superar los reparos de Pocock. En este punto, Aspe afirma que la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot puede ser una herramienta para llevar a cabo lecturas argumentadas de los filósofos del pasado sin perder de vista el contexto histórico.

Con base en esta metodología, Aspe divide su libro en cuatro capítulos. En el primero, traza el marco metodológico que ya hemos descrito; en el segundo, estudia el complejo contexto histórico del aristotelismo en España y en la Nueva España; en el tercero, examina los textos de seis autores en los que rastrea la influencia aristotélica (Alonso de la Veracruz, Fray Bartolomé de las Casas, Fray Bernardino de Sahagún, Sor Juana Inés de la Cruz, Carlos de Sigüenza y Góngora y Francisco Javier Clavijero), y en el cuarto, examina sus argumentos con el propósito de preguntarse acerca de su validez, solidez y actualidad.

En el segundo capítulo, Aspe hace gala de su erudición sobre la historia del aristotelismo en Europa, España y la Nueva España. Combate la interpretación que privilegia la influencia tomista por encima de todas las demás. En los siglos XVI y XVII hubo una riqueza de escuelas alternativas (escotistas, nominalistas, renacentistas, jesuitas) y por cada una de ellas se cuela un Aristóteles distinto. Esta riqueza ha sido estudiada por autores como Charles Lohr en su *Commentateurs d'Aristote au moyen-age latin* (1988) y Charles Schmitt en *Aristotle and the Renaissance* (1983). Lo que se propone Aspe es encontrar la especificidad del aristotelismo novohispano, tarea de enormes proporciones, ya que requiere, como reconoce la propia autora, el examen exhaustivo del currículum de la Universidad de México, la revisión de los textos incunables de la época que refieren al Estagirita, la detección de las fuentes del aristotelismo novohispano y el análisis de los argumentos para comprobar la influencia de Aristóteles en sus autores. Es así que la principal aportación

de este capítulo consiste en definir el concepto de *aristotelismo diferenciado*. Cito *in extenso* a la autora:

El aristotelismo diferenciado es el aristotelismo novohispano transformado por el humanismo renacentista, incorporando los nuevos avances científicos, técnicos y metodológicos en el siglo XVI; en la vía teológica y causal, mantiene similitud casi absoluta con el tomismo medieval, e incorpora la Lógica y la Ética del Estagirita. En la forma del discurso y en la argumentación es medieval, pero, en los contenidos de su argumentación, tuvo como punto de partida una transformación en la segunda escolástica salmantina. Este tipo de aristotelismo no se identifica con el escolástico de la escuela salmantina por dos razones: primero, porque su experiencia en el nuevo mundo, le exigió respuestas concretas y de contexto tanto en lo material como en lo social [...]. Segundo, por la necesidad de argumentar cara a la *via nova*, fuese esta sepulvedense o frente a las corrientes erasmistas o luteranas, este tipo de aristotelismo diferenciado es explícitamente distinto al de Tomás de Aquino porque ya no tiene planteamientos objetivos o generales, trata de los problemas concretos de la nueva realidad. [p. 128]

La tesis del aristotelismo diferenciado de Aspe marca distancia de una lectura de la historia de la filosofía novohispana que la describe simplemente como filosofía aristotélico-tomista o filosofía escolástica. Por ejemplo, Beuchot sostiene en su *Historia de la filosofía en el México colonial* que la filosofía que se practicaba en Nueva España dependía casi por completo de la que se hacía en España. Lo cito:

Cuando hablamos de escolástica mexicana, lo hacemos en el sentido en que también hablamos de escolástica española o italiana o francesa [...]. En el fondo eran doctrinas comunes; no puede decirse de manera tajante que la nación haya dado una tónica diferente; ciertamente influían la historia y los problemas sociales de cada uno de ellos, pero en este caso más bien la tónica diferente la daban las diversas personalidades [...] Quizá algunos problemas tuvieron más relieve en unos países que en otros, por la situación del momento. Pero los principios con que se resolvían eran muy semejantes.²

Beuchot considera que ni siquiera el tema de la conquista justifica proponer una filosofía diferenciada: “esos mismos problemas los abordaron pensadores europeos que nunca estuvieron en América, como Mair, Vitoria, Soto, etc. Lo

²Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, 1996, Barcelona, Herder, p. 25.

que importaba en la escolástica mexicana era, además de atender a problemas concretos americanos, darles la respuesta adecuada y verdadera.³ En otras palabras, lo que importaba, según Beuchot, era darles una respuesta desde la *philosophia perennis*.

El que hubiera quedado muy satisfecho con el concepto de aristotelismo diferenciado es Leopoldo Zea. En numerosos escritos, Zea defendió la tesis de que existe una filosofía americana desde el momento en que las ideas europeas fueron utilizadas por los americanos para enfrentar sus problemas concretos. Un corolario de lo anterior es que la filosofía mexicana no tuvo que esperar hasta el siglo XVIII, con la llegada de la modernidad, de la mano de los jesuitas, para sentar sus reales. Ya desde el siglo XVI hubo en México una filosofía propia, un aristotelismo diferenciado hecho por agustinos, dominicos, franciscanos y, por supuesto, jesuitas.

Aunque el libro de Aspe no llega al siglo XIX, podríamos imaginar una historia del aristotelismo diferenciado que se extendiera hasta nuestros días. Por ejemplo, el opúsculo de Alfonso Reyes, *Cartilla moral*, ha sido muy comentado desde que el presidente López Obrador lo mandó reimprimir, pero no se ha subrayado que se trata de una obra con un claro perfil aristotélico. ¿Sería correcto decir que la *Cartilla moral* forma parte de una historia del aristotelismo diferenciado mexicano?

Pero no me distraigo más y vuelvo al libro de Aspe que ahora nos ocupa.

En el capítulo tercero, Aspe hinca el diente en el aristotelismo de la filosofía novohispana. Los análisis que realiza de los autores examinados, Alonso de la Veracruz, Fray Bartolomé de las Casas, Fray Bernardino de Sahagún, sor Juana Inés de la Cruz, Carlos de Sigüenza y Góngora y Francisco Javier Clavijero, son sumamente interesantes y merecerían largos comentarios que no cabrían en un texto de este tipo. A pesar de la extensión y riqueza de este capítulo, la propia Aspe reconoce que no recoge la totalidad del *corpus* del aristotelismo novohispano. Como ella misma recuerda, faltan las aportaciones novohispanas a la lógica aristotélica. En este campo, Mauricio Beuchot y Walter Redmond han hecho contribuciones muy valiosas. De la autoría de ambos investigadores no podemos dejar de mencionar su obra pionera *Lógica mexicana en el siglo de oro* (1985).

El plato fuerte del capítulo es el estudio que hace Aspe de la impronta aristotélica en las principales obras de Alonso de la Veracruz. En esta sección, Aspe despliega toda su erudición, su talento hermenéutico y sus capacidades analíticas. Destaca el cuidado con el que traza distinciones sutiles entre lo

³ *Ibid.*, p. 26.

que propone Alonso de la Veracruz y lo que toma —que no es poco— de Santo Tomás. Su largo estudio sobre las *Investigaciones filosófico-naturales del alma* de Alonso de la Veracruz es un ejemplo de investigación rigurosa. Un interlocutor lejano de Aspe en estas páginas es Oswaldo Robles, quien comentó y tradujo aquella obra en 1976. La conclusión de Aspe es que, en el tema del alma, Alonso escapa no solo de la influencia de Santo Tomás, sino incluso de la del propio Aristóteles. Aunque el libro alonsino tenga la forma de un comentario, es una investigación original acerca del alma humana y su relación con el cuerpo que llega a la conclusión de que basta la razón para probar la inmortalidad del alma por la vía natural. Aspe no duda en calificar a esta obra como la mayor aportación de la filosofía novohispana en su conjunto. Desde la perspectiva de Aspe, Alonso de la Veracruz es el más grande filósofo de la Nueva España. Ello no obsta para que, en más de un capítulo de su libro, declare que no se entiende la obra de Alonso de la Veracruz sin la del franciscano Juan de Fochoer, a quien describe como “la cabeza fundacional de la sensibilidad multicultural en América” (p. 416).

Al principio del capítulo tercero, Aspe se pregunta cuál es la obra filosófica que tuvo mayor impacto en la formación intelectual de la Nueva España. La autora recuerda que en *La filosofía política de la conquista de América* (1947), Silvio Zavala señaló la *Política* de Aristóteles. Aspe contesta que, por encima de cualquier otra obra, la de mayor influjo fue *Analíticos posteriores*. Un corolario de esta tesis es que el pensamiento novohispano es genéricamente aristotélico (en otras palabras, pagano) y especialmente lógico. El valor que se le daba en México a *Analíticos posteriores*, según Aspe, no era únicamente su función propedéutica para la teología, apuntalada por la autoridad papal e imperial, sino su función argumentativa para defender los preceptos de la ley natural ante los abusos del poder. El argumento que nos ofrece a favor de esta tesis es el siguiente: el currículum de la Universidad de México determinó la mentalidad novohispana. La obra más enseñada ahí fue *Analíticos posteriores*. Luego, esa obra es la de mayor peso en la conformación de la mentalidad novohispana. Yo no concuerdo con la premisa mayor, ya que le otorga demasiada importancia a lo que sucedía dentro de la Universidad con respecto a lo que se gestaba fuera. Aunque concedamos que los letrados y teólogos que pasaron por la universidad se formaron en el estudio de *Analíticos posteriores*, no parece sencillo saltar de aquí a la conclusión de que la mentalidad novohispana estuvo forjada por ella. Quisiera ofrecer un contraejemplo que he desarrollado en otra parte.⁴ Si examinamos la obra

⁴ Guillermo Hurtado, “La idea de la historia en la *Imagen de la Virgen María* de Miguel Sánchez”, *Estudios de Historia Novohispana*, 59 (2018).

fundacional del guadalupanismo, la *Imagen de la Virgen de Guadalupe* de Miguel Sánchez, publicada en 1648, destaca la manera en la que Sánchez funda toda su argumentación en la *Ciudad de Dios* de San Agustín.

El capítulo cuatro del libro es el más breve. Aspe ofrece los que, a su parecer, son los cuatro argumentos más relevantes de las tradiciones aristotélicas novohispanas. Estos son, de acuerdo con la denominación de la autora: el argumento naturalista, el argumento cultural, el argumento metódico en el estudio del alma humana y el argumento republicano multicultural.

En mi opinión, este capítulo pudo haber tenido un mejor desarrollo, sobre todo en lo que toca al análisis formal de los argumentos. Sin embargo, el mero hecho de haberlos extraído de sus contextos originales, de reconstruirlos de manera que podamos entenderlos en nuestros términos, nos permite rescatarlos para nuestras discusiones contemporáneas. En esto radica la aportación de Aspe y quisiera recalcar que se trata de una aportación significativa.

En la línea de la lectura argumentada de la historia de la filosofía propuesta por Carlos Pereda, haré tres observaciones críticas sobre la reconstrucción del cuarto argumento que analiza Aspe. Ella llama a este argumento el “republicano multicultural”. La autora afirma que dicho razonamiento “atraviesa todas las obras y autores” del pensamiento novohispano. En la formulación alonsina, que según Aspe “no requiere mayor estructuración”, el argumento consiste en lo siguiente: “El dominio del pueblo está en el pueblo mismo. Ni por ley natural ni por ley divina hay otro además que la República que sea verdadero señor” (p. 399).

Mi primera observación es que en esta formulación del argumento no queda del todo claro cuáles son las premisas —explícitas e implícitas— ni cuál es la conclusión. A decir verdad, lo que nos ofrece Aspe como el argumento republicano multicultural es una glosa del punto 4 de la Duda 1 de *De dominium infelidum*. En la traducción de Roberto Heredia dice así: “el dominio del pueblo está primera y principalmente en el pueblo; así pues, ni por ley natural ni por ley divina hay alguien que sea el verdadero señor en las cosas temporales”.⁵

La segunda observación es que, en la formulación de Aspe, las palabras “pueblo” y “república” se usan como sinónimos. Más allá de la cuestión exegética de si esta equivalencia vale de manera uniforme en la filosofía novohispana, hay quienes, desde el presente, podrían cuestionarla. ¿Estaríamos dispuestos a aceptar, hoy, que el pueblo mexicano y la república de México son lo mismo? Esta

⁵Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, 2004, México, UNAM, p. 117.

pregunta y otras semejantes se han vuelto de una actualidad ingente. El concepto de “pueblo” ha remplazado al de “sociedad” como el concepto clave de la democracia mexicana.

La tercera observación es que el concepto de “república” se presta a una variedad de interpretaciones. Por ejemplo, Ambrosio Velasco ha propuesto la existencia de una tradición republicana que se extiende a lo largo de nuestra historia. Pero cuando comparamos el republicanismo novohispano, de forja aristotélica, con el que luego se quiere encontrar en los siglos XIX, XX y XXI, queda la impresión de que el uso de un mismo término borra las diferencias significativas que hay en cada uno de estos momentos. Es así que, en vez de que el uso del concepto de republicanismo sirva para comprender mejor el transcurso de la historia de México, puede llegar a confundir. Lo que se ha querido imponer, con el uso anacrónico de un concepto teórico, es un orden coherente donde no lo hay. Por cierto, el mismo reproche podría hacerse a Silvio Zavala, que hablaba de una tradición *liberal* hispanoamericana que partía del pensamiento de Vitoria y de Las Casas, pasaba por la Ilustración europea y llegaba hasta el siglo XX. El error hermenéutico, en ambos casos, me parece el mismo.

A manera de epílogo, Aspe termina su libro con el tema de las fuentes de la filosofía novohispana. Comparto con ella su insistencia en la necesidad de consultar los textos, impresos y manuscritos que conforman el corpus de la filosofía virreinal. Aquí todavía hay mucho trabajo por hacer. Tiene toda la razón Aspe en sostener que no se puede hacer historia de la filosofía novohispana de manera profesional sin saber latín, náhuatl, paleografía, archivística y análisis textual. Desgraciadamente, raras veces nuestros alumnos reciben esta formación en las escuelas de filosofía. También tiene toda la razón al señalar que es inaceptable que todavía no tengamos una edición crítica bilingüe de las obras completas de Fray Alonso de la Veracruz. ¿Y qué decir de la *Lógica mexicana* de Antonio Rubio, la obra filosófica novohispana más conocida en ultramar? Insisto: hay mucho por hacer. *Aristóteles y la Nueva España* es una valiosa contribución a esa tarea enorme que todavía tenemos por delante.

GUILLERMO HURTADO
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Raúl Figueroa Esquer, *Memorias de Buenaventura Vivó. Ministro de México en España durante los años 1853, 1854 y 1855*, 2017, México, ITAM, SRE, Bonilla Artigas, 717 pp.

RECEPCIÓN: 20 de mayo de 2019.

APROBACIÓN: 4 de junio de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0130.000295803

El gusto particular de Raúl Figueroa por el trabajo de archivo ha quedado al descubierto en las ediciones anteriores que ha realizado, como la *Correspondencia diplomática de Salvador Bermúdez de Castro*, en cinco voluminosos tomos que salieron de la imprenta en 2013. Ahora publica un trabajo valioso en muchos aspectos. Se trata de las *Memorias* de un diplomático mexicano que vieron la luz hace poco más de siglo y medio pero que en realidad fueron escasamente conocidas en su momento; que contienen datos de gran importancia sobre la política interior y exterior mexicana de mediados del siglo XIX; que refieren una mirada particularmente interesante sobre el panorama político español de ese periodo; y que, en suma, ayudan a la comprensión de los problemas que enfrentó el poco afortunado gobierno de Antonio López de Santa Anna durante su última presidencia.

El primer aspecto por destacar es la importancia que encierra la aparición de un testimonio de primera mano sobre las primeras décadas de la relación entre México y España. Como es sabido, la relación se estableció de forma tardía, pues la antigua metrópoli no reconoció la independencia mexicana sino hasta finales de 1836 (Gran Bretaña lo había hecho en 1825 y Francia en 1830). España no solo se negó a reconocer a su antigua colonia, sino que inclusive obstaculizó el establecimiento de otras relaciones, como por ejemplo con la Santa Sede. Durante los pontificados de Pío VII, León XII y Pío VIII fue negado el nombramiento de obispos para llenar las sedes que iban quedando vacantes en México, en mucho gracias a la presión ejercida por los diplomáticos españoles. No fue sino hasta 1831, cuando Gregorio XVI se dispuso a nombrar nuevos obispos para el territorio mexicano y cinco años más tarde tuvo lugar el reconocimiento diplomático.

Ya por el temor a un intento de reconquista o por la dificultad de entablar relaciones con las demás potencias europeas, no es descabellado pensar que buena parte de las dificultades políticas que enfrentó el México independiente tenían su origen en el suspenso en que se hallaba la relación con España. Cuando finalmente se entabló de manera formal, junto con la sostenida con Estados Unidos, cobró una importancia extraordinaria y fue en la que más cuidado puso el gobierno mexicano.

Las *Memorias* de Buenaventura Vivó nos ofrecen elementos de análisis para conocer más a fondo cómo se desarrollaron esas relaciones hasta mediar el siglo antepasado. Y, lo que es más importante, además de conocer las medidas seguidas por el gobierno mexicano, arrojan luz sobre la importancia que el español daba a su otrora “joya de la corona” y el lugar que ocupaba en su política hacia el exterior.

Vivó nació en Puebla en 1813. Gracias a la amistad que entabló con Antonio López de Santa Anna, comenzó su carrera diplomática como cónsul de México en La Habana en 1846. Se trata de un personaje patrocinado nada menos que por un militar y político poderoso, lo cual marcó su futuro diplomático, para bien y para mal. Vivó permaneció en Cuba hasta 1853, cuando fue nombrado ministro plenipotenciario en Madrid, representando al gobierno de su patrocinador. Así, fue el último ministro en España de un México que culminaba una etapa histórica. La coyuntura se dio precisamente con la caída de Santa Anna en 1855, cuando el movimiento de Ayutla puso fin a la dictadura y dio entrada a la generación liberal al escenario político nacional. En buena medida, una vez en el poder dicha generación se dio a la tarea de barrer con el pasado. Luego entonces, al caer Santa Anna, Vivó —quien debía por entero su nombramiento diplomático a aquel— debía caer también, y quizá con mayor fuerza, toda vez que se trataba del ministro en un país tan importante como España y más si se tenía la sospecha de que había participado en la búsqueda de un monarca para México que Santa Anna había ordenado realizar en Europa a mediados de 1854.

Este acontecimiento dice mucho de las prácticas en la política mexicana decimonónica. Una característica era obtener cargos oficiales gracias al apoyo a tal o cual personaje y separarse cuando uno nuevo aparecía en el escenario. Vivó fue auspiciado por Santa Anna en el terreno diplomático justo en el momento en que este adquirió mayor poder, y cuando se terminó ese poder, acabó asimismo el encumbramiento del ministro.

El trabajo editado por Figueroa muestra que Vivó se desempeñó como un plenipotenciario responsable y bien organizado, además de que fue apreciado en los altos círculos políticos madrileños. “Ha sabido granjearse, por las recomendables circunstancias que le adornan —señala la nota extendida por Isabel II—, todo mi aprecio y el de mi gobierno.” Su misión diplomática abarcó diversos puntos, muchos de los cuales detalla a lo largo de los once capítulos que componen las *Memorias*. El primer tema que toca, de gran valor histórico por tratarse prácticamente de un testimonio presencial, es el final de la llamada “Década Moderada” española, con la que resulta claro que él se identificaba. Otro asunto que resulta interesante es la iniciativa mexicana de sacar adelante una “Alianza ofensiva y defensiva de la República Mexicana y el reino de España”. Las instrucciones correspondientes fueron firmadas por Manuel Díez de Bonilla, entonces secretario de Relaciones Exteriores del gobierno santannista, y Vivó decidió buscar también el apoyo de las cortes parisina y londinense. Sin embargo, el proyecto fracasó por completo.

Otro tema atractivo son las Convenciones Hispano-Mexicanas, es decir, el compromiso adquirido por el gobierno mexicano de pagar los créditos que adeudaba a súbditos españoles residentes en el país desde antes de la independencia. La primera Convención fue firmada en julio de 1847, la segunda en 1851 y la tercera dos años más tarde. Vivó desarrolló una *teoría de nulidad* de dichas convenciones para exponerla al ministerio de Estado español. Basado en varios publicistas clásicos y otros más de renombre, el ministro mexicano arguyó que las convenciones se fundaban en el concepto equívoco de que parte de la deuda reconocida por México era extranjera, cuando en realidad lo era interior, lo cual nulificaba de origen los convenios y resultaba inexistente lo que de ellos derivaba. Este capítulo representa una verdadera aportación no solo porque ofrece un conocimiento interno de las negociaciones de las reclamaciones españolas, sino porque deja ver cómo se entendían los compromisos entre las naciones y los individuos hacia mediados del siglo XIX; es decir, se trata de una verdadera lección de historia de derecho público.

La acuciosidad de Raúl Figueroa es tal, que su edición también ofrece notas curiosas y al mismo tiempo ilustrativas sobre Vivó y la sociedad madrileña. Una de ellas deriva de la información acerca de las peticiones de exención de derechos de importación que dirigía a la Dirección General de Aduanas española. Durante el tiempo que representó al gobierno mexicano, Vivó introdujo artefactos y mercancías peculiares, desde su equipaje y dos carruajes de cuatro ruedas, pasando por porcelanas, dulces y un piano, hasta

una cantidad realmente ingente de tabaco (puros y cigarrillos). En un año y nueve meses —de febrero de 1853 a noviembre de 1854— franqueó un total de 50 000 puros, 900 cajetillas de cigarros y una arroba de tabaco picado para fumar. Este dato, nimio si se quiere, habla de un fumador y de una sociedad de fumadores, con los consecuentes impactos en la salud pública que podemos inferir.

Si bien se trata de un libro de gran extensión, la edición es legible y de gran valor. El prólogo va más allá de una presentación de las *Memorias* y de una descripción de su contenido, pues se trata de una lección de historia que da contexto y sentido a la figura de Buenaventura Vivó y las circunstancias en que llevó a cabo su misión diplomática. Además, se encuentran anotadas múltiples definiciones y se explican conceptos diplomáticos, así como detalles sobre los asuntos mencionados y los actores, de modo que el texto resulta accesible para un público amplio; el lector común encontrará estas *Memorias* tan interesantes y valiosas como el lector especializado.

En suma, la edición de las *Memorias* de Buenaventura Vivó realizada por Raúl Figueroa Esquer es encomiable en varios aspectos. Ofrece luz sobre la política exterior mexicana de mediados del XIX, pero también sobre la política interna del país, que aún no lograba consolidar un proyecto político. Nos acerca a las primeras décadas de la importante relación entre España y México, además de que aporta información de primera mano sobre la política española, tanto interna como externa, y de los políticos del momento. Se trata de una ventana a una etapa convulsa de la historia mexicana y española por igual, que mucho ayudará a la comprensión cabal de los procesos de ambos países.

VÍCTOR VILLAVICENCIO NAVARRO
Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM

