

TEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

NÚM. 23 | JUNIO 2011

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO





HEORÍA

**REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA
NÚM. 23 JUNIO DE 2011
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

THEORÍA
Revista del Colegio de Filosofía

Director

Dr. Ambrosio Velasco Gómez

Secretario de redacción

Dr. Carlos Oliva Mendoza

Consejo editorial

Dr. Mauricio Beuchot, Dra. Paulette Dieterlen, Dra. Juliana González, Dr. José María González, Dr. Javier Muguerza, Dr. León Olivé, Dr. Manuel Reyes Mate, Dra. Concha Roldán, Dr. Adolfo Sánchez Vázquez, Dr. Ambrosio Velasco, Dr. Luis Villoro, Dr. Ramón Xirau

Consejo de redacción

Dra. Mariflor Aguilar, Dr. Raúl Alcalá, Dra. Elisabetta Di Castro, Dr. Pedro Enrique García, Dra. Julieta Lizaola, Dr. Carlos Oliva, Dr. Carlos Pereda, Dra. Lizbeth Sagols

7 de enero de 2013

D.R. © 2011. UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
Avenida Universidad 3000,
Universidad Nacional Autónoma de México, C. U.,
Coyoacán, C. P. 04510, Distrito Federal

ISSN 1665-6415

Prohibida la reproducción total o parcial
por cualquier medio sin autorización escrita
del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, publicación semestral, junio de 2011. Número certificado de reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-041612494400. Número de certificado de licitud de título (en trámite). Número de certificado de licitud de contenido (en trámite).

Índice

Artículos

Claude Calame: <i>Interpretación y traducción de las culturas: las categorías del pensamiento y discurso antropológicos</i>	11
Lizbeth Sagols: <i>El tabú de la sobrepoblación y la ética ambiental</i>	45
Renato Huarte Cuéllar: <i>La pedagogía, sus profesionales y la identidad</i>	59
Zaida Olvera: <i>Lenguaje y voluntad de poder. La retórica en Nietzsche como apate y kairós</i>	73

Sobre la Independencia

Ambrosio Velasco Gómez: <i>Reflexiones filosóficas sobre la Independencia y la Revolución</i>	91
Bolívar Echeverría: <i>El guadalupanismo y el ethos barroco en América</i>	101
Luis A. Patiño Palafox: <i>Lucas Alamán. La Conquista de México y el origen de una nueva nación</i>	111
María del Carmen Rovira Gaspar: <i>Presagios de independencia política en el Seminario y Colegio de San Nicolás Obispo en Valladolid</i>	131

Entrevista

Carlos Oliva: <i>Occidente, modernidad y capitalismo. Entrevista con Bolívar Echeverría</i>	151
---	-----

Reseñas y notas

Paulette Dieterlen: <i>La trata de personas</i>	159
Gustavo Ortiz Millán: <i>Ensayos de metafísica y epistemología</i>	167
Manuel Guillén: <i>La poética del cataclismo</i>	177
Abstracts	187

Artículos

*Interpretación y traducción de las culturas: las categorías del pensamiento y discurso antropológicos**

Claude Calame

Preludio: Schleiermacher

¿Podemos comparar las culturas? ¿Podemos, pues, traducirlas? Y, en esta medida, ¿podemos interpretarlas sólo si las reducimos a simples textos?

Si proponemos, a manera de proemio a un esbozo de respuesta a esta triple cuestión, una mirada rápida al padre fundador de la hermenéutica práctica es esencialmente por dos razones: la concepción de la hermenéutica inaugurada por Friedrich Schleiermacher no solamente tiene uno de sus fundamentos en el problema de la interpretación y la traducción, ¡sino que su modo de ver la relación entre lengua, habla, pensamiento (y realidad) ofrece, por contraste, una vía de acceso privilegiada al paradigma que funda la revisión que la antropología cultural y social ha llevado a cabo recientemente de sus propios procedimientos de interpretación y traducción!

Para el filósofo y teólogo de Halle, el arte de la traducción, vista como simple “trasplantación” término por término (*verpflanzen übertragen*) de una lengua a otra, se encuentra enfrentado, dado que se trata de los productos “espirituales” (*geistige Erzeugnisse*) del arte y la ciencia, a dos desafíos: el que originan las diferencias geográficas e históricas entre dos lenguas lo suficientemente distantes como para que sea difícil, precisamente, la traducción término por término y, sobre todo, el desafío que constituye el postulado de la unidad entre lengua y pensamiento, en una especie de nominalismo conceptualista. “La situación es por completo distinta, afirma Schleiermacher, en el ámbito del arte y de la ciencia, y en todo aquello donde domine el pensamiento

* “Interprétation et traduction des cultures: les catégories de la pensée et du discours anthropologiques”, en *L'Homme*, núm. 163, julio-septiembre, 2002, pp. 51-78. Traducción de Cristina Pérez Díaz. Agradezco la revisión de Mariana Hernández (N. de la T.)

(*der Gedanke*), que es uno con el discurso (*mit der Rede*) y no con la cosa, para la cual el nombre puede que sea un signo arbitrario, aunque firmemente establecido”.

Pensar es, entonces, hablar, y hablar es recurrir a la lengua materna y a su “espíritu” (*Geist*): “Cada hombre, por un lado, está bajo el dominio de la lengua que habla, él y su pensamiento son un producto de ésta [...]; la forma de sus conceptos, la palabra y los límites de sus combinaciones están trazados previamente por la lengua en la que él ha nacido y ha sido educado”.¹

Esta adecuación del pensamiento con la lengua en la que el pensamiento necesariamente se forma y se expresa no significa, sin embargo, la desaparición del sujeto —constituido en individuo y en persona autónoma en el Siglo de las Luces—, ya que la libertad de pensamiento de la que goza todo ser humano le permite a todo hombre ejercer, en tanto que autor, sus propias facultades combinatorias respecto a la lengua. Éste definiría y determinaría, con su propio espíritu, las “percepciones y disposiciones del alma” (*Anschauungen, Gemütsstimmungen*). Dicho margen de creatividad dejado al individuo respecto de la lengua que moldea su pensamiento funda la historicidad del discurso, cuya “comprensión” (*verstehen*) “implica una penetración profunda y precisa (*ein genaues und tiefes Eindringen*) en el espíritu de la lengua y en la particularidad del escritor”. Este “presentimiento” (*ahnen*) —fundamento de la hermenéutica de las “obras maestras del arte y la ciencia” de la lengua materna—, que se transformará en “comprensión” (*auffassen*) e “intuición” (*anschauen*) de la forma de pensar y de sentir de un escritor, se impondrá con mayor fuerza cuando se trate de “apropiarse” (*sich aneignen*), por medio de la traducción, de una literatura extranjera, junto con el espíritu de la lengua que la marca

Por el postulado de la adecuación entre pensamiento y lengua, y al margen de toda teoría de la lengua como sistema de signos convencionales y

¹ Friedrich D. E. Schleiermacher, “Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens”, en *Sämtliche Werke* III. *Zur Philosophie*, vol. 2. Berlín, Reimer, 1838, pp. 212-213 (para las citas en la traducción de A. Berman, en F. D. E. Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire et autres textes*. París, Seuil, 1999, pp. 39-41). Para la teoría de la hermenéutica tal y como fue explorada particularmente en el discurso de 1829 pronunciado delante de la Academia de Berlín, cf. *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*. Ed. de F. Lücke. Berlín, Reimer, 1838, pp. 7-38, véase el resumen y el comentario de A. Neschke, “Matériaux pour une approche philosophique de l’herméneutique de Schleiermacher”, en A. Laks y A. Neschke, eds., *La naissance du paradigme herméneutique. Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*. Lille, Presses Universitaires de Lille, 1990, pp. 29-67; recordemos en particular que “wie jede Rede eine zwiefache Beziehung hat, auf die Gesamtheit der Sprache und auf das gesamte Denken ihres Urhebers: so besteht auch alles Verstehen aus den zwei Momenten, die Rede zu verstehen als herausgenommen aus der Sprache, und sie zu verstehen als Tatsache im Denkenden”.

arbitrarios, una concepción tal de la traducción verbal de los productos del espíritu no sólo puede ser extendida a una teoría de la traducción de las culturas —que pueden ser entendidas, como sugiere Wilhelm von Humboldt en la misma época, como diferentes *Weltanschauungen*: “concepciones del mundo” fundadas sobre “visiones del mundo” particulares (*Weltansichten*)—, sino que también provoca, y además explícitamente, la eliminación del objeto empírico que, determinado por el pensamiento, no adviene sino en y por el discurso. En consecuencia, no hay ninguna “realidad” frente al trabajo del pensamiento que la lengua conforma. Desde este punto de vista, se observará, por otro lado, que el postulado de la adecuación entre la lengua y el pensamiento depende paradójicamente de una imposibilidad propia al uso del alemán. La existencia del único término *Sprache* no permite distinguir entre la capacidad universal de la que dispone cada ser humano para expresarse verbalmente (el lenguaje) y las realizaciones singulares y culturales de esta capacidad en las diferentes lenguas, entendidas como sistemas lingüísticos autónomos.²

Tanto por analogía como por contraste, la hermenéutica de Schleiermacher nos transporta directamente al paradigma que ha determinado a la hermenéutica que fundan tanto las prácticas de la antropología contemporánea como sus críticas. Por lo tanto, la revisión de la obra del padre fundador permitirá que nos ahorremos la historia de la interpretación en la antropología cultural y social, para conducirnos sin intermediarios a las consecuencias críticas, pero también constructivas, de eso que se ha convenido en llamar el posmodernismo, con sus derivados deconstruccionistas.

² Cf. F. D. E. Schleiermacher, *op. cit.*, vol. 1, p. 211 (p. 37 de la traducción francesa). Para el uso que Humboldt hace de los conceptos *Weltansicht* y *Weltanschauung*, véase el comentario de M. D. Thouard, en W. von Humboldt, *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*. París, Seuil, 2000, pp. 180-182. Un buen enfoque histórico de la distinción entre lenguaje y lenguas en el marco de la “gramática general” se encuentra en O. Ducrot y J.-M. Schaeffer, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. París, Seuil, 1995, pp. 17-22; sobre la *Sprache* como actividad (*energeia*) y no como lengua en tanto que sistema en Humboldt, cf. las reflexiones de P. Michon, *Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer*. París, Vrin, 2000, pp. 226-230. La adecuación entre lengua y pensamiento es también el principio subyacente a la mayor parte de las teorías lingüísticas de inspiración cognitivista; pero en estas últimas predomina el polo del pensamiento asimilado rápidamente al funcionamiento neuronal del cerebro humano; véase en relación con esto, por ejemplo, las sorprendentes reflexiones de A. Reboul y J. Moeschler, *La pragmatique aujourd'hui. Une nouvelle science de la communication*. París, Seuil, 1998, pp. 82-100.

Relación triádica y triángulo semiótico

Ahora bien, resulta que en el contexto de la ideología socialdemócrata de los años de la posguerra, el modelo lingüístico fundado sobre la triada semiótica es el que parece haber influido de manera preponderante en el desarrollo de las ciencias humanas y, particularmente, en los procedimientos de la antropología cultural y social. Tanto si nos hemos referido, sobre todo en el dominio francófono, de manera explícita o no a la distinción —trazada por Ferdinand de Saussure para el signo lingüístico— entre un significante que corresponde a una imagen acústica y la coincidencia de lo significado con el “concepto” —el significante remitiría a éste de manera necesaria, aunque en general arbitraria (es decir, inmotivada), dejando en la sombra la cuestión de la relación de los significados-conceptos con la realidad mundana—,³ como si, siguiendo implícitamente a Charles S. Peirce y a veces más explícitamente a Charles Morris, hemos sido sensibles —en el dominio angófono—, a la relación semiótica triádica entre el signo material, su significado y, finalmente, un objeto que puede ser “real, imaginable o inimaginable”, las relaciones entre los signos son, en buena lógica neopositivista, objeto de la sintaxis (ámbito de la implicación); las de los signos con los objetos (el *designatum* para Morris!) definen el campo de la semántica (ámbito de la denotación); y las relaciones de los signos con los conceptos propios del espíritu humano comprendidos como *interpretadores* constituyen el campo de la pragmática (ámbito de la expresión).⁴ Aunque este último grupo de relaciones plantea un problema en lo que toca a una definición restrictiva que pudiera excluir el referente y, en consecuencia, la realidad extra lingüística, ¡sin duda no es casualidad que el término intermedio, correspondiente al significado en Saussure, se llame *interpretante* en la teoría de Peirce, y que esté dividido en *interpretante* e *interpretador* en Morris!

Seguramente estas distintas versiones de la triada semiótica, por adaptación al sistema particular de signos que constituye a toda lengua, pueden ser con-

³ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*. París, Payot, 1975, pp. 98-102 y 144-146. A propósito de la arbitrariedad de la elevación del signo a principio, se olvida siempre mencionar los comentarios determinantes de É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*. París, Gallimard, 1966, pp. 49-55, quien muestra que, en la asimilación hecha por Saussure entre significado y concepto, conviene atribuir el carácter inmotivado de la relación semiótica, definitivamente, a la relación entre el significante y la “realidad”.

⁴ Charles S. Peirce, *Collected Papers. V. Pragmatism and Pragmaticism*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1960, pp. 317-345 (parágrafos 464-496); Charles W. Morris, *Writings in the General Theory of Signs*. La Haya/París, Mouton, 1971, pp. 21-24 y 28-50 (“The Interpreter of the Sign is the Mind; the Interpretant is a Thought or Concept”, en *Foundations of the Theory of Signs*. Chicago, Universidad de Chicago, 1938, pp. 43-44).

sideradas como simples variaciones sobre la reflexión semiótica ya propuesta por Aristóteles en *Perì hermeneías* (¡*De interpretatione*!). Recordemos una vez más el pasaje clave, tantas veces citado:

Los elementos propios a la lengua hablada son los signos convenidos (*súmbula*) de los estados del alma, y los caracteres escritos son los “símbolos” de los elementos situados en la voz; y así como no todos los hombres tienen las mismas letras, no todos disponen de la misma lengua. Sin embargo, los estados del alma de la cual estos elementos son signos (*semeía*) son los mismos para todos, y los objetos de los cuales son análogos (*homoiómata*) son igualmente los mismos.⁵

En lo que sigue de su análisis lingüístico elemental, Aristóteles (¡al igual que Schleiermacher!) no deja de señalar que el nombre, por ejemplo, significa “por convención” (*katà sunthéken*); ese carácter convencional de la unidad lingüística (nuestro significante) se deduce de la diversidad de lenguas que se refieren a los mismos estados del alma (nuestro significado) y, por medio de éstos, a los mismos estados de cosas (nuestro referente). Recordemos que este primer esbozo de triángulo semiótico será sistematizado por los estoicos, que distinguirán entre *tò semainon*, *tò semainómenon* y *tò tugkhánon*, es decir, entre el significante como la lengua (*phonē*) vista en su materialidad sonora, el significado como “algo” incorpóreo captado por el pensamiento (*prâgma asómaton*, *dianoia*) y, finalmente, la cosa concebida como objeto material, también con existencia exterior (*tò ekstos hupokeímenon*).⁶ En conclusión, convendrá revisar, en la figura triangular diseñada por sus creadores para dar cuenta particularmente de los procesos interpretativos del sentido, estas transformaciones esquemáticas e instrumentales de la relación semiótica triádica. Pero regresemos a los caminos de la antropología.

Del lado francófono

En efecto, a pesar de la dimensión sociológica de los grandes conceptos elaborados por los padres fundadores —“conciencia colectiva”, descrita a partir de la observación de la sociedad por Émile Durkheim, o “hecho social total”

⁵ Aristóteles, *De l'expression* [*Sobre la interpretación*] 16a 3-8, con la reconstrucción de un primer triángulo semiótico que propone G. Manetti, *Le teorie del segno nell'Antichità classica*. Milán, Bompiani, 1987, pp. 105-114; véase también Umberto Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Turín, Einaudi, 1984, pp. 56-63, en el marco de la distinción entre intensión y extensión.

⁶ Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens* 8, 11-12 y 69-70 (*Stoic. II*. Ed. de Von Arnim, fragmentos 166 y 187); cf. G. Manetti, *op. cit.*, pp. 137-160.

para comprender las relaciones de una manifestación empírica con el sistema que implica todos los niveles de la realización social, según Marcel Mauss—, la antropología francesa se comprometió claramente con la vía indicada por Saussure, aun cuando éste tuvo la necesidad de definir la “semiología” como “la ciencia que estudia la vida de los signos al interior de la vida social”, ¡bajo el supuesto de que la lengua no constituye en este contexto sino un sistema de signos particulares que “expresan ideas”!⁷

Seguramente, en una definición célebre, Claude Lévi-Strauss veía, en una progresión que llevaba de la etnografía a la antropología pasando por la etnología, un camino progresivo que iba de los datos concretos recolectados en el trabajo de campo fundado en la observación, la descripción y la clasificación, a un trabajo de síntesis enfocado en los aspectos geográfico, histórico y sistemático de una población, antes de llegar a conclusiones “válidas para todas las sociedades humanas”. Dan Sperber ha intentado, en cierta medida, invertir los términos de la progresión, al hacer de la etnografía una ciencia interpretativa encargada de “hacer inteligible” la experiencia colectiva de seres humanos que comparten las mismas representaciones culturales, y al destinar la antropología a la descripción en la medida en la que se le demanda que dé cuenta de los factores que determinan la elección de sus representaciones. Pero su propuesta no resuelve de ninguna manera la cuestión sobre los procedimientos que aseguran el camino que va desde los datos empíricos —que resultan de la observación orientada de un solo individuo de una realidad colectiva— hasta las sistematizaciones esquematizantes, conceptuales y comparativas de la antropología cultural y social —entendida como un saber descriptivo, comparativo e interpretativo compartido entre las comunidades humanas y las formas de humanidad—, sino que fija lo interpretativo sobre la abstracción individual y la amalgama con lo subjetivo.⁸

Pero, ante la indicación de método que propuso Lévi-Strauss, en un itinerario que se suponía que condujera al antropólogo desde el dato concreto de la observación hasta las generalizaciones comparativas, vemos imponerse rápidamente los principios del análisis estructural. El método estructural,

⁷ F. de Saussure, *op. cit.*, p. 33.

⁸ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*. París, Plon, 1958, pp. 386-389 (en un texto aparecido originalmente en 1954); cf. D. Sperber, *Le savoir des anthropologues. Trois essais*. París, Hermann, 1982, pp. 15-48 (véase también p. 126: “El discurso etnográfico y antropológico se despliega entre la observación y la teoría [...] Es un discurso interpretativo: da a conocer no las cosas, sino la comprensión que de ellas adquiere la etnología”), con la excelente advertencia que da M.-J. Borel, “Le discours descriptif, le savoir et ses signes”, en J.-M. Adam *et al.*, *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*. 2a. ed. Lausanne, Payot, 1995, pp. 21-64, respecto a la amalgama que se da entre lo “descriptivo-interpretativo” y lo “objetivo-subjetivo”.

que consiste en “localizar formas invariables en contenidos diferentes” y, en consecuencia, en “tender puentes entre lo sensible y lo inteligible”, parece que debe ofrecer la guía que mejor se adapta al itinerario propuesto.⁹ Sin embargo, la prioridad ontológica que se da a la estructura hace que el análisis estructural pretenda otorgarse definitivamente los medios para actualizar las formas inconscientes de un pensamiento sin sujeto, que organizan lo sensible en sus manifestaciones simbólicas. Contrariamente a la hipótesis emitida, por ejemplo, por Alfred R. Radcliffe-Brown, la estructura no pertenece al orden del hecho empírico, sino que concierne al sistema; en tanto conjunto de reglas transformacionales, la estructura merece, en consecuencia, que se le dé un trato matemático que dé cuenta de su funcionamiento lógico, como el que se da al sistema de relaciones de parentesco. Pero, a diferencia de la forma, “la estructura no tiene un contenido distinto; ella es el contenido mismo, apprehendido en una organización lógica que se concibe como prioridad de lo real”. Es de este modo que en las estructuras, que terminan siendo las estructuras del espíritu humano en general, activas en particular en el “pensamiento salvaje”, los mitos, por ejemplo, pueden ser pensados en sí mismos, en un juego de transformaciones independiente de sus condiciones de enunciación y de los actores de su discursivización: así, los mitos permiten, antes que nada, “liberar ciertos modos de operación del espíritu humano”, ese espíritu que, “trabajando inconscientemente con la materia mítica, no dispone sino de procedimientos mentales de un cierto tipo”.¹⁰

Así pues, pasando de un principio metódico a una teoría del conocimiento con acentos neokantianos, el análisis estructural conduce al encerramiento en sí mismas de las manifestaciones simbólicas y a favorecer así el postulado textualista de la inmanencia, caro a la semiótica francesa. El significante remite a un significado del orden del pensamiento y de lo inteligible, independientemente de toda referencia a una realidad extra discursiva. En ruptura con el paradigma semiótico antiguo, el estructuralismo transformado en filosofía acarreará en el posmodernismo los distintos derivados de un textualismo, favorecido por la desaparición del pensamiento marxista y por el reino imperialista del neoliberalismo, del cual la antropología francófona no ha escapado.

⁹ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*. París, Plon, 1973, pp. 322-323, y *Mythologiques. IV. L'homme nu*. París, Plon, 1971, p. 618.

¹⁰ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, pp. 28-31, 99-101 y 139; introducción a las determinantes reflexiones sobre la estructura y la forma que fueron suscitadas por la lectura de la traducción inglesa de V. J. Propp, *Morfologija skazki*. Ленинград, Academia, 1928; cf. también C. Lévi-Strauss, *Mythologiques. IV. L'homme nu*, pp. 571 y 604, en referencia específicamente a A. R. Radcliffe-Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*. París, Minuit, 1968 [ed. or.: Londres, Cohen and West Ltd., 1952], pp. 76-78 y 289-308.

El intermediario alemán

Se notará que, en este contexto intelectual, el renovado interés por los padres fundadores de la hermenéutica no es fruto del puro azar. Como hemos subrayado recientemente, el fundador de la filosofía clásica Friedrich August Wolf, colega un tanto mayor del teólogo Schleiermacher en la Universidad de Halle, depende todavía en gran medida del paradigma antiguo. En efecto, si para Schleiermacher la filología, entendida como ciencia de la cultura (antigua), se concentra esencialmente en las manifestaciones *lingüajeras*, es decir, en el “discurso” (*Rede*) cuidadosamente distinguido de lo que no es captado por la lengua, en cambio, para Wolf la parte hermenéutica del arte de la filología, erigida como ciencia de la Antigüedad, se divide en dos fases que se fundan, alternativamente: sobre la comprensión (*Verstehen*), en tanto que el arte de penetrar en el pensamiento de otro, y sobre la explicación (*Erklären, Auslegen*); la vía explicativa se eleva desde el sentido literal hacia la lógica del pensamiento y la estética del texto, desplazándose a través del contexto histórico de la actividad escritural del autor: “Darum ist der sensus historicus der einzig wahre Sinn, auf den man ausgehen muß”.¹¹

Schleiermacher, por el contrario, situará esta historicidad exterior en el habla y el discurso al interior de la lengua donde la porta el individuo creador, concebido como el infatigable animador del “espíritu” (*Geist*). Esto no es solamente uno de los probables actos fundacionales de las ciencias humanas en tanto que *Geisteswissenschaften*, sino también uno de los avatares de la “revolución copernicana” que deseaba Immanuel Kant. Las ciencias humanas se asignan la tarea de “comprender” las interpretaciones (*Sinngebungen*) históricas de los individuos; dejan así a las ciencias exactas la tarea de “explicar”, mediante la formulación de reglas generales sobre la naturaleza —esto último, dicho para parafrasear la célebre distinción formulada por Wilhelm Dilthey. Al enfocar la atención en las intenciones de los hombres, esta concepción de las *Geisteswissenschaften* como ciencias hermenéuticas corta toda referencia de las acciones humanas a una realidad física, abandonada al determinismo de las “leyes naturales”.

Este corte tendrá consecuencias nocivas para la hermenéutica, elevada, particularmente gracias a Martin Heidegger, a hermenéutica general y filosó-

¹¹ F. A. Wolf, *Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft I*. Ed. de J. D. Gürtler y S. F. W. Hoffman. Leipzig, Lenhold, 1839, pp. 274-294; cf. A. Neschke, “Hermeneutik von Halle: Wolf und Schleiermacher”, en H. J. Adriaanse y R. Enskat, eds., *Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik im europäischen Kontext*. Leuven, Peeters, 2000, pp. 283-302 (*Archiv für Begriffsgeschichte* 40, 1997-1998, pp. 14-59), específicamente a propósito de las relaciones que, según Wolf, hay entre el pensamiento y los signos (*Zeichen*).

fica. Así pues, no es casualidad que la cuestión hermenéutica de la comprensión de textos fuera retomada por Hans-Georg Gadamer desde el ángulo de la traducción, comprendida como diálogo entre dos lenguas extranjeras. Así como “comprender lo que alguien dice es entenderse sobre lo que está en cuestión y no transportarse al lugar del otro y revivir lo que él ha vivido”, así también “toda traducción (*Auslegung*) es ya interpretación; podemos decir igualmente que la traducción es siempre la realización de la interpretación que ha dado el traductor del habla que le ha sido propuesta”. La analogía sería seguramente aceptable si el acto de traducción y, luego, de comprensión, no estuviera destinado a conducir a una “fusión de horizontes” que presupone la “apropiación” de un sentido que está presente de manera autónoma en el texto y que se piensa como intencionado. Por lo tanto, en la medida en que el lenguaje (*Sprache*) se considera como “un centro en el que el yo y el mundo se fusionan”, queda eliminada —sin hablar de la polisemia— toda posibilidad de efecto del sentido, que es propia al funcionamiento lingüístico. “El fenómeno hermenéutico refleja, por así decir, su propia universalidad en la constitución ontológica de lo que es comprendido, al hacer de ello una lengua en sentido universal y al ser, por su parte, una interpretación. Es de este modo que no sólo hablamos de un lenguaje del arte, sino también de un lenguaje de la naturaleza y, hablando absolutamente, de un lenguaje de las cosas”. Desde entonces, el ser es lengua (entendida como “autopresentación”). Ya no hay lugar ni para el trabajo semántico de la lengua frente a la realidad, ni para la actividad *linguajera*, sobre todo en sus aspectos sociales, ni tampoco para el sujeto de la enunciación. Gracias a una ecuación ontológica de inspiración heideggeriana, se ha desvanecido la nítida conciencia manifestada por Schleiermacher de la realización y de la manifestación de toda lengua (*Sprache*) en discurso (*Rede*).¹²

Y del lado anglosajón

Sin que busquemos tender el menor lazo de filiación entre la concepción de las relaciones que asocian pensamiento y lenguaje que fundamenta la hermenéutica historicista “débil” de Schleiermacher y el principio semiótico de inmanencia que resulta del estructuralismo lévi-straussiano, es, pues, momento de dirigirnos al tercer polo del “triángulo semiótico” y, en consecuencia, al *tugkhánon*, al “objeto”; este objeto no puede ser aprehendido y, luego, cons-

¹² W. Dilthey, “Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften”, en *Gesammelte Schriften II*. Leipzig/Berlin, Teubner, 1927, pp. 79-188; H.-G. Gadamer, *Verité et méthode. Les grandes lignes d'une hermnéutique philosophique*. París, Seuil, 1996, pp. 405-411 y 500-502 [ed. or.: Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960, pp. 387-393 y 487-480], con las críticas de P. Michon, *op. cit.*, pp. 230-246.

tituido sin la existencia de un pensamiento que se fundamente en la posibilidad de significar, particularmente por el lenguaje. Desde el punto de vista precisamente de las ciencias del lenguaje, que se han desarrollado a menudo al margen de la semiótica, influyendo profundamente las orientaciones metodológicas de la antropología cultural y social, la referencia en este tercer polo, que corresponde a la realidad extra discursiva, se ha visto esencialmente con los términos de la “pragmática”. En sentido amplio, la pragmática puede entenderse como el estudio de las relaciones entre los enunciados *linguajeros* —que representan los usos particulares de una lengua— y la situación de su enunciación, y, más particularmente, puede entenderse como el estudio de los efectos —interpretados en términos de acción— de esos enunciados en la situación de la que ha resultado. Replantando la cuestión de la referencia extra discursiva de todo lenguaje, la pragmática se enfoca en las relaciones entre las manifestaciones *linguajeras* y las circunstancias de esos actos interlocutivos.

En la efervescencia provocada por los enunciados verbales descubiertos y concebidos, al menos parcialmente, como actos de habla, en general hemos olvidado que en el ámbito de la antropología cultural y social, Bronislaw Malinowski había formulado, en la década de los treinta del siglo xx, una teoría del lenguaje que ya proponía como “pragmática”. La descripción de toda una serie de enunciados de carácter performativo, como las fórmulas mágicas, las maldiciones o las plegarias como verdaderos actos del lenguaje, le permitió al antropólogo de las islas Trobriand entender la lengua en general como un “medio de acción”. En una concepción que se inscribe evidentemente en la perspectiva funcionalista, que marca el conjunto de una teoría antropológica fundada en las necesidades humanas y las funciones sociales, el papel esencial de la lengua no es tanto formular y transmitir un pensamiento como contribuir a la acción social: “De hecho, la función principal del lenguaje no es expresar el pensamiento ni reproducir la actividad del espíritu, sino, por el contrario, jugar un rol pragmático activo dentro del comportamiento humano”.¹³

¹³ B. Malinowski, *Les jardins de corail*. París, Maspero, 1974 [ed. or.: Londres, Allan & Unwin, 1935], pp. 238-245 y 283-304, páginas que leeremos bajo la luz que proporciona el estudio de J.-M. Adam, “Aspects du récit en anthropologie”, en J.-M. Adam *et al.*, *op. cit.*, pp. 227-254. Recordemos que no fue sino hasta tres años más tarde que aparecieron los capítulos dedicados por C. W. Morris, *op. cit.*, a una primera definición de la pragmática. Véase, además, B. Malinowski, en relación con las obras citadas en n. 14, “The Problem of Meaning in Primitive Languages”, en C. K. Ogden e I. A. Richards, eds., *The Meaning of Meaning. A Study in the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1923, pp. 296-336, que aplica el triángulo de la significación (*cf. infra* n. 48) al lenguaje de la magia ritual desde una perspectiva evolucionista.

Extendiendo inmediatamente la sustancia y el campo de acción del lingüista a la realidad social, la antropología cultural anglosajona nos conduce, pues, al opuesto del postulado idealista de la adecuación del pensamiento con toda lengua. Ciertamente, a partir de la hipótesis formulada por el lingüista y antropólogo germano-americano Edward Sapir en cuanto al fundamento probablemente universal de la diversidad, no solamente fonética, sino sobre todo semántica de las lenguas, debemos al etnolingüista Benjamin Lee Whorf una especie de regreso a la *Weltansicht* por medio de una postura comparativa. Las categorías gramaticales, al diferir de una cultura a otra, corresponderían a los modos de recortar y concebir el mundo, aun antes que las denominaciones de las cosas. La naturaleza *lenguajera* de las categorías del pensamiento implicaría que cada lengua en su singularidad tuviera finalmente una “metafísica oculta”.¹⁴ La multiplicidad de estas visiones *lenguajeras* del mundo tiene como corolario una postura enteramente relativista: cada cultura reorganizaría, en particular por medio de su lengua, un mundo circundante, en adelante reducido a la interacción del habla (o del discurso) y del pensamiento en una representación singular.

Pero, independientemente de esta versión moderna de la disputa de los universales entre nominalismo y realismo, basta con leer las críticas discretas que Edmund Leach dirige a los análisis estructurales propuestos por Lévi-Strauss para constatar la dimensión fundamentalmente pragmática propia a la epistemología de la antropología anglosajona de la posguerra. Aun cuando se funda en una muy tradicional concepción semiótica de la comunicación, que hace de los actos sociales en general actos simbólicos portadores de un mensaje que ha de ser descodificado, una perspectiva como ésta obliga inmediatamente al antropólogo a reflexionar sobre el carácter metafórico de la relación entre los conceptos y los objetos. En esta medida, la influencia que tiene sobre la antropología de inspiración cognitivista una concepción triangular del funcionamiento de los sistemas de signos parece, a pesar de las negaciones, determinante. La cuestión es explorar las relaciones entre lenguaje y realidad

¹⁴ Cf. B. L. Whorf, *Language, Thought, and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Nueva York/Londres, MIT/John Wiley & Sons/Chapman & Hall, 1956, pp. 134-159 (trad. al francés: *Linguistique et anthropologie. Les origines de la sémiologie*. París, Denoël, 1969, pp. 69-115), particularmente en referencia a E. Sapir, *Le langage. Introduction à l'étude de la parole*. París, Payot, 1953 [ed. or.: Nueva York, Harcourt Brace, 1921], pp. 195-206; “las costumbres son el resultado de aquello que una sociedad hace y piensa, el lenguaje es la manifestación particular del pensamiento” (p. 205; aun si “el contenido latente de todo lenguaje es el mismo”, fundado como está en “el conocimiento intuitivo engendrado por la experiencia”). Para un encuentro puramente incidental con Von Humboldt (cf. *supra* n. 2), véase G. R. Cardona, *Introduzione all'etnolinguistica*. Bolonia, Il Mulino, 1976, pp. 63-72.

natural por medio de ideas y representaciones –incluso si parece como menos dogmático e integrista plantear la hipótesis de que, a causa de su estatus material de orden cognitivo, si no neuronal, esas ideas circularían en adelante de manera autónoma y estarían, así, sometidas a la selección natural. Además, una concepción pragmática de la significación que, de entrada, está enfocada en los actos de la comunicación *lenguajera* conduce rápidamente al antropólogo hacia los actos rituales, concebidos como actos de comunicación simbólica cuyos componentes materiales son determinantes: la dimensión verbal, ciertamente, pero también la coreográfica, la gestual, la visual, la estética, concurren en la elaboración del “mensaje” transmitido.¹⁵

Lo constatamos: la manera en que los objetos de la antropología cultural y social son vistos y después contruidos, así como los aspectos inmanentes o funcionales que les son asignados, dependen en gran medida de la concepción de las relaciones entre lenguaje, pensamiento y realidad que sostienen el acercamiento propuesto por esta ciencia social del hombre como ser social de cultura.

Crítica del discurso antropológico

Como quiera que se entienda la referencia en los acercamientos y discursos que proyectan una concepción semiótica subyacente sobre los objetos que organizan y fabrican, en adelante, la antropología se ha dirigido hacia los modos de funcionamiento de estos discursos, en un movimiento reflexivo a menudo crítico.

Discursivización y posturas enunciativas en antropología

Tomando como hilo conductor el itinerario propuesto por Lévi-Strauss para conducir al antropólogo desde los prosaicos trabajos de campo hasta los vuelos conceptuales e intelectuales del trabajo académico de escritorio, apuntaremos, para comenzar, que la mirada del antropólogo que trabaja a partir de una

¹⁵ Véase en particular E. Leach, *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1976, pp. 3-22 y 37-49, junto con la postura crítica de P. Boyer, “Cognitive Aspects of Religious Symbolism”, en P. Boyer, ed., *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1993, pp. 4-47. Una teoría cognitiva mecanicista de la pertinencia en el tratamiento (particularmente lingüístico) de la información ha llevado a D. Sperber (*La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*. París, Odile Jacob, 1996, pp. 79-105, 107-135 y 137-163), a defender la idea de una “epidemiología” y de una selección evolutiva de las representaciones y las creencias.

comunidad exótica no puede aspirar ni a la objetividad ni a ninguna clase de neutralidad. Unilateral y orientada por definición, la observación —tan “participativa” como se quiera— selecciona, procediendo a una primera clasificación.¹⁶ Sea cual sea la teoría del conocimiento que adoptemos, y a distancia de todo neokantismo, la mirada no sólo está fundada en las estrategias que el etnólogo ha integrado a lo largo de su formación, sino que depende, simplemente, de las formas de aprehensión y de primera tematización, sin las cuales lo sensible no sería para nosotros sino un caleidoscopio en movimiento y un estallido de sensaciones visuales incoherentes.

El *travelling* visual monofocal se transforma rápidamente en discurso. La selección de los “informantes”, por lo general masculinos, es a este respecto determinante. La recomendación metodológica de la etnografía francófona clásica, todavía habitada por la perspectiva colonial, ¿no se dirige justo a concebir la entrevista con el informante indígena, seleccionado cuidadosamente, como una investigación judicial, si no como un diagnóstico médico? Ambos deberían llegar al establecimiento de “documentos humanos”.¹⁷ A favor tanto de la descolonización como del interés particularmente americano en el análisis conversacional y el dialoguismo, la relación discursiva con el informante se concibe en términos de intercambio comunicacional. Una interacción tal, con sus supuestos psicológicos y sociales, difuminaría la diferencia entre lo *ético* y la *émico*, entre el punto de vista occidental del observador y la perspectiva local del observado. Desde una perspectiva que tiende a ser normativa e idealista, dos visiones del mundo serían adaptadas y negociadas en el intercambio dialógico de una etnografía equilibrada para combinar un todo de orden dialéctico e interpretativo con miras a aclarar e integrar, en alguna medida, la opacidad del “Otro”.¹⁸

¹⁶ Cf. F. Affergan, *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*. París, PUF, 1987, pp. 137-176.

¹⁷ Según las recomendaciones que da M. Griaule, *Méthode de l'ethnographie*. París, PUF, 1957, pp. 59-61, y que comenta debidamente U. Fabietti, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*. Roma/Bari, Laterza, 1999, pp. 50-63.

¹⁸ Véase a este respecto los señalamientos críticos de C. Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. Nueva York, Basic Books, 1973, pp. 3-30 (capítulo traducido con el título “La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture”, en *Enquête* 6, 1998, pp. 73-105), y en “‘From the Native’s Point of View’: On the Nature of Anthropological Understanding”, en *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 28, 1974, pp. 145-157, traducido en *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. París, PUF, 1986, pp. 71-90 [ed. or.: Nueva York, Basic Books, 1983]; véase también J.-P. Olivier de Sardan, “Émique”, en *L’Homme* 147, 1998, pp. 151-166. Para la idea de una “negociación” productora de verdades provisionales, cf. R. Malighetti, “Dal punto di vista dell’antropologo. L’etnografia del lavoro antropologico”, en U. Fabietti,

Esto, no obstante, sin contar con la asimetría constitutiva de la mirada y de la intención dialógica del etnólogo, movido particularmente por intereses eruditos cuyo origen y apuestas académicas orientan y enfocan la interacción comunicativa, alejándose así del “informante”. Erraríamos si subestimáramos el esfuerzo de conocimiento que subyace a la observación y a la recolección de la información discursiva. Con algunas raras excepciones, la investigación etnográfica y el trabajo de campo están atravesados por la perspectiva del regreso e integración a una institución universitaria. Tan fuerte como haya sido la voluntad de construir conocimientos en una negociación, dando el mayor lugar posible a las categorías y a la “visión del mundo” propias a cada una de las partes de la relación etnográfica dialéctica, de lo que se trata es siempre de repatriar el saber construido en la interacción con los otros:¹⁹ repatriamiento de un saber por medio de instituciones universitarias de tradición europea, y difusión del saber siguiendo los canales de la edición académica mediante la publicación de artículos en revistas especializadas y de monografías en las “prensas universitarias” que se interponen. Aun cuando la práctica de campo llegue a ser tan “participativa” que conduzca por un camino iniciático a la asimilación del etnólogo en la comunidad indígena, esta *Einfühlen* concreta conduce igualmente a una monografía editada en Europa o Estados Unidos, organizada en capítulos, con su aparato técnico, su tabla de materias, su índice, su bibliografía y, sobre todo, sus referencias a los trabajos eruditos de expertos y colegas que permiten al saber indígena, transformado por la experiencia vital del antropólogo, insertarse, fiel o críticamente, al interior de una tradición erudita precisa.²⁰

Es, pues, en la discursivización, cuyo resultado material es la monografía, donde las prácticas y representaciones indígenas adquieren el aspecto holista que las constituye en “cultura”. Sean cuales sean la definición dada a ésta última, los procedimientos de construcción y la parte que se deja a la interacción en esta construcción, la cultura indígena se encuentra finalmente objetivada en un texto, entendido como el resultante gráfico y libresco de los procedimientos dinámicos de la discursivización. Esta transformación y esta restitución holista a un objeto discursivo —y finalmente tipográfico— de lo que en general

ed., *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e politiche d'identità*. Roma, Carocci, 1998, pp. 201-215.

¹⁹ Cf. G. E. Marcus y M. M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago/Londres, Universidad de Chicago, 1986, pp. 137-152, y M. Kilani, *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*. Lausanne, Payot, 1994, pp. 40-62.

²⁰ Véase, por ejemplo, R. Jaulin, *La mort Sara. L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad*. París, Plon, 1971, pp. 127-206, ¡un procedimiento ritual adaptado a su actor blanco!

consideramos un conjunto de representaciones y prácticas simbólicas, no significan que la cultura indígena deba leerse como un texto, aun cuando esté hecha de las representaciones que sus actores tienen de sus propias prácticas; esta metamorfosis discursiva no implica tampoco que la cultura, de manera constitutiva, sea un texto, no lo sería sino sólo en tanto que manuscrito elíptico que, con sus escolios, se ofrecería al desciframiento y a la interpretación del antropólogo —esto para evocar la expresión metafórica de Clifford Geertz: “Practicar la etnografía es como intentar leer [...] un manuscrito extranjero, deshecho, lleno de elipsis, de incoherencias, de correcciones sospechosas y de comentarios tendenciosos, y escrito no a partir de convenciones gráficas normalizadas, sino más bien de modelos efímeros de formas de comportamiento”. Esta expresión se inscribe —recordémoslo— en las reflexiones que comprenden la descripción antropológica como *thick*.²¹ Lo que conviene recordar aquí son los efectos de los procedimientos discursivos, propiamente hablando, que están operando en esta transformación: narraciones, descripciones, diálogos, ejemplos, comparaciones, metáforas, entimemas, pero también citas, referencias, envíos bibliográficos, etcétera —procesos de una conformación específicamente *lenguajera* y textual que constituyen una verdadera retórica y que ponen a menudo la monografía antropológica en interacción con varios géneros, tanto literarios (novela) como académicos (ensayo).²² Instituyendo la experiencia y la reflexión de campo en un texto de carácter a la vez ficcional y erudito, esta retórica sincrética asegura al estudio antropológico circulación y difusión, renombre, dentro del mundo académico occidental.

A este respecto, son determinantes las posturas enunciativas adoptadas en una discursivización y en un resultado textual, que en general quieren distanciarse. Más allá de la voluntad de no aparecer como sujeto (a no ser el gramatical) en un discurso destinado a restituir el objeto observado y que se supone que corresponda con la cultura indígena, el antropólogo no puede abstraerse por completo del texto que produce. El observador omnipresente

²¹ C. Geertz, *op. cit.*, pp. 10 (para la cita), 17-28 y 33-54, con los señalamientos críticos de S. Borutti, *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'antropologia e della sociologia*. Milán, Bruno Mondadori, 1999, pp. 157-161; el concepto de *thick description* es también objeto de los comentarios de A. Mary, “De l'épaisseur de la description à la profondeur de l'interprétation”, en *Enquête* 6, 1998, pp. 57-72. La redacción de notas de campo representa ya la construcción de una escenificación de orden textual, cf. R. M. Emerson, R. I. Fretz, y L. L. Shaw, *Writing Ethnographic Fieldnotes*. Chicago/Londres, Universidad de Chicago, 1995, pp. 66-107.

²² Véase, a propósito de la transformación de la experiencia de campo en texto monográfico, especialmente las contribuciones de M. Kilani, “Les anthropologues et leur savoir: du terrain au texte”, en J.-M. Adam *et al.*, *op. cit.*, pp. 65-100, M. Kilani, *L'Invention de l'autre...*, pp. 40-62 y “Fiction et vérité dans l'écriture anthropologique”, en F. Affergan, ed., *Construire le savoir anthropologique*. París, PUF, 1999, pp. 83-104.

y el oyente omnipotente son sustituidos por un narrador y, en consecuencia, por un autor omnisciente. Así pues, son numerosas las estrategias enunciativas que tiene el autor para orientar el desarrollo discursivo del texto antropológico y asumir su autoridad.²³ Así, visto desde la perspectiva de las diferentes referencias enunciativas que marcan el despliegue textual, un clásico de la antropología cultural y social del periodo de entre guerras como es el *Naven* de Gregory Bateson, manifiesta una orientación particularmente marcada por el punto de vista del *género*. La relación enunciativa del “locutor” con sus “alocutadas” o “alocutoras” femeninas remite a una actitud de participación subjetiva que contrasta fuertemente, y de modo paradójico, con la actitud de distanciamiento objetivante adoptada ante los hombres. De hecho, este fuerte contraste de orden enunciativo se refleja en la distinción precisa que opone, en los iatmul, el *ethos* masculino al *ethos* femenino; esta distinción se capta en los términos de una oposición estructural *avant la lettre*, que se antepone a las parejas “naturaleza/cultura” o “pasivo/activo”.²⁴ La interacción entre, por una parte, las relaciones del antropólogo-autor y sus informadores o informadoras, tal y como orientan el texto, y, por otra parte, la actitud ética de orgullosa ferocidad o al contrario de jovialidad espontánea y afable atribuida a los unos o a las otras, es sorprendente.

Un ejemplo de la voz autorial: Dios de agua

A este respecto, la distinción realizada por Émile Benveniste entre “historia” (nosotros diríamos más bien “narración”) y “discurso” puede entenderse en el conjunto de formas de la predicación y de la aserción que componen la monografía antropológica. Dejando intencionalmente de lado la compleja cuestión de las modalidades enunciativas de la aserción, podemos atenernos, para una breve demostración práctica, a la puesta en marcha y a las intervenciones en la conducta de los discursos (y de la narración) del “aparato formal

²³ Para reflexiones sobre la implicación más o menos importante y explícita del autor en la monografía antropológica, referiremos al lector a los clásicos estudios de J. Clifford, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge/Londres, Universidad de Harvard, 1988, pp. 21-54, y de C. Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford, Universidad de Stanford, 1988, pp. 1-48 y 129-149.

²⁴ Esto como una alusión rápida a los resultados del intento de análisis enunciativo que he presentado en “La construction discursive du genre en anthropologie: le *Naven* de Gregory Bateson”, en F. Affergan, ed., *Construire le savoir anthropologique*, pp. 49-65. Las apuestas de la perspectiva enunciativa en el análisis del discurso en cuanto al estudio de la afirmación textual e institucional de la autoridad del “autor” las expone D. Maingueneau, *Nouvelles tendances en analyse du discours*. París, Hachette, 1987, pp. 19-51.

de la enunciación”: intervenciones de orden general pronominal, adverbial o verbal-temporal que ayudan a referir los enunciados marcados por las formas del *él*, la distancia espacial del *ahí* y los tiempos y aspectos del aoristo (pasado o indeterminado) con relación a las marcas enunciativas del *yo/tú*, del *aquí* y del *ahora*.²⁵ A manera de ilustración, tan sólo las cuatro páginas del proemio introductorio de este otro clásico de la literatura antropológica que es el *Dios de agua* de Marcel Griaule ofrecen un amplio abanico de estrategias enunciativas fundadas en el paso entre el nivel de la narración y el nivel del discurso, demostrando, por otro lado, la permeabilidad de esta distinción.²⁶

Dios de agua tiene el mismo comienzo de una novela realista del siglo XIX. El cuadro espacial de la acción narrativa subsiguiente está puesto desde el principio, en procesos referenciales que sitúan esta acción desde el comienzo entre la ficción textual y la realidad geográfica: un pueblo que el amanecer permite situar en un paisaje de formaciones minerales completamente exóticas, pero que algunos topónimos inducen a ubicar en una geografía local.²⁷ Sin embargo, contrariamente a la tradición novelística, este incipit descriptivo sitúa inmediatamente la referencia extra discursiva en una tensión entre dos espacios geográficamente contrastados: por su denominación singular, *Ogol-du-Bas* (¡en contraste con *Ogol-du-Haut*!) remite tanto a un poblado africano que está bajo un valle, ¡como a cualquier poblado francés, situado no lejos del Laboratorio de Mamalogía del museo al cual el locutor-narrador confiaría gustosamente los pedazos de excremento de caballo que indican la presencia de animales y de humanos! Hay que referirse al “Prefacio” para ver, en el aparato erudito que tradicionalmente se reserva para este prelude académico, que

²⁵ Para la distinción entre “discurso” e “historia”, véase É. Benveniste, *op. cit.*, pp. 237-250, y para los componentes del “aparato formal de la enunciación” con sus “instancias de discurso” correspondientes y su déixis referencial propia, *cf. ibid.*, pp. 251-266, y *Problèmes de linguistique générale* II. París, Gallimard, 1974, pp. 79-88, junto con los señalamientos y referencias complementarias que he dado en *Le récit en Grèce ancienne. Énonciations et représentations de poètes*. 2a. ed. París, Belin, 2000, pp. 17-48.

²⁶ M. Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*. París, Chêne, 1948, pp. 13-17. Si J. Clifford (*op. cit.*, pp. 55-91), ha señalado la constitución de los dogón en “sujeto absoluto” por parte de un etnólogo que, de observador e investigador, se transforma por medio de la iniciación en intérprete y embajador de la cultura dogón; I. Maffi (“I giochi della scrittura con lo spazio e con il tempo. Due esempi etnografici”, en U. Fabietti, ed., *Etnografia e culture...*, pp. 103-124) ha sido sensible a la construcción que del tiempo y del espacio ideales del Otro se lleva a cabo por medio de la escritura monográfica.

²⁷ Las operaciones iniciales de referencia doble —cognitiva y ficcional— que determinan el marco espacio-temporal de la novela realista son los objetos del reciente estudio de J.-D. Gollut y J. Zufferey, *Construire un monde. Les phrases initiales de La comédie humaine*. Lausanne/París, Delachaux et Niestlé, 2000.

Ogol-du-Haut es un pueblo dogón de África occidental, más precisamente del Sudán francés; constatamos así que la denominación mixta del pueblo africano remite de hecho, a la vez por medio del afrancesamiento y de la mención del museo, a una búsqueda parisina de la “ontología dogón”.

En cuanto a la temporalidad, *Dios de agua* adopta de entrada los rasgos característicos de la narración. Liberada de toda contingencia histórica, esta temporalidad narrativa está animada por los tiempos verbales que le son propios: formas del imperfecto para la descripción del espacio de la acción narrativa, formas del *passé simple*²⁸ una vez que la acción se emprende por la aparición súbita de un personaje nuevo en el cuadro espacio-temporal, liberado de toda marca cronológica que no sea la dibujada por el alba de un nuevo día. Es igualmente en el “Prefacio” donde se encuentran los elementos temporales esperados, relativos a la cronología erudita: la investigación data de octubre de 1946. Lo mismo sucede en la primera página del preludio a *Dios de agua*, íncipit de orden descriptivo y narrativo.

Pero en esta construcción temporal tan clásica, provista de un espacio que es igualmente novelesco, aunque más ambiguo en cuanto a su cualificación narrativa, lo esencial de las relaciones del enunciado con la enunciación (¡enunciada!) es asumido por los pronombres personales y las diferentes identidades que les son poco a poco asignadas. En efecto, si desde el punto de vista temporal, y en parte espacial, *Dios de agua* aparece como una pura narración, “desconectada” de su instancia de enunciación, inversamente, el uso que en él se hace de los pronombres lleva a un doble anclaje de los actores de la trama —anclaje enuncivo, por una parte, anclaje enunciativo, por otra, con relación a la “historia” (o a la “narración”) y al “discurso”, para retomar los conceptos imaginados por Benveniste.

Pasado el íncipit descriptivo y narrativo, esta doble referencia a la historia contada y al discurso que la cuenta está marcada, en una primera escena, por la ambigüedad implicada en el empleo del pronombre generalizante *on*:²⁹ “Estábamos encerrados, en plena tormenta, en un mar de arenisca, con sus grandes espacios de valles de arena y sus aplanadas olas de piedras que refle-

²⁸ El *passé simple* es una de las formas del tiempo pasado gramatical en la lengua francesa, que se utiliza principalmente en la narración escrita y que expresa las acciones más relevantes ya acabadas, en el orden en que se sucedieron, dando una sensación de alejamiento temporal respecto de los interlocutores de la narración. La gramática castellana no tiene ese tiempo verbal. (N. de la T.)

²⁹ *On*, pronombre que designa al sujeto de la oración (singular o plural) de manera indefinida, ya sea porque no se conoce al sujeto o porque éste es general —alguien, nosotros, la gente, “se (dice, sabe, cree, piensa, etcétera)”, “uno (dice, sabe, cree, piensa, etcétera)” — y se utiliza sólo para designar seres humanos. En castellano puede traducirse por *se* o por *nosotros*, según el caso. (N. de la T.)

jaban la luz". Situándolos en el nivel de la narración, este *on* (nosotros) permite ubicar en el cuadro espacio-temporal, descrito a manera de íncipit de tipo novelesco, a los protagonistas de la acción subsiguiente: por un lado, "cuatro europeos", más adelante los "cuatro extranjeros", "blancos" todavía tendidos bajo sus mosquiteros; por otro lado, un "bañado de sol", identificado por su apellido y su pueblo de origen, un servidor que en su aparición luminosa trae consigo la acción, prontamente relevado por un colega, que es como él, un "fogón". Delineados desde un principio, estos contrastes en la identidad de los protagonistas de la acción y esta asimetría narrativa atraviesan el desarrollo del preludio, oponiendo a los cuatro blancos y negros, retirados en los rincones de su casa, a las y los que, asegurando activamente la relación entre el exterior y el interior, se convertirán rápidamente en los "negros".

En una segunda escena en la que se organizan las filas de espera para las visitas médicas y sesiones de investigación, los blancos son prácticamente invisibles, mientras que diferentes representantes de la comunidad dogón contribuyen a poblar el patio de la residencia de los europeos, en un ritual ligado a la jornada regular de éstos últimos en Ogol-du-Haut. Y cuando la perspectiva espacial del narrador omnisciente permite al fin al lector penetrar en la galería de una casa apenas descrita, se descubren sucesivamente a un europeo y a tres europeas, ocupados en diferentes actividades de investigación sobre diversas prácticas rituales y culturales. De un lado, el simple registro que los protagonistas —cuya identidad se limita al sexo y a la blancura europea— llevan a cabo por medio de la escritura; del otro lado, los actos discursivos y miméticos, situados en boca de actores que profieren con vivacidad fórmulas rituales o que desarrollan, por el contrario, las estrategias para eludir una memoria parcelada. ¡Pero las primeras fórmulas citadas en el discurso directo son pronunciadas por un traductor indígena!

A estas dos primeras escenas, marcadas por la asimetría constitutiva de las jornadas recurrentes de los blancos en Ogol-du-Haut, sucede la única acción que enfocará el conjunto de los discursos monográfico y novelesco en el narrador y locutor: el Blanco (opuesto a los "negros"). Si en esta última hoja del preludio la narración es nuevamente asumida por un narrador omnisciente capaz de seguir todos los movimientos del informante dogón entre las dos partes de Ogol, con la neutralidad enunciativa de las terceras personas, su anclaje enunciativo es, sin embargo, asegurado por la introducción de breves intercambios de diálogo. Pero, en esta escenificación que se da por medio del diálogo de un locutor-narrador, que se identifica él mismo, en tercera persona, como el Blanco, éste no se atribuye sino sólo una vez la forma *yo*; y esto, además, en una operación de retractación. Igualmente, en sus intervenciones directas, el Blanco no hace sino formular algunas preguntas, dar órdenes, verificar la exactitud de las informaciones dadas y, finalmente, en tanto que

narrador, citar en conclusión el lema, sin duda secreto, del jefe religioso de los Ogol, en lengua vernácula y en traducción.

¡Es cuanto menos significativo que esta revelación final, pronunciada por el joven hijo del viejo sacerdote —acto de habla de un dogón y no de un europeo— sea indirectamente solicitada por un locutor-narrador que asume, como al principio de su narración, la forma pronominal *on* (antes incluso que el *il*,³⁰ la verdadera “no-persona” de la cual habla Benveniste)! Esta clausura enunciativa de estructura anular confirma el desvanecimiento de la instancia de enunciación, tanto en la conducción de la narración como en la puesta en escena narrativa; ciertamente ésta es tan elocuente como el comentario que acompaña la llegada inopinada del hijo de Hogon, el jefe religioso, y la supuesta motivación de su intervención junto al Blanco: no una consulta médica, sino la venta de un amuleto. Esta coincidencia aparentemente excepcional entre el interés del informante indígena y el del investigador europeo evoca la regla metódica formulada por el mismo Griaule, publicada una decena de años antes que *Dios de agua*: el trabajo etnográfico de campo ha de concebirse no sólo como una investigación judicial, sino más como una anamnesis y un diagnóstico médico.³¹

En razón de la misma retórica novelesca que funda la textura de *Dios de agua*, la autoridad discursiva de la monografía está asegurada por la identidad narrativa única, puesta en escena en el Blanco que conduce la investigación relatada en tercera persona, y no por las intervenciones enunciativas del *yo* del locutor-narrador. El Europeo orienta una acción, a menudo dramatizada, según el modo “mixto”, atribuido por Platón a una narración homérica que sitúa entre lo “diegético” y lo “mimético”.³² Las “entrevistas” anunciadas por el subtítulo de la monografía se transforman, pues, en una narración novelada cuya instancia de enunciación viene a ser el sujeto semiótico-narrativo de la acción: es en tanto que protagonista de la historia narrada que el autor conduce la investigación reconstruyendo el saber dogón.³³ Para dar lugar a esta

³⁰ Se trata del pronombre *il* (él), que en su uso impersonal se traduciría al español, al igual que *on*, por *se*. Cf. *supra*, n. 29. (N. de la T.)

³¹ Cf. *supra* n. 17.

³² Platón, *République* 392c-4c, junto con el comentario y las referencias hechas a este respecto en *Le récit en Grèce ancienne. Énonciations et représentations de poètes*, pp. 22-23.

³³ G. Calame-Griaule, la hija del etnólogo, no se equivoca al concluir su “Prólogo” a la tercera edición (de bolsillo) de *Dieu d'eau* (París, Fayard/Livre de Poche, 1975) evocando con estos términos el último homenaje que rindieron los dogón al etnólogo francés: “Al final de las ceremonias, en el momento emotivo en el que la azada del cultivador se rompe para mostrar el fin de sus trabajos con la tierra, los festejantes, mostrando con ese simple gesto su sentido espontáneo del símbolo, rompieron el útil que

transformación, las indicaciones sobre los aspectos institucionales de las condiciones de enunciación y de la reconstrucción discursiva del saber indígena ¡son relegadas al prefacio (y completadas en el texto del epílogo)!

Traducciones transculturales relativas

El papel de la discursivización es, pues, determinante en la repatriación y reconstrucción de un saber indígena y local dirigido a un público de universitarios occidentales. Según el testimonio mismo de Griaule,

[...] el autor [de *Dios de agua*] desea alcanzar dos objetivos: por una parte, poner ante la mirada de un público no especialista, y sin el aparato científico habitual, un trabajo que usualmente se reserva para los eruditos; por otra parte, rendir homenaje al primer negro de la Federación occidental que ha revelado al mundo Blanco (*sic*) una cosmogonía tan rica como la de Hesíodo, poeta de un mundo muerto, y una metafísica que ofrece la ventaja de proyectarse en mil ritos y gestos sobre una escena en la que se mueve una multitud de hombres vivos.³⁴

Los rasgos confesados que pretenden sustentar la voz autorial son: la referencia a los procedimientos retóricos y novelísticos de la *enárgeia*, la alusión a la erudición, la oposición (racial) entre lo indígena y lo propio, la búsqueda de garantía de seriedad a través de la referencia a la Antigüedad, la alusión a la racionalidad filosófica —pero mediante una metafísica que permanece práctica. En la discursivización y textualización, las construcciones conceptuales, obtenidas por medio de los informantes se han transformado, siguiendo la trama novelesca de la investigación, en una metafísica concreta, correspondiente tanto a la “mentalidad negra” reinterpretada, como a los intereses de un público europeo no especializado. ¡Verdadera operación de traducción transcultural!

Relaciones de referencia discursiva

Pero, a pesar del rol que juegan particularmente la nominación y la predicación en la formación e identificación de nociones y conceptos, la retórica del estudio antropológico muestra que la lengua no podría considerarse ni como

siempre habían visto en la mano de aquel que se había colocado al lado de los ancianos: un lápiz”.

³⁴ M. Griaule, *Dieu d'eau...*, p. 10: se trata de la declaración de motivos que cierra el prefacio de la monografía.

simple herramienta del pensamiento ni como el pensamiento mismo. Las consecuencias son perceptibles, no solamente en las complejas operaciones de transposición y traducción a las que necesariamente el antropólogo se enfrenta, sino también en los juegos de la asunción enunciativa que hacen que un texto no sea nunca “transparente”, que no sea nunca la copia perfectamente adecuada del pensamiento, y todavía menos la de la realidad mundana. A este respecto, tratar de resolver la aporía de la espesura semántica y enunciativa propia a toda discursivización intentando hacer del trabajo de la cultura un texto, no es, en definitiva —lo hemos visto—, sino un recurso propio del posmodernismo; un recurso análogo a aquel que consiste en defender el principio semiótico de la inmanencia estructural del texto presuponiendo un “mundo natural” de entrada semiotizado.³⁵ Volvemos así a la cuestión del triángulo semiótico y a las complejas relaciones entre un lenguaje realizado en forma de discursos, un pensamiento que se reduce a un punto de vista erudito y una “realidad” basada en una relación triangular idéntica; esta “realidad” se compone de un mundo a la vez natural y cultural, correspondiente a una ecología particular, y de un conjunto de prácticas sociales en estrecha interacción —ellos mismos pensados simbólicamente—, y por lo tanto dichas con los medios de una lengua propia. El desafío que la antropología cultural y social puede plantearse, en adelante, respecto de la traducción transcultural es tomar en cuenta, al mismo tiempo, los efectos de las operaciones discursivas y *lenguajeras* propias a la redacción de una monografía, los procedimientos del pensamiento propios a una disciplina académica, la manera en que una sola mirada (erudita) aprehende una “realidad” natural, social y cultural —previamente informada respecto de ésta por medios discursivos análogos.

Examinar a profundidad las múltiples facetas de este desafío, intentando esbozar algunos de los medios para responderle, significaría reelaborar una teoría comprensiva del conocimiento. Se trata simplemente aquí de esclarecer un aspecto que pertenece a la epistemología de la antropología en tanto que modo de traducción intercultural, retomando la perspectiva del paradigma semiótico que ha marcado el desarrollo de las *Geisteswissenschaften* en los

³⁵ Véase, a propósito del principio semiótico de inmanencia en el que L. Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*. París, Minuit, 1971 [ed. or.: København, Akademisk Forlag, 1966], pp. 136-138 y 158-160, funda la lingüística como ciencia (¡y que ha sido aplicado al funcionamiento mismo del lenguaje!), las prudentes propuestas de A.-J. Greimas y J. Courtès, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. París, Hachette, 1979, pp. 181-182 y 219-220, así como *Compléments, débats, propositions*. París, Hachette, 1986, pp. 119 y 185-189 (en particular sobre la pluma de E. Landowski), junto con las críticas elaboradas por J.-C. Coquet, “Réalité et principe d'immanence”, en *Langages* 103, 1991, pp. 23-35, y por F. Jacques, “Rendre au texte littéraire sa référence”, en *Sémiotiques* 2, 1992, pp. 93-124.

siglos XIX y XX, a través de las diferentes maneras de ver el triángulo de las relaciones entre la lengua, el pensamiento y las realidades prácticas y mundanas. La reflexión reciente sobre los modos de la investigación y del discurso antropológico ha tratado esencialmente sobre los procedimientos de la descripción en y por la discursivización misma; es decir, que más allá del problema de las formas que en la observación asumen las percepciones de una mirada orientada, tan participativa como pueda serlo; más allá de los azares de la comunicabilidad en las entrevistas, que actualmente pretenden ser dialógicas; más allá de las formas clasificatorias conferidas a los “datos” de campo elevados a documentos y estabilizados como “hechos” —generalmente por medio de la escritura— la cuestión que se plantea en adelante es la de la traducción, a nuestras propias categorías y por medio de nuestros idiomas europeos globalizados, de nociones y conceptos que, en el pensamiento y la lengua indígenas, fundan las prácticas culturales y simbólicas que captan la atención de la antropología social. Es decir, que la descripción etnológica se encarga de asegurar el paso de una particular “concepción del mundo” a otra *Weltanschauung*, en la medida en que termina necesariamente coincidiendo con un intento de traducción —con los medios de una lengua occidental de gran difusión— de las nociones y las representaciones simbólicas de los otros. La traducción transcultural se revela entonces como interpretación:³⁶ esto no tiene nada de original.

Ahora bien, en ese juego de transposición de “concepciones del mundo”, se trata de encontrar equivalencias entre los campos semánticos organizados de manera diferente (los *phrènes* de los antiguos griegos como órgano de la afectividad moderna), entre las denominaciones —los campos lexicales propios a cada lengua (*phrènes* como equivalente de *corazón* o de *alma*)—, y entre los saberes enciclopédicos y cognitivos diferenciados (los *phrènes* que corresponden al órgano que nosotros identificamos como diafragma en nuestra taxonomía de las partes del cuerpo humano) y utilizados en contextos prácticos divergentes geográfica, histórica y socialmente.³⁷ En colaboración con las operaciones de

³⁶ En relación con esto, el lector leerá las esclarecedoras páginas de S. Borutti, *Filosofia delle scienze umane...*, pp. 179-187, quien ve en la descripción etnográfica la “construcción interpretativa” de un mundo posible, entendido como *oggetto modellizzato*, en respuesta particularmente a D. Sperber, *Le savoir des anthropologues...*, pp. 29-47 (cf. *supra* “Del lado francófono”).

³⁷ Anteriormente planteada, por ejemplo, por B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. 3a. ed. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, pp. 13-30 y 56-81, la reflexión sobre las comparaciones y las traducciones entre los campos léxicos y los campos semánticos de dominios culturales diferentes es el objeto de una tradición que, independientemente de la hipótesis relativista “Sapir-Whorf” pero a partir de Von Humboldt, se remonta a J. Trier, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes*. Heidelberg, Winter, 1931: cf. J. Lyons, *Semantics I*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1977, pp. 250-261. En la

esquematzación cognitivas y discursivas que juegan un papel central en la reconstrucción y la traducción conceptual y textual del saber simbólico y práctico de los indígenas,³⁸ hay que contar con el proceso de interacción entre realidad, pensamiento y lengua relativo a la naturaleza semiempírica de la mayor parte de las categorías y los conceptos que alimentan nuestras formas de concebir el mundo, de entrar en interacción con él y, con este propósito, de comunicarnos con los otros. Estas categorías de “nivel de base” —para retomar la idea desarrollada, particularmente por George Lakoff, a partir de la semántica lingüística y de la psicología cognitiva— se sitúan en la media general de las taxonomías jerárquicas del tipo “animal-perro-caniche”. Estas categorías intermediarias dependerían de “esquemas de imagen” (*image schemata*) de tipo kantiano o de “esquemas encarnados” (*embodied schemata*) que contribuirían a la abstracción a partir de la diversidad de percepciones sensibles y de nuestra experiencia del mundo físico, al estar fundadas en la experiencia senso-motriz del hombre y en las estructuras preconceptuales, a decir verdad, en estado vaporoso. Sin que sea posible aquí preguntarse por la naturaleza estructural, neuronal o trascendental de su estatus, los esquemas de imagen serían en particular los vectores de la relación metafórica de las nociones empíricas extraídas del entorno —concebido en términos senso-motores— allí donde estas categorías figuradas no están inmediatamente disponibles.³⁹

Sea cual sea su estatus cognitivo, estas *basic level categories* —fundadas probablemente en los esquemas de construcción de la imagen caros a Kant— nos obligan a abandonar toda idea de *grand partage*. Operando en la construcción de toda cultura y en la realización de todo proceso de pensamiento,

antropología cultural y social, el asunto de la traducción de las categorías y los conceptos propios de una taxonomía singular se ha planteado sobre todo a propósito de la comprensión de la conceptualización y de la designación de los colores: véase la obra clásica de B. Berlin y P. Kay, *Basic Colour Terms. Their Universality and Evolution*. Berkeley/Los Ángeles, Universidad de California, 1969. Sobre el problema de la traducción antropológica, en particular de los conceptos metafóricos, véase U. Fabietti, *Antropología culturale...*, pp. 227-251.

³⁸ Algunas de estas operaciones descriptivas de esquematización y de traducción (en contexto) son ilustradas en el terreno de la antropología por M.-J. Borel, “La schématisation descriptive: Evans-Pritchard et la magie zandé”, en J.-M. Adam *et al.*, *op. cit.*, pp. 153-204, y por M. Kilani, “Que de *hau*! Le débat autour de l’ *Essai sur le don* et la construction de l’objet en anthropologie”, en *ibid.*, pp. 123-151.

³⁹ Después de la obra conjunta de G. Lakoff y M. Johnson, *Les métaphores dans la vie quotidienne*. París, Minuit, 1985 [ed. or.: Chicago/Londres, Universidad de Chicago, 1980], pp. 196-240, se leerá M. Johnson, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago/Londres, Universidad de Chicago, 1987, pp. 18-40 y 101-138, y G. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago/Londres, Universidad de Chicago, 1987, pp. 12-57 y 269-303.

tan abstracto como pueda serlo, estos esquemas encarnados, con las categorías que de ellos dependen, impiden toda distinción abrupta, por ejemplo, entre una “mentalidad primitiva” y una “mentalidad moderna”, o entre un “pensamiento salvaje” y un “pensamiento racional”.⁴⁰

Así, en la medida en la que, ciertamente, se fundan tanto en la percepción del mundo físico como en la percepción del entorno social, los esquemas de imagen y las categorías semiempíricas pueden seguramente contribuir a la traducibilidad de las culturas, en particular por medio de los procedimientos de la metonimia y de la metáfora. Por consiguiente, no debe sorprendernos ver a los antropólogos recurrir a menudo a los conceptos semiempíricos que, particularmente a causa de su aspecto práctico, han venido a ser las nociones operativas de la disciplina. Conceptos tales como el tabú, la magia, el maná, el tótem, el *potlacht* o el ancestro, como también la idolatría, la hechicería o el canibalismo, no son sino las figuras o las categorías prácticas de una cultura particular (en ocasiones una de las antepasadas de la nuestra). La extensión y en parte también la comprensión semánticas de estos conceptos propios de una cultura han sido extendidas a otras culturas de manera analógica, ya sea por medio de una denominación indígena (como tabú, proveniente del *tapu* polinesio y pasado al inglés como *taboo* en el relato del viaje a Hawai del capitán James Cook en 1777) o de un mestizaje (como canibalismo, derivado del término castellano *caniba* o *caníbales*, jntroducido por Cristóbal Colón en referencia a *cariba*, utilizado por los indígenas de las Bahamas y de Cuba para designar a sus vecinos antropófagos de las Antillas Menores!) Dependientes tanto del prototipo como del estereotipo, estas categorías semiempíricas son potentes instrumentos no sólo de la comparación entre las culturas, sino también de su repatriación y transformación en saberes académicos. En esta medida, son, en efecto, operadores decisivos de la traducción de las culturas, pero de una traducción en la que la relación transitiva es fundamentalmente asimétrica; la orientación de esta relación depende de la cultura en la que estas categorías instrumentales fueron creadas.⁴¹

⁴⁰ De ahí la doble conclusión de G. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things...*, pp. 370-371: “La razón no es abstracta y no está desencarnada, la materia de la instanciación de alguna racionalidad trascendental” y “las categorías conceptuales humanas tienen propiedades que son el resultado de procesos imaginativos (metáfora, metonimia, imagería mental) que no son espejos de la naturaleza”. Fiel a su idea de una “epidemiología” de las creencias y de las representaciones (cf. *supra* n. 15), D. Sperber, *La contagion des idées...*, pp. 165-207, llega a formular la hipótesis, calcada de la técnica computacional, de procesos cognitivos organizados en módulos conceptuales.

⁴¹ La traducción interpretativa de una cultura puede verse en tanto que “como si”, en tanto que ficción modeladora: cf. S. Borutti, *Teoria e interpretazione. Per un'epistemologia delle scienze umane*. Milán, Guerini e Associati, 1991, pp. 127-147, y U. Fabietti, “Réalité,

Particularmente estas categorías semifiguradas son las que, una vez estabilizadas y aceptadas como conceptos de la disciplina, conducen a la construcción de los modelos, es decir, de las formas —a su vez semiempíricas—, que permiten clasificar y traducir no sólo los discursos, sino también las prácticas de la comunidad indígena a los términos de sistemas institucionales, subsumiendo así los recorridos individuales y las experiencias personales: esto sucede con la secuencia de ceremonias que marcan la alianza matrimonial, con la estructura triádica y dinámica constitutiva de los ritos de iniciación tribal, con las diversas realizaciones posibles del sistema de parentesco biológico y simbólico, con la división de la comunidad tribal en mitades, con el esquema conceptual de organización que representa la oposición construida entre “naturaleza” y “cultura”, o con los modelos segmentarios —por ejemplo, de la apropiación de un territorio o de las relaciones con las comunidades vecinas—, aun cuando estén fundados en las representaciones de los indígenas mismos. En esta medida, la cultura exótica no es únicamente leída de manera interpretativa como un texto, ¡sino que es construida!

En colaboración con las categorías prácticas de la disciplina, estas formas figuradas son operadores que posibilitan el paso desde los datos sensibles y la diversidad concreta de las manifestaciones observables hacia la formulación de regularidades y representaciones más abstractas. Asegurando la traducción (asimétrica) entre las culturas, estas formas son también los instrumentos que fundan la comparación, al enfocarla en la instancia que la lleva a cabo. Al identificar las prácticas y las manifestaciones simbólicas de las comunidades más diversas, según estas categorías y formas semiempíricas, se corre el gran peligro de reificar estas últimas confiriéndoles una difusión universal. Aunque fundamentan la epistemología de la disciplina, dependen en gran medida, por el contrario, de la perspectiva (occidental y académica) del antropólogo, integrado en su comunidad universitaria. No basta, entonces, de cara a la diversidad de las culturas, disculparse por “comparar lo incomparable”.⁴² La refundamentación del comparativismo intercultural tiene que pasar por una crítica rigurosa de estas poderosas herramientas de la comparación y la repatriación

fictions et problèmes de comparasion. A propos de deux classiques de l'ethnographie: Robert Montagne et Edmund Leach”, en F. Affergan, ed., *Construire le savoir anthropologique...*, pp. 67-82.

⁴² Retomando el título del reciente y discutido informe de M. Detienne, *Comparer l'incomparable*. París, Seuil, 2000, pp. 9-59, y a despecho del valor ético que se reconoce a la actividad comparativa que debiera invitar a “poner en perspectiva los valores y las elecciones de la sociedad a la que se pertenece” (p. 59). Una útil exposición sobre la comparación entre las culturas la ofrece F. Remotti, “La comparazione inter-culturale. Problemi di identità antropologica”, en *Rassegna Italiana di Sociologia* 22, 1991, pp. 25-46.

unilateral de sus resultados. Proporcionando un punto de vista único (marcado en el espacio y en el tiempo) de las culturas en su diversidad histórica, geográfica y simbólica, las categorías y formas de la disciplina fundan la asimetría constitutiva de la relación, tan dialógica como se pretenda, del antropólogo con las comunidades diferentes; y esto a pesar de la actual integración más o menos avanzada de estas comunidades a la economía de mercado globalizada y a su ideología del individuo “liberal”, por medio de nuevas formas de esclavitud económicas y financieras asumidas por el imperialismo americano-europeo.⁴³

Verdades negociadas y provisionales

¿Y la lengua? Ya se ha indicado que, más allá de los procedimientos de abstracción, conformación y comparación que en la comunicación llevan a cabo la transitividad de estos conjuntos hacia los contenidos móviles de las manifestaciones y las prácticas simbólicas creadoras que llamamos culturas, la discursivización y la textualización, es decir, la aprehensión y la práctica *lenguajeras*, juegan un papel adicional determinante: que hay que contar no solamente con la creatividad propia al uso de todo sistema lingüístico con sus capacidades de construcción ficcional,⁴⁴ sino también con la polisemia de toda lengua y, por tanto, de todo habla, que abre toda discursivización a interpretaciones complementarias o divergentes. La relativa autonomía del funcionamiento sintáctico y semántico de toda lengua confiere a todo discurso un cierto “espesor”. Lejos de hacer del discurso el espejo del pensamiento o de una realidad cualquiera, estas capacidades creativas propias a toda discursivización *lenguajera* componen, por una parte, el espacio de una cierta indeterminación semántica, al ofrecer un gran abanico de posibilidades de elección

⁴³ El papel de los modelos en la construcción de un mundo posible en la antropología ha sido particularmente analizado por F. Affergan, *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*. París, Albin Michel, 1997, pp. 17-61; véase también S. Borutti, *Teoria e interpretazione...*, pp. 39-77. Para el impacto cultural de los procesos de la universalización, véase, desde una perspectiva muy optimista, las exposiciones de A. y M. Mattelart, *Histoire des théories de la communication*. París, La Découverte, 1997, pp. 64-74 y 91-105, y J.-P. Warnier, *La mondialisation de la culture*. París, La Découverte, 1999, pp. 78-107.

⁴⁴ Estas posibilidades de creación ficcional que tienen la lengua y la escritura en el terreno particular de la traducción en la antropología cultural y social fueron también reconocidas por S. Borutti, *Filosofia delle scienze umane...*, pp. 191-195, y por U. Fabietti, *Antropologia culturale...*, pp. 128-132 y 257-260.

interpretativa; por otra parte, permiten hacerse cargo enunciativamente de enunciados que nunca son perfectamente transparentes.⁴⁵

A la reinterpretación y a la formalización de la acción de los hombres que representa, por ejemplo, la escenificación narrativa con su singular construcción de la trama, se añaden las estrategias enunciativas de un experto en el discurso que pretende comunicar un saber convenciendo a sus lectoras y lectores mediante diversas estrategias retóricas. Sean cuales sean las modalidades, y tan polifónica como sea su voz, se entiende que ésta porta una palabra con autoridad, que se encuentra en constante tensión entre un *on* generalizante y una voluntad de polifonía. La representación de orden discursivo y, por ello, de naturaleza ficcional que el antropólogo, incluso el más “dialógico”, ofrece del mundo cultural de los otros se combina, pues, con la imagen enunciativa que él da a partir de su realidad psichistórica y de su posición institucional. Su lector es apremiado a reconstruir y reinterpretar este *ethos* de orden discursivo fundándose en sus propios preestructos culturales y sociales.⁴⁶

Es decir, que, para regresar a la perspectiva hermenéutica adoptada al principio de estas consideraciones sobre algunos de los presupuestos epistemológicos de la antropología social y cultural, sucede como si con el triángulo “semiótico”, capaz de dar cuenta de los efectos de sentido producidos por el uso enuncivo de la lengua, viniera a combinarse una relación de comunicación replanteada en términos enunciativos.

Pero, en esta nueva y última referencia al triángulo semiótico, hay que recordar que la esquematización a la que corresponde esta figuración fue concebida por sus creadores para dar cuenta de los procesos de interpretación que, por medio del pensamiento, pondrían a toda lengua en relación con el mundo circundante.

⁴⁵ A este respecto, se verán, por ejemplo, las reflexiones que suscita particularmente la obra de C. Geertz (*The Interpretation of Cultures...*), en Paul Ricœur (*Temps et récit*). París, Seuil, 1983, t. I, pp. 87-109, en su descripción de los procesos miméticos de la comprensión de la acción humana y de su confrontación en la construcción de la trama narrativa, así como en A. Mary, “De l’épaisseur de la description à la profondeur de l’interprétation”, en *Enquête* 6, pp. 57-72; véase también É. Benveniste, *op. cit.*, pp. 63-74.

⁴⁶ El esquema de la comunicación que sostiene la transmisión de un saber que es transformado en mundo posible debe ser revisado completamente según las propuestas de J.-B. Grize, *Logique naturelle et communications*. París, PUF, 1996, pp. 57-71, y por J.-M. Adam, *Linguistique textuelle. Des genres de discours aux textes*. París, Nathan, 1999, pp. 108-118. La voluntad polifónica de los discursos recientes de las ciencias humanas ha sido estudiada por M. Amorim, *Dialogisme et altérité dans les sciences humaines*. París, L’Harmattan, 1996, pp. 73-139.

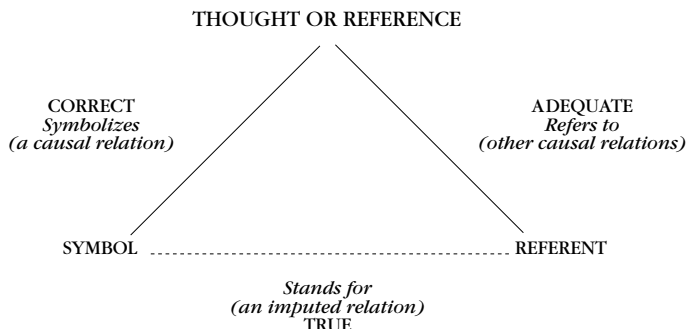


Fig. 1. El triángulo de la referencia lingüística según C. K. Ogden e I. A. Richards.

Es esencial aquí la relación entre “símbolo” y “referente”, “atribuida” por medio de relaciones (causales) de simbolización y referencia y, por tanto, por la vía indirecta del pensamiento: “A true symbol = one which correctly records an adequate referent”. A manera de pura simulación esquematizante, se podría situar en el vértice del triángulo, es decir, en un punto a la vez nodal e intermedio representado por el pensamiento (“thought” o “referencia”), la toma de responsabilidad enunciativa de los enunciados que constituyen el discurso.⁴⁷ Situado en el punto de unión de lo intra y lo extra discursivo, el vértice del triángulo podría, pues, corresponder a eso que yo llamo “la instancia de enunciación”; sin espesor psicosocial ni filosófico, esta instancia se encuentra en la intersección entre el mundo del discurso (el “símbolo” con su referencia) y la realidad mundana (el “referente”). Asegurando en tanto que *yo* la relación entre lo extra y lo intra discursivo, entre las determinaciones del mundo aprehendido por los sentidos en colaboración con el intelecto y las capacidades de fabricación ficcional propias a toda lengua, esta instancia está comprometida en una relación constitutiva de enunciación y, por tanto, de comunicación con un *tú/ustedes*. ¡Esta relación se opera y se realiza, particularmente en el modo de la traducción, en una relación de referencia que pone los enunciados en relación con elementos existentes fuera de la lengua en cuestión! Esta

⁴⁷ A menudo simplificado, el triángulo de la referencia fue elaborado por C. K. Ogden e I. A. Richards, *op. cit.*, pp. 1-23 y 93-103. Ha padecido toda una serie de desarrollos (y, a veces, de simplificaciones); véase, en particular, J. Ullmann, *Précis de sémanthique française*. 2a. ed. Berna, Francke, 1959, pp. 19-24, y K. Baldinger, *Semantic Theory. Towards a Modern Semantics*. Oxford, Blackwell, 1980 [ed. or.: Madrid, Alcalá, 1977], pp. 3-138; cf. H. Portine, “Thought or Reference. A propos d'un prétendu triangle sémiotique”, en *Sémiotiques* 15, 1998, pp. 19-32.

existencia sería garantía “de esta conformación intersubjetiva estable con apariencia de objetividad que caracteriza nuestra aprehensión del mundo” (ella misma alimentada tanto por nuestra experiencia sensible como por nuestra experiencia sociocultural en su dimensión histórica).⁴⁸ Integrando la dimensión enunciativa de toda manifestación *lenguajera*, el esquema triangular podría, en adelante, asumir la forma siguiente:

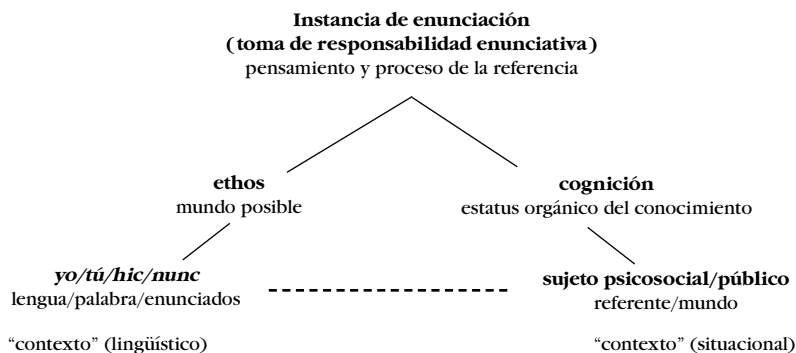


Fig. 2. *El triángulo de la referencia lingüística en su dimensión enunciativa.*

Es en este cuadro enunciativo y discursivo donde conviene entonces intentar comprender la traducción inter y transcultural que lleva a cabo la antropología social y cultural. Las modalidades enunciativas de los discursos producidos en este cuadro representan una dimensión tanto más impositiva cuanto que el etnólogo-antropólogo está siempre muy implicado en la comunidad de la que intenta repatriar el saber reconstruyéndolo. Este componente enunciativo intensifica los efectos de los sentidos a menudo ficcionales del “como sí” propio de la comprensión y del discurso de los antropólogos; intensifica los efectos de *poïesis*, de creación mimética en el sentido aristotélico del término. Es, pues, constitutivo de la regla de aproximación que determina los conceptos de la antropología y las relaciones que ellos comportan en la construcción (discursiva) de un mundo posible coherente. En este sentido, hay que considerar la interpretación “como una verdadera construcción que

⁴⁸ Según la propuesta del lingüista G. Kleiber (“Sens, référence et existence: que faire de l’extra-linguistique?”, en *Langages* 127, 1997, p. 17), que intenta resolver de este modo el problema de nuestro sentimiento común de la existencia extra discursiva del mundo.

objetiva los datos, una conformación que los hace visibles”.⁴⁹ Origen del punto de vista discursivo de la relación fundamentalmente asimétrica entre el saber erudito producido por el antropólogo y el saber práctico desplegado y escenificado por los representantes de la comunidad exótica, la voz enunciativa que atraviesa y organiza con su retórica el estudio de la antropología es también el garante de la veracidad del mundo (posible) reconstruido y convertido en texto.

El mundo textual de la monografía, sostenido por las estrategias enunciativas de autoridad del antropólogo, se ofrece así a la comunidad de creencia a la que está definitivamente destinado. Pero, sea cual sea la fuerza de la retórica enunciativa que lo atraviesa, sea cual sea la coherencia que le asegura el recurso a las categorías y a los esquemas semiempíricos y operativos de la disciplina, este mundo no podría ser aceptado por sus destinatarios si el discurso que lo ha fabricado no mantuviera, a través de los medios semánticos de la lengua, una relación estrecha con la realidad ecológica, social y cultural de la comunidad de la que da cuenta, en uno u otro de sus aspectos fundamentales. Ciertamente, las culturas difieren unas de otras, más allá de las jerarquías que pueden incluirlas unas dentro de otras, más allá de las interacciones que las recomponen sin cesar en las diferentes modalidades de la “aculturación” y la dominación, y más allá de los movimientos históricos que por su mediación modifican constantemente los procesos de identificación colectiva. Independientemente de todo juicio de valor que pudiera conducir a las formas más complacientes de relativismo, estas diferencias geográficas e históricas son la fuente misma del trabajo interpretativo de la antropología social y cultural que se despliega en el marco de eso que Michel Foucault ya concebía como la “función enunciativa”.⁵⁰ Pero, en la medida en la que las culturas, en los procesos simbólicos que las constituyen, no solamente llegan a “comunicarse las

⁴⁹ S. Borutti, “Interprétation et construction”, en F. Affergan, ed., *Construire le savoir anthropologique*, p. 47. Sobre el rol que juega la aproximación en la reconstrucción antropológica, véase S. Borutti, *Filosofia delle scienze umane...*, pp. 191-194, en convergencia con U. Fabietti, *Antropologia culturale...*, pp. 256-258; para el discurso científico, véase A. Avramesco, *Philosophie populaire. Contre les cratophiles (les lèche-cul du pouvoir)*, Ornans, V & L, 2000, pp. 30-41. El “como si” de la doble *poïesis* que representa la discursivización lo estudia S. Borutti, “Fiction et construction de l’objet en anthropologie”, en F. Affergan et al., *Figures de l’humain. Les représentations anthropologiques*, de próxima aparición; véase también *supra* n. 41.

⁵⁰ Sin que comparta forzosamente las conclusiones que implica el relativismo cultural en términos demasiado simétricos, las reflexiones de D. Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*. París, La Découverte, pp. 18-29 y 113-116, resumen bien lo que está en juego en el debate sobre este tema. Para un ejemplo de negociación de un consenso cultural en la Antigüedad, véase M. Bettini, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letteratura classiche*. Turín, Einaudi, 2000, pp. 241-292. La

unas con las otras” y a recomponerse entre ellas, sino que también son susceptibles de ser traducidas a través de los diferentes discursos de los antropólogos europeos y americanos: el relativismo, ligado tanto a las diferencias entre las culturas, como a los efectos ficcionales de los discursos móviles que ellas suscitan, debe ser moderado. Conviene, en efecto, tener en cuenta el carácter ineludible de la realidad somática y práctica de las relaciones humanas; estas relaciones prácticas transforman sin cesar la realidad “natural” circundante y, en consecuencia, la representación “mental” que de ella se hace con los discursos que se tienen, imponiendo coacciones semánticas precisas a estas representaciones.

Ciertamente, es en esta interacción constante entre las comunidades humanas y su medio ambiente, así como en sus capacidades de comunicación y de adaptación recíprocas que hay que encontrar la base de estos “núcleos de sentido” prácticos que, entre el concepto y la toma de responsabilidad discursiva y enunciativa, parecen asegurar la traducibilidad de las culturas. En lo que concierne particularmente a las ciencias humanas desarrolladas en las universidades occidentales, esta traducción está asegurada por los discursos de los antropólogos, en la distancia y en las conformaciones que instituye la escritura académica. Pero estos procesos de interacción entre diferentes representaciones comunitarias deben ser vistos en su historicidad social.⁵¹ No olvidemos tampoco que, desde el punto de vista antropológico, ¡el hecho mismo de interesarse por una manifestación cultural de cierta importancia, intentando traducirla, es de entrada una modificación del perfil!⁵²

Es decir, que sólo puede asegurarse que la veracidad del mundo discursivizado en tanto que conjunto de manifestaciones culturales dure, a lo largo de los cambios de paradigma a los que está sometida nuestra propia cultura universitaria, mediante dos condiciones: la adecuación y la coherencia de la interacción del antropólogo—instituido como instancia de enunciación—tanto con la comunidad “observada” (ella misma en constante transformación) como

función enunciativa es definida por M. Foucault, *L'archéologie du savoir*. París, Gallimard, 1969, pp. 116-138.

⁵¹ La antropología “interpretativa” posmoderna está presta a admitir que las representaciones son “hechos sociales” que dependen de “interpretive communities”: cf. P. Rabinow, “Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology”, en J. Clifford y G. E. Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley/Los Ángeles/Londres, Universidad de California, 1986, pp. 234-261, que es retomado en P. Rabinow, *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton, Universidad de Princeton, 1996, pp. 28-58.

⁵² Cf. T. Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore/Londres, Universidad Johns Hopkins, 1993, pp. 55-57 y 79.

con sus lectores eruditos. En calidad de *yo* discursivo polifónico, la instancia de enunciación asegura definitivamente la veracidad y la fiabilidad de las distintas intersecciones alrededor de los “núcleos de sentido” que aseguran la traducibilidad de las manifestaciones simbólicas que componen las culturas. La “verdad” antropológica sólo puede corresponder a un régimen de verdad negociada y enunciada por un experto o una experta de la *poïesis* y de la traducción entre dos comunidades con horizontes de expectativa, por lo menos, divergentes, pero dotadas temporalmente de una referencia en principio común, provisionalmente estabilizada en una textualización y en una escritura de tipo práctico.⁵³ Es también en este marco donde puede inscribirse la “tercera vía” propuesta recientemente por las ciencias sociales, cuyos procedimientos deberían, en adelante, definir un espacio y una dialéctica de la comprobación capaces de instituir “esquemas de inteligibilidad”.⁵⁴

La historicidad de las culturas tanto exóticas como académicas exige, en el sentido de la plausibilidad, la readaptación constante de estas interpretaciones y traducciones.⁵⁵ Este doble movimiento promete a la antropología social y cultural, tan crítica como haya podido llegar a ser respecto de sus técnicas y procedimientos de apropiación, una conformación y discursivización “poiética”, un bello porvenir. Rebasando los caminos idealizantes propuestos por la hermenéutica inspirada en Schleiermacher, ¡este porvenir se situará seguramente en la encrucijada del nominalismo, del conceptualismo y del realismo!

⁵³ En el campo de la historia, P. Ricoeur, “La marque du passé”, en *Revue de Métaphysique et de Morale* 1, 1998, pp. 7-31, transforma la verdad histórica en veracidad, añadiéndole la fiabilidad: “La verdad en la historia queda así en suspenso, plausible, probable, discutible, en breve, siempre pendiente de una reescritura”.

⁵⁴ Véase, por ejemplo, las recientes propuestas que a este respecto ha hecho J.-M. Berthelot, “Les sciences du social”, en J.-M. Berthelot, ed., *Epistémologie des sciences sociales*. París, PUF, 2001, pp. 203-265.

⁵⁵ Recientemente también J. Revel, “Pratiques du contemporain et régimes d'historicité”, en *Le genre humain. Actualités du contemporain* 35. París, Seuil, 2000, pp. 13-20, ha mostrado el impacto epistemológico de la toma de conciencia que han tenido las ciencias humanas respecto de su historicidad. Aprovecho esta última nota para agradecer a Silvana Borutti y a Mondher Kilani las observaciones y sugerencias críticas con las que beneficiaron este estudio.

El tabú de la sobrepoblación y la ética ambiental

Lizbeth Sagols

Introducción: algunos datos y planteamiento ético

La sobrepoblación actual resulta excesiva, a pesar de dos hechos que parecen contradecirla. Por un lado, es cierto que algunos países como Italia, Alemania y España registran una implosión demográfica.¹ Por el otro, el Census Bureau indica que el crecimiento poblacional ha sufrido un decremento del 2.1% en 1970 al 1.2% en 2003.² Ambos datos dan lugar, en ocasiones, a pensar que la sobrepoblación no es un tema urgente. Sin embargo, es necesario advertir que el problema población es mundial y no regional, que unos países tengan implosión demográfica no elimina la gravedad del asunto. Asimismo, el hecho de que hubo un descenso en el crecimiento de la población no indica para nada que no seamos ya demasiados, aun cuando no nos reproduzcamos con tanta efusividad como en décadas pasadas. De todas formas el incremento poblacional anterior fue excesivo. Basta con advertir que mientras en 1850 éramos 1 000 millones de humanos, hoy somos más de 7 000 millones). En tan sólo 160 años nos hemos septuplicado. Otro dato que ayuda a comprender lo que esto significa es que si sumamos la cantidad total de humanos desde la aparición del *homo sapiens* en la Tierra hasta nuestros días, tenemos un número de personas igual a la que actualmente, en un mismo tiempo, conforma la población mundial. Si ello fuera poco, la ONU nos informa también que

¹ Vid. D. Callahan, "Ethics and Population", en *Hastings Center Report*, vol. 39, núm. 3, junio, 2009. El problema, por desgracia, no es de países aislados —como piensa Callahan—, sino del mundo en su conjunto. Por otra parte, en este artículo se sostiene que el problema es ecológico, es decir, que tiene que verse en relación con los recursos básicos del planeta y no sólo en relación con la libertad reproductiva y el éxito para evitar la mortandad infantil —como también piensa Callahan, cuya visión es exclusivamente bioético-médica e ignora la relación humano-naturaleza.

² *Informe Census Bureau*, 2003.

hoy en día, cada dos segundos nacen 27 niños en todo el mundo, y si sumamos los segundos en un año llegamos a una cifra semejante a la del total de nacimientos registrados por el Census Bureau de Estados Unidos:³ ¡100 millones de nuevos habitantes en tan sólo un año!

Pero el exceso de la población actual no proviene de la mera cantidad, ni de la densidad poblacional o la concentración de la población en determinados espacios. Lo decisivo es la relación entre la densidad y *el agotamiento de los recursos no renovables y de aquellos que aunque en principio son renovables, su uso excesivo los está llevando a la extinción en muchas zonas del planeta*: agua, aire puro, bosques, tierra fértil, la diversidad de especies animales y vegetales y el equilibrio (relativo) de los ecosistemas. Asimismo, el exceso de seres humanos y el estilo de vida consumista está alterando de forma abrupta ciertas condiciones indispensables para todas las formas de vida como: la estabilidad del clima y el aumento de la salinidad de los mares. Lo grave es que el crecimiento poblacional exagerado está destruyendo el capital natural con el que nosotros, y otras especies, contamos para vivir.

Nuestra relación con la vida está siendo destructiva, basta con pensar que ahora se está dando la mayor extinción de especies desde que desaparecieron los dinosaurios hace 65 millones de años. Estamos perdiendo especies a un ritmo de casi 30 000 por año —aunque nadie lo sabe con exactitud. La diferencia entre esta extinción y las anteriores es que en lugar de responder a un proceso planetario o galáctico, responde a los abusos antropocéntricos. Todos los humanos tenemos una gran responsabilidad ética en esto, no es válido permanecer indiferentes ni pensar que no podemos hacer nada. Hoy más que nunca, después de las múltiples críticas al antropocentrismo y la razón instrumental,⁴ sabemos —a pesar de los múltiples empeños por disfrazar el asunto de algunos políticos y teóricos— que somos los causantes del deterioro planetario.⁵ Si no fuéramos tantísimos y si no lleváramos el estilo de vida consumista que llevamos, no explotáramos de forma excesiva a la Tierra y ella estaría en mucho mejor estado.

Por otro lado, la sobrepoblación trae consigo una creciente degradación de la vida humana. Los signos son múltiples, pero resaltan al menos tres: 1) el

³ www.censubureau.com

⁴ Vid. Hans Jonas, *Principio de responsabilidad*. Madrid, Herder, 1995; Eduardo Nicol, *El porvenir de la filosofía*. México, FCE, 1977 y Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*. Madrid, Trotta, 2002.

⁵ Llama la atención, por ejemplo, la cantidad de publicaciones francesas para negar la participación humana en la crisis ecológica, algunos títulos son los siguientes: Philippe Cécile, *C'est trop tarde pour la terre? Idées Fauses, vrais réponses*, 2007; André Legendre, *L'homme est-il responsable du rechauffement climatique*, 2009; Christian Gerondeau, *CO₂: un mythe planétaire*. Prefacio de Valéry Giscard d'Estaing, 2009.

aumento del hambre y la sed en los países subdesarrollados a causa de la falta de comida nutritiva⁶ y agua potable (no la falta de simple comida y agua); 2) la imposición de la uniformidad vital: la dificultad creciente de desarrollar una auténtica individualidad con la dedicación a una forma de vida, una vocación,⁷ o bien conquistar una personalidad que vaya más allá de los parámetros que la sociedad impone⁸ e incluso alcanzar un nivel material de vida que permita el florecimiento,⁹ y 3) la reducción de nuestras libertades y derechos. Cada vez tenemos menos derecho a: tener un trabajo, viajar de forma libre, ser oportunamente atendido en una emergencia sanitaria, elegir el lugar de residencia, un medio ambiente sano, disponer de agua potable.¹⁰ Desde luego, la deshumanización también apela a nuestra responsabilidad ética frente a la sobrepoblación. Como lo ha precisado Derek Parfit, la cantidad de humanos afecta de forma muy seria la cualidad de nuestras vidas.¹¹ Algo debemos hacer en vez de permanecer como espectadores de la tormenta.

Los prejuicios detrás del tabú

Sin embargo, hay resistencia a tomar en serio los datos de la población mundial y los alarmantes conflictos que implica. La crítica a la sobrepoblación está plagada de prejuicios: se piensa que estamos yendo contra la existencia humana o que pretendemos —como Malthus— dejar que los pobres, cuya existencia estaría de sobra, mueran de hambre. Entonces, la solución parece residir tan sólo en una mejor distribución de la riqueza, como si la Tierra tuviera recursos infinitos y la población pudiera crecer de forma infinita. También se piensa que hay detrás de la crítica al crecimiento poblacional una mentalidad tiránica, de medidas draconianas, como la de los políticos chinos que castigan los

⁶ Según datos recientes de la ONU más de 1 020 millones de personas en el mundo sufre de desnutrición. *Vid.* www.fao.org.

⁷ E. Nicol, *op. cit.*

⁸ M. Horkheimer, *op. cit.*

⁹ Derek Parfit, "Overpopulation and Quality of Life", en Jesper Ryberg y Torbjorn Tannsjo, eds., *The Repugnant Conclusion. Essays on Population Ethics*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2004.

¹⁰ Sandy Irvine y Alec Ponton, "Explosión demográfica", en Andrew Dobson, coord., *Pensamiento verde. Una antología*. Madrid, Trotta, 1999.

¹¹ D. Parfit, "Overpopulation and Quality of Life", en *op. cit.* Un antecedente eminente de esta idea se encuentra en *La política* de Aristóteles, en la cual se afirma que para que las leyes se cumplan y para que los gobernantes sean elegidos con conciencia y llevemos una vida justa, la población tiene que ser limitada. El aumento en la cantidad trae desorden y provoca la elección injusta de los gobernantes. Libro VII, cap. 4, 1326a y 1326b.

nacimientos no previstos. Se piensa, así, que es mejor no limitar la libertad reproductiva. Y existe, en fin, la idea patriarcal de que el varón dejará de ser tal si no ejerce su dominio sobre la mujer teniendo el número de hijos que él quiera. Desde este punto de vista, la liberación de la mujer y la conquista de su igualdad efectiva con el varón contradice el “orden” del mundo.

Como consecuencia de estos prejuicios, la crítica a la sobrepoblación se ha convertido en un tema tabú incluso entre especialistas ambientales. Llama la atención que políticos y escritores —como Al Gore, en su famoso video “Una verdad incómoda”— se contentan con consignar las cifras poblacionales y no se atreven a ofrecer una solución. Sólo proponen disminuir las emisiones de CO₂ sin asumir que si fuéramos menos no contaminaríamos tanto, con CO₂ o con cualquier otro combustible sustituto. Y es alarmante que en la reunión de Copenhague, a pesar de que el Fondo de Población de la ONU había elaborado un informe demostrando que todo ser humano implica una fuerte huella de carbono que afecta al calentamiento global y que, por ende, es urgente reducir la sobrepoblación, no se haya hablado para nada de este tema en dicha reunión.¹² ¿Por qué?

La persistencia de los prejuicios contra la sobrepoblación no es casual ni mucho menos neutra, responde —como lo han advertido diversos teóricos— a los intereses de las Iglesias patriarcales (en particular la católica y la musulmana) así como de los grandes monopolios económicos. Ambas instancias se sostienen por las enormes cantidades de gente. Para los monopolios es esencial que existan masas consumidoras de la sobreproducción industrial y mercantil. Para las Iglesias, es indispensable la miseria, el sufrimiento de los fieles y, en tanto son patriarcales, se apoyan en el sometimiento de la mujer a través de múltiples embarazos y la condena del aborto.¹³ De hecho, el papa Wojtila pactó en 1994, en la reunión de El Cairo, con ciertos grupos para silenciar el tema poblacional y desde entonces este tema ha desaparecido de la agenda oficial de la ONU y del discurso de políticos y analistas sociales. Ahora tiene que hablarse de salud y libertad reproductiva.¹⁴ Y una razón muy similar impidió que se hablara de sobrepoblación en Copenhague: en las reuniones previas, la agencia de ayuda económica a la ONU (de corte católico) la CAFOD

¹² www.timesonline.com, noviembre 19 de 2009.

¹³ Paul R. Ehrlich, *The Population Bomb*. Nueva York, Ballantine Books, 1968; Jorge Silva, “El largo peregrinar hacia la humanización”, en *Revista de la Universidad La Salle*. México, 2010. En prensa,

¹⁴ Vid. Giovanni Sartori y Gianni Mazzoleni, *La Tierra explota. Superpoblación y desarrollo*. Madrid, Taurus, 2003. Frente a la denuncia valiente de estos autores, llama en extremo la atención que Callahan exalte, en el artículo citado, el cambio de discurso de la ONU como un adelanto. ¿Podemos considerarlo así?

dijo a la ONU que retiraría su ayuda si ésta continuaba con la promoción del control de la natalidad en los países pobres.¹⁵

La ética ambiental frente a la sobrepoblación

Lo peor es que en los autores clásicos de la ética ambiental también predomina el silencio acerca de la sobrepoblación. Si alguna perspectiva está autorizada para promover la reducción poblacional es aquella que defiende la conservación del ambiente y ha criticado duramente el antropocentrismo. Pero son pocos los filósofos ambientalistas que se ocupan del tema y quienes lo hacen, lejos de criticar los prejuicios nombrados, los confirman o simplemente los asimilan de forma acrítica, sin llegar a ofrecer una salida convincente. Holmes Rolston III, desde el ecocentrismo holista, niega al final la diferencia del ser humano frente a otras especies, da primacía al conjunto de la naturaleza y ofrece una solución malthusiana. Por el contrario, Robin Attfield hace valer la humanidad sobre la naturaleza desde una defensa de la neutralidad del crecimiento poblacional que raya, a pesar de que él mismo es un biocentrista, en un antropocentrismo subyacente. Bryan Norton, por su parte, busca un equilibrio entre el ser humano y la naturaleza, pero en el terreno de un esquema racional y no en el de los hechos. Aunque considera importante limitar la sobrepoblación, la ve como un problema a futuro y evade decir cómo limitarla. Sobre todo, ninguno de estos filósofos asume la urgencia de actuar con responsabilidad ante la sobrepoblación, es decir, no la ven en verdad como un conflicto ético. Es preciso, pues, develar los presupuestos de esta manera de proceder para ir más allá en la perspectiva ética que permita hacer frente a la sobrepoblación. ¿Qué ocurre al interior de esta disciplina que no ha asumido aún la dimensión ética del conflicto poblacional? ¿Qué podemos plantear en cambio?

Rolston III en su artículo "Feeding People versus Saving Nature"¹⁶ afirma que el ser humano tiene un valor específico dentro de la evolución de la naturaleza, dado que es el ser más evolucionado desde el punto de vista genético, sin embargo, por encima de él está la naturaleza en su conjunto y ésta debe

¹⁵ www.timesonline.com, 19 de noviembre de 2009. Aparentemente, la razón por la cual se negó tal apoyo es porque en esos países la solución está en la educación de la mujer y la igualdad entre ésta y el varón, y entonces el control de la natalidad no podría darse hasta que esto se solucionara. Pero el Fondo de Población de la ONU jamás propuso en su informe un control autoritario de la población, por tanto, la actitud de la Iglesia no corresponde más que a su propio afán de controlar e imponer su agenda a la ONU, como lo hizo desde 1994 en El Cairo.

¹⁶ *Vid.* Andrew Light y Holmes Rolston III, eds., *Environmental Ethics: An anthology*. Malden, Blackwell, 1999, pp. 451-462.

mantener en equilibrio a las diversas especies aun a costa de sacrificar vidas humanas. Y es que Rolston concede al conjunto de la naturaleza (incluyendo, las especies animales y vegetales integradas a la cultura y las que permanecen en estado salvaje) no sólo un valor intrínseco *per se* sino el máximo valor posible, es decir, todo lo demás –incluyendo al ser humano que también tiene valor *per se*– queda subordinado al conjunto de la naturaleza. Bajo esta idea básica, Rolston considera que tener hijos es bueno en sí mismo, pero cuando en una familia nace el décimo, se convierte en una desgracia. Así, aunque la existencia humana tiene un valor propio, en tanto ha crecido de forma desmesurada, constituye un auténtico cáncer para el planeta, pues ocasiona que para sobrevivir, los humanos agoten al máximo los recursos naturales no renovables, vitales para subsistir, y provoquen la extinción de muchas otras especies. Por ejemplo, el exceso de población humana en Zimbabwe provoca que se mate a los rinocerontes para vivir del comercio de sus cuernos. Según Rolston, si en verdad queremos salvar al planeta y reconocemos el valor intrínseco de las otras especies, no nos queda sino dejar de alimentar a los nuevos niños de Zimbabwe para que vivan los rinocerontes. Después de todo, sostiene él, si observamos los valores que influyen en nuestra forma de vida, veremos que alimentar a la gente no es una prioridad; si lo fuera, dejaríamos de hacer conciertos y grandes celebraciones para destinar ese dinero a alimentar a los pobres. Rolston no tiene entonces reparos en plantear que desde ahora, conviene resolver los males de la sobrepoblación dejando morir de hambre a algunos humanos para que el planeta sobreviva.

De esta forma, Rolston le da la razón a quienes piensan que detrás de la crítica a la sobrepoblación hay siempre una visión malthusiana. Y resulta obvio que con ello no accedemos a una solución ética del crecimiento poblacional. Como lo han destacado ya diversos críticos de la ética ambiental, el ecocentrismo, lejos de favorecer una visión ética y humanista, la pone en cuestión.

Desde luego, tenemos que buscar la forma de que los rinocerontes y tantas otras especies no se extingan, pero no puede aceptarse sin más la muerte de otros humanos pues, justo porque poseemos razón nos anticipamos a la muerte, mientras que el animal no. Asimismo, el respeto a la vida del otro es capital para la ética, decretar que algunos deben morir, aun por conservar el ambiente, es salirse del universo ético.

Por otra parte, con frecuencia se ha señalado como un problema más del ecocentrismo su concesión de valor intrínseco a la naturaleza y su ceguera ante los intereses prácticos de la subjetividad en todo lo que se refiere a la valoración del mundo natural. ¿Pero falla en verdad Rolston por hablar del valor intrínseco de la naturaleza? A mi juicio, el biocentrismo no falla precisamente por esto. Es cierto que esta postura no toma en cuenta la participación de la subjetividad en la valoración, pero ello no se debe a que le conceda valor *per se*

a la naturaleza, sino a que hace de este tipo de valor un absoluto que devalúa al ser humano.

Es preciso reconocer que justo porque el valor vale siempre para el sujeto, tiene al menos dos dimensiones, ya que el sujeto las posee también. Éste tiene, en efecto, una dimensión práctica e incluso pragmática en la que entran tanto la mera utilidad (que es lo que rechaza Rolston) como la actividad y los intereses político-sociales. Pero además, la subjetividad tiene una dimensión contemplativa que le permite reconocer el valor intrínseco de algo, no como independiente de sí misma, dado que ella es quien contempla, pero sí alejada de los intereses político-sociales y los utilitarios. En esta dimensión, se reconoce que algo vale *per se*, por el solo hecho de existir, por ello valoramos la presencia de todo lo que existe y admiramos el mundo natural desde el punto de vista estético, espiritual o religioso. Esto resulta innegable en una relación sensible hacia la naturaleza, en la cual sabemos de forma más o menos consciente que hay algo no ético en destruir la vida.

Desde esta perspectiva, el escollo del ecocentrismo está en los dos asuntos siguientes: 1) considera que la valoración *per se* de la naturaleza es la única y no acepta que también están la dimensión práctica y utilitaria. Dicho en otros términos, la naturaleza y la diversidad de especies valen *per se*, pero hemos de reconocer que esto no significa que no las podemos utilizar, ni mucho menos que si queremos evitar su utilización excesiva tengamos que devaluar al ser humano, en cuanto a su propia condición y sus necesidades práctico-utilitarias, y debamos preferir la muerte de seres humanos a la de los rinocerontes; 2) el ecocentrismo olvida la perspectiva humana, parece no importarle la carga ética que llevaría la muerte de los niños de Zimbabwe y además, ignora por completo la liberación de la mujer mediante la limitación de la sobrepoblación; carece por completo de la perspectiva de esa “mitad del mundo” que constituimos las mujeres.

Desde una postura un poco distinta, Robin Attfield en su artículo: “Saving Nature, Feeding People, and Ethics”¹⁷ se opone de manera radical a la propuesta de Rolston. Attfield, en tanto se declara biocéntrico, también valora, al menos en principio, la naturaleza, la biosfera, pero no le concede un valor intrínseco en tanto conjunto. Según él, lo que vale de forma intrínseca son los seres individuales, los cuales tienen *potencialmente* la capacidad de florecer y ser autónomos. Pero siendo objetivos —nos dice Attfield— hemos de admitir que el ser humano es quien tiene un florecimiento y una autonomía mayores.

Este filósofo no se presenta como antropocéntrico, llama a su postura “objetivismo del valor” y consiste en reconocer lo que vale *per se*, es decir, todas las formas de vida, con lo cual confirma su biocentrismo, pero además

¹⁷ *Ibid.*, pp. 463-471.

Attfield, en relación con los valores, da prioridad a la vida civil en tanto elabora las normas que nos rigen y la única que puede regularse a sí misma. Además, según él, en tanto cualquier individuo es lo que vale de forma intrínseca y el humano florece y vale más, cualquier nacimiento humano es valioso en sí mismo, es una bendición, aun cuando se trate del décimo hijo de una familia. Attfield considera hiriente la idea rolstoniana de la sobrepoblación como un cáncer, ante todo porque en el cáncer el crecimiento no tiene valor intrínseco, mientras que el aumento poblacional conlleva el nacimiento de seres que tienen desde antes de nacer y en *potencia* un valor propio. Asimismo, dicha metáfora propicia, según él, un desprecio por la humanidad que nos llevaría a pensar que algunos están de sobra.¹⁸ Por ende, no conviene decir que somos demasiados, aun cuando se estén extinguiendo muchas especies, pues ni siquiera se ha comprobado —dice Attfield— que ello esté relacionado con el incremento poblacional humano.

Lo decisivo para él es regular nuestras sociedades con normas, sistemas de justicia y organizaciones económicas. Hemos de confiar en que gracias a la capacidad de florecimiento del ser humano, éste sabrá resolver los embates del crecimiento poblacional; desconfiar de él en este punto es ofenderlo. El hambre existe porque no hemos adoptado una distribución socialista de los alimentos como la que proponen Amartya Sen y David Schmidtz. En cuanto la adoptemos (y de seguro la humanidad lo hará —dice Attfield—) la población mundial dejará de ser una amenaza.

En definitiva, Attfield piensa que la sobrepoblación aún no es inconveniente. Hay que esperar a que ella se estabilice por sí misma antes de llegar a 11 mil millones; en ese momento, asuntos como el calentamiento global sí serían graves, ahora no lo son. Limitar en la época actual la población nos llevaría a contar con menos seres potencialmente valiosos, menos seres morales —dice de forma expresa Attfield— y nos llevaría también a detener el desarrollo sustentable de la sociedad. Sólo podremos limitar el crecimiento poblacional dentro de unos cincuenta años, cuando hayamos avanzado en bienestar y civilidad y ello implica llegar a los ocho mil millones.¹⁹ En este momento, podremos implementar políticas públicas democráticas, participativas y apoyadas en una educación de las mujeres sobre la fertilidad.

¹⁸ La idea de la humanidad como cáncer le parece incluso peligrosa a Attfield, pues podría llevarnos a suspender la ayuda a enfermos y desfavorecidos y dejarlos morir.

¹⁹ Para apoyar esta cifra, Attfield señala que estudios de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo nos dicen que se puede cultivar en un 150% más las tierras y podríamos alimentar a 11 000 millones, pero en su opinión esto sí deterioraría la ecología, aumentaría el calentamiento global, la salinización de la tierra cultivada y la desertificación (Robin Attfield, *Environmental Ethics: An Overview for the Twenty-first Century*. Cambridge/Malden, Policy Press, 2003, p. 126).

Al contrario de Rolston, Attfield —a pesar de ser biocentrista— enfatiza en el tema de la sobrepoblación la importancia del ser humano. Concede un lugar específico a los individuos naturales en tanto también pueden florecer, pero a fin de cuentas, el ser humano tiene mayor capacidad de florecimiento y tiene que aumentar su desarrollo económico-social sirviéndose de la naturaleza. Llama la atención que Attfield no hable, en sus reflexiones acerca de la sobrepoblación, del agotamiento de los recursos no renovables, ni mucho menos de aquellos elementos básicos y condiciones que resultan vitales para sobrevivir. En el conjunto de su filosofía encontramos que tales recursos se tienen que regular por la responsabilidad civil,²⁰ mas no porque el crecimiento poblacional los ponga en crisis. Quizá en cinco décadas esto sea así, por ahora, debemos seguir teniendo varios hijos.

A mi juicio, todo lo anterior nos habla de un antropocentrismo subyacente en el pensamiento de Attfield que afirma la superioridad humana y su mayor derecho a poblar la Tierra frente a otras especies. Como lo han señalado algunos comentaristas, su obra puede ser leída en clave antropocéntrica.²¹ Algunos consideran que esto es para bien, pero desde mi punto de vista y en relación con la sobrepoblación, ello no es favorable ni coherente con su biocentrismo.²²

Por otra parte, de manera similar a como Rolston absolutiza el todo de la naturaleza, porque advierte en ella un valor intrínseco, Attfield hace una extensión injustificada del valor *per se* de la persona humana a los estados previos a su nacimiento. Attfield, no se contenta con reconocer, como Kant, el valor intrínseco de la persona humana, en el sentido de que es digna, única e insustituible, por el contrario, hace extensivo tal valor a los nacimientos potenciales. Desde mi punto de vista, es indispensable reconocer que el valor *per se* de los seres humanos se da en tanto son personas nacidas, no antes. Los Derechos Humanos declaran que “toda persona nace libre y con dignidad igual”, pero no declaran nada semejante para antes del nacimiento. Por ende, no puede decirse —como lo hace Attfield— que, en su potencia de ser, el ser humano sea moral, ni que por este falso supuesto cualquier nacimiento sea una bendición. Los ya nacidos podemos decir —quizá— que nacer es una bendición, igual que comer bien y tomar un medicamento adecuado, pero es innegable que comer o ingerir medicamentos en exceso conlleva grandes males. De igual forma, el exceso de nacimientos está trayendo graves conflictos al ser humano

²⁰ Vid. A. Light y H. Rolston III, eds., *op. cit.*

²¹ H. F. Arribas, “El valor intrínseco de la naturaleza”, en *Isegoría*, núm. 34, enero-junio, 2006, pp. 261-275. En este artículo Arribas precisa, además, que la ética y la práctica ambiental de Attfield está ligada a comunidades de trabajo del Perú que son de tradición judaica, cristiana e islámica (*ibid.*, nota 12).

²² *Idem.*

y al planeta. Del hecho de que algo sea bueno no se desprende que su aumento sea mejor.²³ Asimismo, la condición moral del ser humano depende de su práctica real, no potencial. Afirmar lo contrario es concebirnos —junto con la tradición aristotélico-tomista y católica— como una sustancia cuyas propiedades se dan de manera inalterable, desde el principio y hasta el final.

Además, no queda claro por qué si Attfield es capaz de avizorar políticas democráticas y educativas —que dicho sea de paso son las únicas con las que podemos combatir la sobrepoblación— no podamos empezar ya a combatirla y hayamos de esperar a ser 8 mil millones. Esto sólo se explica si nos autocomplacemos en ser más o si, por alguna razón —como las creencias católicas— tememos detener los nacimientos y somos ciegos al papel que juega aquí la mujer. No hay en Attfield ninguna mención al sometimiento de las mujeres —respecto al varón— al aceptar tener muchos hijos y algunos de ellos no deseados. Pero si en verdad nos interesa la calidad de vida del varón y la mujer, y las oportunidades para que florezcan, hemos de limitar los nacimientos desde ahora y no dentro de cuarenta o cincuenta años. No es ético dejar de actuar en el presente en función del valor intrínseco de la humanidad, por el contrario, es ético advertir que ésta se está deteriorando por la cantidad excesiva. Se da en ella una relación inversa entre cantidad y cualidad.²⁴ En el fondo, el planteamiento de Attfield es un eco del prejuicio de que criticar el crecimiento poblacional es ir contra la humanidad y que bastaría con una distribución socialista de los recursos para arreglar nuestros males. Además, está implícito en los desarrollos de Robin Attfield el prejuicio de que las mujeres han de tener los hijos que el varón quiera y que, por ende, no resultaría conveniente liberarlas.

Una postura abiertamente antropocéntrica, pero acaso menos exaltadora de lo humano que la de Attfield, es la de Bryan Norton. En su artículo: “Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism”²⁵ nos advierte que le interesa tan sólo proponer un marco teórico de trabajo, acompañado de principios, congruente con una visión racional del mundo y que, al menos por el momento, no le preocupa la verdad de su esquema. Bajo este horizonte, habla de antropocentrismo “débil” para distinguirlo del que se da en el utilitarismo hedonista: del consumo y la explotación. Según Norton, hemos de partir de los intereses humanos, puesto que somos nosotros quienes regulamos la relación con la naturaleza y es un hecho que necesitamos progresar, pero debemos actuar siempre conforme al ideal de proteger a la naturaleza y no destruir a las otras especies. Dicho ideal es una guía de la acción, no implica en modo alguno que la naturaleza tenga valor intrínseco, pues si así fuera, ella valdría

²³ A. Dobson, “Introducción”, en *op. cit.*, p. 12.

²⁴ D. Parfit, “Overpopulation and Quality of Life”, en *op. cit.*

²⁵ *Vid.* A. Light y H. Rolston III, eds., *op. cit.*, pp. 163-174.

con independencia de nuestros intereses y lo cierto es que el mundo natural nos interesa como recurso, pero también como belleza y como inspiración de ideas religiosas y espirituales. Para él no sólo resulta imposible pensar la naturaleza sin relación con nosotros, sino además sin los intereses políticos y sociales. Los valores no sólo los construye el ser humano, sino que lo hace en la política, es decir, tomando en cuenta los intereses colectivos.

De acuerdo a lo anterior, Norton piensa la naturaleza como si fuera una “fundación heredada” de la que nos hemos de hacer cargo, con un fideicomiso propio —que corresponde a los recursos no renovables— y que hemos de administrar lo mejor posible guiándonos por preferencias consideradas y no sólo sentidas, es decir, deben predominar las preferencias deliberativas que toman en cuenta los efectos a largo plazo.

La sobrepoblación, por su parte, pertenece a un conjunto de conductas que han de ser evitadas por la ética ambiental. Para ello, debe calcularse la proporción entre los habitantes y el flujo de recursos a fin de lograr un equilibrio entre el desarrollo social y la salud de la naturaleza que hemos de heredar a las nuevas generaciones. Sin embargo, Norton no precisa los criterios de tal equilibrio, porque en el fondo para él, el crecimiento poblacional —igual que para Attfield, no es un conflicto actual. Norton considera de manera expresa que si continuamos con las políticas poblacionales de la actualidad crearemos una severa sobrepoblación y afectaremos de forma muy seria al ambiente. El problema es entonces para el futuro, no para el presente. Así, Norton no ve la necesidad de poner límites a la población de hoy en día. Por un lado, refuerza esta idea con el hipotético caso de que una generación entera decidiera esterilizarse para poder consumir sin causar daño a sus hijos. Frente a ello, afirma el imperativo de la reproducción como un principio ético: no podemos dejar de reproducirnos porque un universo con conciencia es mejor que uno sin ella. De esta forma, Norton exalta, aun sin quererlo, la reproducción, evita la limitación poblacional y es ciego ante el sometimiento patriarcal de la mujer. Por otro lado, nos propone confiar en que la tecnología ofrecerá sustitutos a los recursos no renovables, como lo ha hecho con el combustible de carbono. Si podemos dejar estos sustitutos a las futuras generaciones no tenemos porque preocuparnos del gasto que hagamos. De nuevo, nos da razones para no limitar la población mundial, en vez de hacerlo.

Con Norton parecemos escapar por fin al predominio en ética ambiental de la naturaleza o del ser humano, ambos términos parecen reunirse en el modelo de la fundación que hemos de administrar. Y es que Norton concibe los valores desde una subjetividad práctica capaz de incorporar a la naturaleza como ideal; por tanto, no excluye al mundo natural: ni sujeto ni objeto adquieren un carácter predominante. Ésta es su gran ventaja. Sin embargo, la subjetividad en Norton excluye la dimensión contemplativa del sujeto. Podemos

pensar que esto no afecta en nada a su postura ambientalista, pues de todas formas reconoce el valor de la naturaleza por su belleza e inspiración religiosa y espiritual como un ideal que coincide con una visión racional del mundo. No obstante, al moverse Norton sólo en el terreno de lo ideal (lo que coincide con el afán de ofrecernos sólo un marco teórico y razonable) sin necesidad de ver si es verdadero o falso, deja a los ideales sin referencia en algún rasgo del ser humano o de lo que llamamos realidad; los ideales quedan reducidos al puro idealismo y pierden fuerza motivadora. Y lo mismo ocurre con un marco teórico que no se ocupa de los hechos concretos; pierde eficacia. No es difícil advertir que el quedar encerrado en el ámbito conceptual es lo que impide a Norton ofrecer una salida a la sobrepoblación actual. Sólo en el terreno de una razón adecuada a sí misma y sin referencia a los hechos, puede plantearse el caso hipotético de que toda una generación decidiera esterilizarse²⁶ y sólo en este terreno puede afirmarse, en las circunstancias presentes, que tenemos el deber ético de reproducirnos, sin señalar un límite preciso para ello.

En el fondo, el antropocentrismo “débil” de Norton en tanto no puede ocuparse de lo real, acaba siendo tan complaciente con el crecimiento poblacional como la postura de Attfield: concentra su atención en el ser humano, no quiere limitar la cantidad de nacimientos y no acaba de asumir el conflicto que representa la sobrepoblación para la naturaleza. Prueba de ello es que Norton no habla de los elementos y condiciones indispensables para sobrevivir. Nos dice que la tecnología puede crear sustitutos de combustibles fósiles; no dice ni una palabra sobre qué hacer con la escasez mundial de agua potable (que en algunos países como México está imponiendo la carestía como normalidad), con la contaminación del aire (que ha cobrado ya múltiples muertes humanas, animales y vegetales) con la falta de bosques y tierra fértil (que ocasiona el hambre) y con el cambio climático (que amenaza con hacer casi imposible la vida en la Tierra). Hasta ahora, no hay ningún sustituto tecnológico de todos estos recursos. E igual que en Attfield, no hay en Norton ni una mención sobre el significado existencial que tiene para las mujeres sostener el crecimiento poblacional.

Frente a estas posturas polarizadas considero, en síntesis, que la ética ambiental debe deshacerse del peso de los prejuicios y admitir, sin reservas, la urgencia de limitar la población mundial. Considero que en especial en el tema de la sobrepoblación, la ética ambiental o la ecoética está obligada a

²⁶ La idea de que toda una generación pudiera decidir no reproducirse carece de realidad por la simple y sencilla razón de que en las cuestiones de la vida y la muerte hay una gran variedad de opiniones y pasiones. Algunos querrán no reproducirse, y quedar sin descendencia, otros querrán adoptar, y otros sí se reproducirán. En esto no puede haber consenso.

atender los hechos urgentes y no quedar atrapada en los esquemas conceptuales.²⁷ Pienso, asimismo, que la ética exige que la limitación del crecimiento poblacional se haga sin dejar morir de hambre a nadie, sin métodos impositivos y tiránicos y sin ningún desprecio por la humanidad. Nadie de los ya nacidos está de sobra, pero todos hemos de contribuir con responsabilidad ética a detener la crisis ecológica y a propiciar formas más humanizadas de vida creando conciencia de que un índice de nuevos nacimientos como el actual, amenaza las otras formas de vida, a la humanidad en su conjunto y la liberación de la mujer.²⁸ Esto implica, por supuesto, desarrollar una educación democrática —como la prevista por Attfield— sólo que para lograr la limitación de la fertilidad hemos de educar a mujeres y varones y no sólo con relación a la reproducción, sino también hemos de mostrar los inconvenientes de exaltar al ser humano o al todo de la naturaleza, pues esto trae una inevitable subordinación entre ambos: hemos de educar mostrando la relación igualitaria humano-naturaleza.²⁹ Conviene, asimismo, educar más allá del patriarcado, en una igualdad mujer-varón y trascender con ello la más terrible opresión que ha sufrido la humanidad, la de la mujer, mitad del género humano, y que es la principal fuente cultural de la sobrepoblación.³⁰ No es cierto que el varón pierda con esta igualdad, por el contrario, quedará dignificado y humanizado si aprende a aceptar la libertad reproductiva de la mujer.

En particular, en la situación presente hemos de reconocer que si tenemos consideración ética hacia el ser humano (varón y mujer) y la naturaleza, nos

²⁷ Derek Parfit, desde el utilitarismo y no desde la “ética ambiental” ha tenido el denuesto de abandonar el esquema conceptual del “utilitarismo agregativo” al darse cuenta de que, en los hechos, tal esquema nos lleva a una “conclusión repugnante”: es preferible una sociedad de una mayor cantidad de personas aunque su calidad de vida sea peor, a la de una sociedad de menos personas con mayor calidad de vida (*Vid.* “Overpopulation and Quality of Life”, en *op. cit.*). Así pues, son los hechos y no los esquemas los que deben predominar.

²⁸ También Paul Ehrlich asume, como Parfit, la necesidad de abandonar los esquemas y atender a los hechos urgentes. Y él sí lo hace desde una postura ecoética (*Vid.* “Ecoethics: Now Central to all Ethics”, en *Journal of Bioethical Inquiry*, vol. 6, núm. 4, 2009) sólo que las soluciones que ofrece a la sobrepoblación en *The Population Bomb*, son antidemocráticas: poner anticonceptivos en toda la comida que se vende, y son malthusianas: suspender la ayuda a los países que no puedan sostenerse por sí mismos. Todo ello no va de acuerdo con la ética. No obstante, Ehrlich ha moderado sus soluciones en su último libro: *The dominant animal*.

²⁹ En esta relación resulta innegable reconocer cierta centralidad del ser humano, éste es el agente, el administrador, el creador de valores, pero ha de tratarse de un antropocentrismo débil, según la expresión de Norton, capaz de incorporar la naturaleza no como ideal humano, sino como una condición de nuestra existencia concreta.

³⁰ J. Silva, “El largo peregrinar hacia la humanización”, en *op. cit.* y S. Irvine y A. Ponton, *op. cit.*

conviene además de educar, diseñar políticas participativas de control natal. Tales políticas no por fuerza han de ser draconianas, pueden darse a través de estímulos y, ante todo, mediante campañas públicas creadoras de conciencia. Y no cabe duda que conviene tener un mejor reparto de la riqueza y los recursos, y combatir el estilo de vida consumista en que vivimos hoy, todo ello contribuirá a aminorar en lo posible la crisis ecológica, pero mientras seamos tantos, nada se logrará. El problema es multicausal, pero la sobrepoblación es la causa principal.³¹

La ONU ha calculado el límite de dos hijos para no causar más daños al planeta; corresponde a todos nosotros crear conciencia pública para asumir esta responsabilidad e incluso mejorarla, por ejemplo, trascendiendo la idea egocéntrica de que los hijos han de ser de la propia sangre y buscando las mejores condiciones para que al menos uno de estos dos hijos pueda serlo por adopción.³²

³¹ G. Sartori y G. Mazzoleni, *op. cit.*

³² D. Callahan, "Ethics and Population", en *op. cit.* Por otra parte, quiero dejar constancia aquí de que la actitud timorata de los éticos ambientalistas frente a la sobrepoblación contrasta con las acciones concretas de grupos de ciudadanos como Global Population Speak Out, quienes reunieron más de cien personalidades intelectuales a nivel mundial y los presionaron a comprometerse con el tema de la sobrepoblación. Además han continuado con múltiples acciones para crear conciencia acerca de este incuestionable problema. *Vid.* www.gpsso.wordpress.com.

La pedagogía, sus profesionales y la identidad

Renato Huarte Cuéllar

El problema de la identidad

Hablar de identidad es uno de los problemas que han acompañado las preguntas filosóficas desde hace muchos años. Como sostiene Adolfo Sánchez Vázquez: “Durante veinticinco siglos la filosofía occidental no ha hecho más que dar vueltas en torno a la noria de la identidad”.¹ No obstante, no sólo es una preocupación filosófica, sino de todos los seres humanos, de todos los pueblos y agrupaciones humanas. Siguiendo de nuevo a Sánchez Vázquez: “Asediar a la identidad desde la altura de nuestro tiempo no es un simple ejercicio filológico o filosófico. Como sucede con otros conceptos básicos, éste nos atrae en nuestros días porque, más allá de su confin teórico, en la vida se real se plantea a los hombres y a los pueblos la necesidad de buscar, afirmar o reconocer su identidad”.²

La identidad nace como parte de las múltiples preocupaciones de la filosofía³ por lo menos desde Heráclito, que al parecer la niega, y Parménides, en el sentido de una aceptación del ser, ya que ambos se preguntan por lo uno y lo múltiple y de cómo es que puede darse la mismidad en la multiplicidad. Aunque con respuestas un tanto distintas, ambos filósofos responden a preguntas tan cotidianas de cómo es posible que podamos identificarnos desde la propia diferencia. Hay una posibilidad de identificarse, de decir soy yo mismo, aunque en estricto sentido no seamos los mismos. Hay una continuidad en el cambio, una mismidad.

¹ Adolfo Sánchez Vázquez, “Identidad e historia”, en Enrique Hülsz y Manuel Ulacia, eds., *Más allá de Litoral*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1994, p. 342.

² *Ibid.*, p. 341.

³ Cf. G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid, Gredos, 1981.

Dicha mismidad, de la que parte Aristóteles como identidad ($A = A$), sirve para establecer el principio de no contradicción en su *Metafísica*.⁴ Para Aristóteles, todos los entes, y no sólo los seres humanos, se conocen, se hacen uno con el conocimiento (*noein*) en el momento en que pueden encontrar la esencia de los entes en tanto que entes. En el caso de las cosas no humanas, tienden naturalmente hacia su propio bien. En el caso de los seres humanos, esto no siempre sucede así. De ahí la necesidad de una ética y de un proceso de formación. En cualquier caso, al poder partir de que algo es ese algo mismo y no otra cosa estaremos en posibilidad de hablar de ontología, de lo que las cosas son.

Para Hegel, esta definición de identidad ($A = A$) era futil, trivial e inútil, como refiere Sánchez Vázquez.⁵ Hegel sostiene que es una mera tautología que no sirve de gran cosa. La categoría se torna entonces social y no en el periodo de la Grecia clásica, tal vez porque no existía el concepto de individuación —socialización poscartesiana. En cambio, propone las “señas de identidad” que dan sentido, unas en mayor medida y otras en menor, a la identidad como un todo. Es necesario admitir señas de identidad que no nos pertenecen, al igual que las que sí lo hacen, para constituir la identidad. Entonces, la identidad tiene que cargar necesariamente con la diferencia, con la alteridad, con el otro. Además, Sánchez Vázquez reitera que fue Marx, incluso antes que Dilthey u Ortega y Gasset, quien reconoció que esta identidad es histórica y colectiva. Y no sólo la identidad es histórica, sino que también lo es la conciencia de ella.⁶ Entonces, la identidad necesariamente es colectiva. Pero, ¿no es una categoría individual? ¿Cómo puede llegar a funcionar esta categoría entre lo individual y lo colectivo? Veremos una forma a continuación.

María Noel Lapoujade,⁷ por su parte, establece que la identidad del yo es el camino intermedio entre la identidad originaria y las identidades múltiples. La identidad originaria es lo que en la historia de la filosofía se ha tratado de encontrar como identidad primigenia, arquetípica e ideal. Las identidades múltiples son aquellas que se dan en lo colectivo, pero que no dan cuenta del yo separado del colectivo. Para poder hacer esta distinción, Lapoujade sostiene que la identidad trascendental puede entenderse kantianamente al decantar lo empírico de lo *a priori*.⁸ Esto quiere decir que de lo que sucede

⁴ Aristóteles, *Metafísica*. Trad. de Valentín García Yerba. 2a. ed. trilingüe. Madrid, Gredos, 1982, 1005b, pp. 19-21.

⁵ G. W. F. Hegel, *Logik*. Ed. de Georg Lasson, vol. II, pp. 28 y 30; *apud* A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 343.

⁶ A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 347.

⁷ María Noel Lapoujade, “La identidad del yo”, en E. Hülsz y M. Ulacia, eds., *Más allá de Litoral*, pp. 405-412.

⁸ *Ibid.*, p. 407.

en la realidad, iluminamos solamente las operaciones, las actividades, las maneras universales y necesarias dentro de ese dinamismo. En este sentido es que Fichte, continúa Lapoujade, expresa que el principio de todo conocimiento humano es la identidad del yo. Al delimitar al yo, existe automáticamente un no-yo que es diferente al yo que se pregunta y delimita. Esta posible paradoja se resuelve en Fichte de la siguiente manera: “La mediación es pensada por Fichte del lado de la recíproca *limitación*, en tanto ella implica afirmación y negación, más aún, *divisibilidad*. La noción de divisibilidad denota la oposición yo/no-yo, pero a la vez los concilia”.⁹ La identidad entonces pasa a ser definitorio del ser y podemos hablar de su ontología; algo muy similar a lo que ya proponía Aristóteles en su *Metafísica* como se ha visto líneas atrás.

No existe la identidad sin la otredad que, entre muchas otras metáforas, ha sido retomada por Umberto Eco, Jacques Lacan y Jean Baudrillard con el espejo.¹⁰ Este espejo no es la concreción material finita para el reconocimiento del yo, según Eco. El yo surge literalmente de un espejismo, según Lacan. Baudrillard dirá que el movimiento inverso a la paulatina conquista de la identidad es la de su pérdida que se da en la enajenación de la sociedad contemporánea de la pantalla y la red en lugar de la escena y el espejo.

Es de esta manera que lo que pensamos como más íntimo y cercano a nosotros, que es nuestra propia identidad, resulta que es definida desde la otredad, desde un todo que en conjunto me representa y me dice en otra doble vía yo no soy el otro sino algo distinto. Ambas vías, la del yo y los otros y la del nosotros y los otros, son algo movibles y en constante cambio. Las identidades son mutables y en ellas se reconfiguran. Por eso, Baudrillard, por ejemplo, ya advertía del peligro de desdibujar los procesos identitarios con la globalización. Es entonces en un ir y venir que las identidades se van fijando.

En ese *maremagnum* la identidad puede ser abordada desde distintas perspectivas. Desde ahí se puede enfocar lo profesional como una parte importante de lo identitario, como mostraremos a continuación.

La identidad profesional: de la deontología al *ethos*

Tener una profesión, como la entendemos comúnmente hoy en día, se da a partir de los estudios a nivel superior en una institución en donde se aprenden ciertos conocimientos, habilidades y actitudes que nos prepararán para el mundo laboral. En caso de los estudios técnicos, lo importante también es brindar una capacidad laboral a los estudiantes para que los inserte dentro del

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Ibid.*, pp. 409-411.

mundo laboral.¹¹ Teniendo como trasfondo las profesiones liberales, parece ser que hemos entendido que lo profesional se da, preferentemente, en el mundo académico. Hay una insistencia del mundo contemporáneo en transformar en técnico superior universitario, licenciatura, especialidad, maestría o doctorado, cualquier saber para legitimarlo.

A lo largo de algunos cuantos años de estudio se conforman las supuestas bases identitarias que permiten vincular a los egresados con un “campo laboral”. Con el tiempo, esos profesionales de una misma rama, se supone, se agrupan en gremios, protegiendo los conocimientos, habilidades y actitudes aprendidos. Al parecer, conviven por lo menos dos modelos de enfrentar la cuestión profesional: una académica y una gremial.¹²

Con respecto a la identidad profesional, ésta por lo menos ha estado vinculada a la *professio* latina, en tanto forma de profesar o transmitir algo al mundo. Paralelamente, las cuestiones profesionales han estado vinculadas a la vocación, en donde resuena la palabra *vocatio* o voz interna. La raíz doble de educación en latín *educatio* —desde una exterioridad que cumpla con “lo que ha de ser aprendido— por una parte y *ex-ducere* vinculado a una concepción interna en donde será escuchada esa voz interna. Habría que hacer un estudio más detallado de la relación de estos dos conceptos. Por ejemplo, Elsa S. Emmanuele y Andrés Cappelletti hacen una arqueología,¹³ a la manera foucaultiana, de la concepción que tenemos de la vocación, y cómo es un mito que ha sido construido a partir de los clásicos, pero sobre todo reformada por el cristianismo y la modernidad.

Sea un mito o no, nos atrevemos a decir que el elemento ético en la profesión es algo que la ha acompañado. Seguramente será por el compromiso social con el otro, con los otros, que aparece la necesidad de la perspectiva ética. Baste citar como ejemplo el juramento hipocrático que desde la Antigüedad y hasta nuestros días rige el quehacer médico.

A través de los planes de estudio, de las asociaciones de profesionistas o las protestas en los exámenes profesionales lo que se ha privilegiado son los códigos deontológicos. A través de la puesta en común de lo que se espera de un profesionista, se establecen ciertas reglas “de conducta” que, en el mejor de los casos, regirán la vida de la persona en su vida profesional y personal en general.

¹¹ Cf. Alejandro Morduchowicz, *Discusiones de economía de la educación*. Buenos Aires, Losada, 2004.

¹² Enrique Moreno y de los Arcos, *Hacia una teoría pedagógica*. México, Colegio de Pedagogos de México, 1999.

¹³ Elsa S. Emmanuele y Andrés Cappelletti. *La vocación. Arqueología de un mito*. Buenos Aires, Lugar, 2001.

Los códigos deontológicos se basan en el común acuerdo del deber ser de quienes pretenden ser parte de este gremio. Se espera que un profesionista sea responsable, comprometido, sensible al otro, discreto y una larga lista de valores o aspiraciones que no difieren mucho una de la otra. De este modo, se opera a partir de idealizaciones de lo que un sujeto abstracto debe ser para pertenecer a un gremio específico. La construcción de códigos deontológicos que pretenden ser universales y que todos los miembros, que se dicen de tal o cual profesión, cumplan con la mayoría, si no es que con todos los preceptos incluidos en dichos códigos. El problema con estos códigos es que resultan contingentes y dependen de los consensos, en el mejor de los casos, de un grupo acotado de los profesionistas.

Un segundo problema resulta al compararlos.¹⁴ Al final puede verse que, salvo algunas cuestiones particulares de la práctica profesional, dichos códigos apelan a características deseables de los seres humanos en general; es decir, lo profesional resulta tangencial a la ética. Al parecer a lo que se apela es a la condición humana.

Considero que es necesario abordar la identidad profesional desde otras categorías que permitan entender estos procesos de mejor manera. Una posible respuesta a esta cuestión es el término *ethos*.¹⁵ La palabra que en su origen significó morada o guarida, posteriormente se ampliaría el término para incluir ahí donde nos sentimos más cómodos, que son las propias costumbres en tanto lugar familiar, acostumbrado pero constantemente cambiante. Este cambio y resignificación permitieron entender que la palabra que sirvió de origen a nuestro concepto de ética, en realidad tiene una historia propia. El utilizarlo, desde esta perspectiva metafísica como “destino del hombre” permite repensar la ética desde otros lugares. El *ethos* es una segunda naturaleza, cultural y moral que se distingue de su primera naturaleza que le es dada naturalmente. Pero es justamente por esta segunda naturaleza que se humaniza y permite su verdadera existencia.

En lo que respecta a lo profesional, Juliana González y Lisbeth Sagols¹⁶ vinculan el *ethos* con el quehacer del filósofo. A través de una serie de textos de diversos autores, lo que se pone en juego es la perspectiva filosófica que cada autor tiene de la filosofía misma. El *ethos* es definido en la toma de postura de lo que cada uno de los filósofos pensaba sobre la “profesión” o “vocación” del ser filósofo.

¹⁴ Véase Instituto Mexicano de Contadores Públicos, *Código de ética profesional*. 6a. ed. México, IMCP, 2005, o Víctor Manuel Pérez Valera, *Deontología jurídica: la ética en el ser y quehacer del abogado*. México, Oxford Press, 2002.

¹⁵ Cf. Juliana González, *El ethos, destino del hombre*. México, FCE / UNAM, 1996.

¹⁶ Juliana González y Lizbeth Sagols, coords., *El ethos del filósofo*. México, UNAM, 2002.

Y el *ethos* del filósofo, en particular, es forma eminente de todo ello; coincide con la “forma de vida” filosófica. El filósofo es, en este sentido, “un carácter”, un modo distintivo de ser, creado mediante el propio ejercicio del filosofar. En el *ethos* filosófico se realiza, además, el rasgo esencial de la autoconciencia.¹⁷

Teniendo a la filosofía como forma de vida, podemos entender que la pregunta: “¿quién es el filósofo?” sea, de suyo, filosófica; es decir, “¿quién es el ingeniero?”, no es una pregunta que atañe a la ingeniería (o las ingenierías) o al menos no parece ser el caso. Lo mismo sucede con las demás profesiones. Tal vez la pregunta más importante de la filosofía —el *ti esti?* (¿qué es?) griego— sea algo que la filosofía haya hecho suyo y que permita preguntar por el ser de las cosas. Aquí es que considero que la ética profesional puede brindar ayuda al replanteamiento no sólo del quehacer de cada profesionista y su responsabilidad ética en su trabajo, sino a entender y restablecer las preguntas por las profesiones. Habrá que ver si es que la filosofía es una profesión más o si es que, al establecerse como posibilidad de preguntar de cualquier ser humano, tiene un *status* distinto al resto de las profesiones. Para los objetivos del presente trabajo, no tiene mayor importancia.

Podemos decir entonces que la categoría *ethos*, en tanto no puede ser absoluta sino más bien dinámica, está vinculada con el destino de cada ser humano. No busca ser universal al dar un sentido único al quehacer de un grupo de personas. Más bien, afrontado como pregunta puede dar una forma a cada individuo para resignificar, desde ahí, lo colectivo. Cada filósofo definirá lo que le es propio al hacerse la pregunta por lo que implica el acto de filosofar. Desde esta perspectiva ético-metafísica, cada individuo podrá significar lo profesional para darle sentido a su vida. El deber ser deja de tener importancia y es el ser quien emerge. El ser humano que logre preguntarse por su quehacer en general y cómo lo sabe, sabe hacer, y la forma de hacerlo cobrará conciencia de sí.

En este sentido, se pueden compartir rasgos con otras personas que hayan estudiado el mismo plan de estudios, pero se pueden tener distintas perspectivas sobre los “mismos” saberes e incluso ser usados para distintos fines. El gremio se desdibuja, sin el miedo de desaparecer. De ser un lugar cerrado en donde el maestro (en el sentido gremial) mantiene el control de lo que sucede dentro, se pasa a un lugar más abierto en donde confluyen distintas personas buscando tal vez intereses comunes, pero en donde también las afinidades puedan no necesariamente ser las mismas. En este sentido, la confluencia es lo que se vuelve universal.

¹⁷ *Ibid.*, p. 7.

A continuación abordaremos algunos de los problemas identitarios que han caracterizado a los profesionales de la pedagogía. Hablar de ellos tal vez ayude a ver desde otra perspectiva una profesión.

La pedagogía y sus problemas identitarios

Los pedagogos existieron en Grecia y Roma clásicas como una ocupación que acompañó a las distintas sociedades de la Antigüedad. Sin embargo, la pedagogía, como disciplina, no aparecerá sino hasta el siglo XVIII o XIX. Como la mayoría de las profesiones contemporáneas, en tanto licenciaturas, fueron una creación de la posguerra en el siglo XX ante la necesidad de abrir los mercados laborales y la posibilidad de un ingreso mucho mayor de estudiantes de distintos estratos socioeconómicos.¹⁸ Esto enmarca la problemática de la identidad de lo profesional en general y de lo pedagógico en específico.

Una forma de hallar algún sustento de la identidad profesional ha sido encontrar el quehacer o quehaceres parecidos en la historia. Tal vez alguien podría encontrar tranquilidad al decir que Aristóteles fue biólogo o que Arquímedes era físico. Definitivamente considero pertinente tomar esta línea de rasgos identitarios en la historia con mayor cuidado. Por tal motivo, aquí no se pretende dar una historia de la pedagogía en el sentido tradicional, sino apuntar algunos de sus problemas en torno a la identidad. No obstante, éstos, necesariamente, tienen un trasfondo histórico. En este sentido, abordaremos sólo dos de los problemas de identidad que han permeado hasta el día de hoy en una profesión moderna e ilustrada: la esclavitud y la cientificidad.

Era sabido que el pedagogo en la Antigüedad nació siendo esclavo; es decir, la persona encargada de conducir (*agogéin*) al *paidós* era justamente el *paidagogós*. El término griego se transmitió al latín. Llevarlo de maestro en maestro fue la función primordial del pedagogo esclavo. Esta historia tan contada y aceptada del pedagogo como aquel que conduce a los niños ha permeado hasta nuestros días.

Es necesario aclarar varias cosas.¹⁹ *Paidós*, que originalmente viene del verbo jugar (*paizo-paizein*) es usado en distintos momentos para denominar más bien la relación educador-educando que a una edad determinada. El juego, es algo que caracteriza al ser humano en distintas etapas de su vida y no necesariamente, aunque sí frecuentemente, a la infancia.

¹⁸ A. Morduchowicz, *op. cit.*, pp. 102 y ss.

¹⁹ Renato Huarte Cuéllar, "Aspectos de la etimología de la palabra 'pedagogía': una interpretación". Ponencia presentada en el X Congreso Nacional de Pedagogía. Boca del Río, Ver., 25-27 de noviembre de 2004.

Aunque muchos de los esclavos que fungieron como pedagogos en Grecia y Roma fueron famosos por propinar golpes y maltratar a los niños de los amos a quienes servían,²⁰ hubo pedagogos ilustres como Epicteto, quien fue manumitido y posteriormente estableció su propia escuela de filosofía. También Aristóteles, aunque no fue esclavo, fungió como pedagogo de Alejandro Magno. Al parecer el pedagogo era una función más que una profesión en el mundo antiguo. Esta función, con el tiempo, se fue vinculando con la educación moral de los individuos. El *paedagogium*, o lugar donde se encontraban los pedagogos, metafóricamente fue cambiando. Algunos de los pedagogos buscaban dar sentido a esta función de educar al otro. Con el tiempo, las familias, sobre todo las acaudaladas, preferirían que fueran filósofos los que ocuparan esta función de guía de sus hijos, ya que la educación moral no se veía separada de las doctrinas filosóficas del momento.

Con el fin del helenismo y el comienzo del cristianismo, Clemente de Alejandría busca transformar la figura del pedagogo y muestra cómo es una función de Dios el guiar a los seres humanos. Se diviniza la función del pedagogo y, al parecer, no aparecerá sino hasta varios siglos más tarde:

Pero ahora, actuando sucesivamente en calidad de terapeuta y de consejero, aconseja al que previamente ha convertido y, lo que es más importante, promete la curación de nuestras pasiones. Démosle, pues, el único nombre que naturalmente le corresponde: el de *pedagogo*.

El pedagogo es educador, no experto, no teórico; su objetivo es la mejora del alma, no la enseñanza, como guía que es de una vida virtuosa, no erudita.²¹

El pedagogo como ser humano desaparece a partir de este momento y es sustituido por el pedagogo en un mundo trascendente. Lo que nos ha sido heredado en torno a lo identitario, sin embargo, es la cuestión de cómo nos percibimos a lo largo de la historia. El hecho de que se vincule al pedagogo con ciertas características ligadas a una función didáctica de enseñanza y guía de los niños no es casual. No obstante, los filósofos, entendidos por ejemplo, como en el helenismo, como personas que buscaban una forma de vida en donde la educación o formación del otro era fundamental. ¿Por qué contemporáneamente se asocia al pedagogo con la esclavitud y no así al filósofo? Sin encontrar una respuesta de manera inmediata, lo que sí parece evidente es un desconocimiento de lo histórico en los procesos identitarios. La esclavitud está vinculada con estar al servicio del otro (de forma obligada). Quizás en esos términos haya que buscar cómo nos relacionamos con los personajes históricos.

²⁰ Stanley Frederick Bonner, "Los pedagogos", en *La educación en la Roma antigua. De Catón el Viejo a Plinio el Joven*. Trad. de José Ma. Domenech Parde. Barcelona, Herder, 1984, pp. 38-70.

²¹ Clemente de Alejandría, *El pedagogo*. Madrid, Gredos, 1999, I, 1, 4.

Desde esta perspectiva, el *ethos* del pedagogo también hablaría de su papel ético en tanto conformación del ser frente a los otros. Así, retomar el sentido ético que se puede indagar en los pedagogos de la Antigüedad, sería tanto como retomar el sentido ético filosófico del otro.²² Los rasgos de identidad de cada persona que se aboca a lo educativo deberá cobrar un sentido ético profundo; pues ¿quién no está inmerso en el mundo educativo?, ¿quién no ha sido padre, maestro, amigo o cualquier otro de los papeles educativos?, ¿quién no necesita del otro? Al parecer nadie está tan lejos de ser educador, ni siquiera los filósofos mismos:

¿Qué lugar tendrá el filósofo en la ciudad? Será el de escultor de hombres y de un artesano que fabrica ciudadanos leales y dignos. No tendrá, pues, otro oficio que el de purificarse a sí mismo y de purificar a los demás para vivir la vida conforme a la naturaleza que conviene al hombre; será el padre común y el pedagogo de todos los ciudadanos, su reformador, su consejero y su protector, ofreciéndose a todos para cooperar en el cumplimiento de todo bien, regocijándose con quienes tienen dicha, compasivo con quienes están afligidos y consolándolos.²³

Pasemos ahora a la discusión más ferviente que tal vez han pasado las ciencias sociales o humanas en su definición. Para remontarnos a esta discusión habremos de remontarnos a la idea que tuvo la propia filosofía europea de los siglos XVIII y XIX para delimitar el conocimiento. Es en el seno de esta discusión entre filósofos que la pedagogía nace como disciplina científica.

Llegada la era de la Ilustración, la ciencia comienza a ser protagónica en el sentido que hoy la conocemos. La cultura científica que comienza a desarrollarse hacia finales del siglo XVI se consolidará en el XVII y XVIII. En el caso de la pedagogía, vocablo empleado en la mayoría de las lenguas vernáculas a excepción del inglés, el parteaguas en torno a la concepción del quehacer de la pedagogía estará dado por la propia filosofía. A partir de la última obra de Immanuel Kant, *Über Paedagogik*,²⁴ se define la pedagogía como la “ciencia de la educación”. A lo largo del libro, Kant no niega que la educación sea un arte, pero distingue y atribuye a la pedagogía el carácter de científico en tanto cumpla con el cometido de estudiar su objeto de estudio: la educación (*Bildung*). Más

²² Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haya, Martinus Nijhoff, 1974.

²³ Simplicio *apud* Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* México, FCE, 1998, p. 232.

²⁴ Immanuel Kant, *Pedagogía*. Trad. de Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual. Madrid, Akal, 1991.

bien fueron Kant y Hegel quienes brindaron las bases para considerar a la pedagogía como una ciencia.²⁵

A partir de este momento, filósofos de la talla de Herbart, Spencer, Dilthey, Basedow, Niemeyer —a lo largo del siglo XIX— y Natorp —entre el XIX y principios del XX— discutirán en torno a la científicidad de la pedagogía. El referente geográfico de la discusión giraría en torno a la Escuela de Marburgo, aunque no todos fueran discípulos de esta escuela kantiana.²⁶ Dicha discusión se da en torno a lo que debe ser considerado como la base científico epistemológica de la disciplina pedagógica y cuál la naturaleza de las otras disciplinas o ciencias como la filosofía, la psicología, la política, la economía, etcétera.

Paralelamente en Francia, a lo largo del siglo XIX la discusión girará en torno a una aplicabilidad mayor y no tanto alrededor de una discusión teórica como lo había sido hasta ese momento en Alemania. Los franceses consideran al pedagogo como aquel capaz de interactuar en la práctica, de enseñar en todo el sentido del término, más vinculado con el término moderno basado en el concepto griego de *τεχνή*. La pedagogía no es vista como la capacidad de construir sistemas teóricos en primera instancia, para llegar a establecer, después, sistemas aplicados que correspondan a los sistemas teóricos. Entonces, la escuela francesa veía en el desarrollo de los sistemas escolares y la discusión en torno al profesor una prioridad. Aquí puede encontrarse el origen de dos tradiciones que impactarán el mundo de las identidades de los educadores, pedagogos y/o personas que “se dedican” a la educación.

En la primera mitad del siglo XX y siguiendo el giro que la psicología había dado con Wundt y su laboratorio de psicología experimental, hubo intentos serios de volver la pedagogía experimental. Unos de sus principales exponentes son Claparède y Meumann. Hasta ese momento éstas eran las líneas de discusión en Europa.²⁷

A nivel mundial, en la década de los sesentas, Gaston Mialaret, alumno de Henri Wallon y heredero de la tradición francesa de pedagogía —que entendía *pédagogie* más bien como la didáctica en castellano—, consolidaba un cambio de nombre de ciencias de la educación y no ciencia (en singular) de la educación. Sostiene que no hay cuestión tal como una ciencia con un fundamento teórico y epistemológico básico, sino que más bien hay diversas ciencias

²⁵ Felicitas G. Munzel, “Kant, Hegel, and the Rise of Pedagogical Science”, en Randall Curren, ed., *A Companion to the Philosophy of Education*. Oxford, Blackwell, 2003, pp. 113-129.

²⁶ Pablo Natorp, *Propedéutica filosófica. Kant y la Escuela de Marburgo. Curso de Pedagogía Social*. 2a. ed. Pról. de Francisco Larroyo. México, Porrúa, 1987.

²⁷ Libertad Menéndez Menéndez, *De la demostración empírica a la experimentación en pedagogía*. México, Colegio de Pedagogos de México / UNAM, 1998.

(psicología, sociología, economía, política, filosofía y pedagogía —como didáctica—) que estudian el fenómeno educativo.²⁸

En el mundo de habla inglesa, el vocablo *pedagogy* aparece tardíamente y se utiliza el término *Education* para referir a la disciplina que estudia el fenómeno educativo —*education*—; algo similar a lo que sucede con Historia e historia en español. No se distingue el nombre de la disciplina y el del objeto de estudio más que tal vez por la mayúscula. En la tradición anglosajona de estudios sobre la educación, básicamente ha predominado el empirismo inglés y el pragmatismo encumbrado en el estudio de lo educativo por John Dewey, de gran influencia en nuestro país. Las discusiones de la escuela alemana o incluso los cuestionamientos de la escuela francesa no serán de igual relevancia, sino que más bien es necesario resolver problemas vinculados a la practicidad del fenómeno educativo más que discutir sobre su *status* científico o la división de tareas en torno al agente educativo. Hacia finales del siglo xx el vocablo *pedagogy* adquiere el sentido francés de la palabra referido a lo didáctico.²⁹

Es en esta discusión que la pedagogía ha querido ser ciencia y así recibir un reconocimiento social al quehacer educativo. No obstante, queda claro que esta discusión es de corte epistemológico y se da en el seno de la discusión entre tradiciones filosóficas.

Desde la perspectiva de la llamada “escuela francesa” había que dejar la pedagogía atrás para que los profesionales de la educación estuvieran basados en distintas disciplinas científicas y así obtuvieran un reconocimiento social.³⁰ También en el ámbito académico queda poco clara la relación de la pedagogía con las otras disciplinas y su supuesta separación de la filosofía. Más bien, considero que en el mundo contemporáneo, en donde las fronteras entre disciplinas se han ido borrando, la relación entre pedagogía y las otras disciplinas debe replantearse.

La pedagogía como disciplina nace en el seno de una discusión filosófica que diera sentido a la teoría —más ligada a la *theorein* griega— en torno al fenómeno educativo. En especial la filosofía alemana del siglo xix, desde sus múltiples corrientes, la veía en el riguroso estudio de la famosa *Bildung*. Para esto la discusión se daría en torno a lo que debería fundamentar esa pedagogía. Algunos decían que la psicología, otros que la ética, otros que la historia, etcétera; pero todos coincidirán en que la filosofía debe ser el fundamento, ya que es quien determina los fines de la educación.

²⁸ E. Moreno y de los Arcos, “El vocabulario de la pedagogía. Las ‘ciencias de la educación’”, en *op. cit.*, pp. 25-42.

²⁹ *Idem.*

³⁰ Robert K. Merton, “La estructura normativa de la ciencia”, en *Sociología de la ciencia*. Madrid, Alianza, 1985, p. 358.

En un mundo en donde cada una de las “profesiones” busca estar claramente diferenciada y con un objeto propio, los problemas identitarios parecen reaparecer. En este sentido, y en otros, considero importante replantear la relación entre pedagogía y filosofía no sólo porque en el seno de las discusiones filosóficas nació la pedagogía como ciencia³¹ sino por la posibilidad de replantear las cuestiones identitarias mencionadas con anterioridad.

Conclusiones

En un mundo en donde la inter, multi y transdisciplina vienen a resarcir lo que el siglo XIX y XX separaron, la pedagogía juega un papel importante, ya que se le ha entendido o bien cerca de la filosofía o bien como conjunto de ciencias cuyo objeto de estudio es la educación. A diferencia del filósofo, que define su quehacer como parte de sus preguntas, la pedagogía ha buscado en el último medio siglo una identidad que, al ser incierta, no ha podido consolidarse.

Los códigos deontológicos han tratado de dar una cierta contención a los gremios profesionales, como si de esta manera pudieran acotar y mantener dividido, al marcar clara y distintamente, lo que se espera “debe ser” un profesional. Estos códigos parten de la idealización de una profesión que pierde la individualidad de los sujetos que se asumen como “profesionales” de tal o cual disciplina, en este caso la pedagogía, y que sus quehaceres pueden variar. En el mundo de los “mercados laborales”, éstos buscan determinar un actuar y no otro. De esta manera la identidad profesional queda subsumida a un sistema económico en donde se espera que un individuo pueda hacer ciertas cosas y no otras.

Desde otras perspectivas profesionales, el *ethos* como categoría que apela a lo individual, al sentido propio y único del ser que somos y que vamos siendo, no puede agrupar gremialmente de forma tajante, sino que permite que cada quien encuentre, en eso que llamamos una profesión, un sentido que le es propio y que es cambiante, pero significativo, a la vez, para la propia existencia. Tal vez existan otras formas de aproximarse a estas problemáticas.

Si, como hemos visto, la cuestión de la identidad es compleja y ha sido considerada como un problema filosófico a lo largo de la historia, en el caso de la profesión podemos entender que cobra significaciones distintas e interesantes. En el caso específico de la pedagogía como profesión, las nociones de identidad se juegan en un entramado que va entre los mercados laborales, la proyección histórica y el reconocimiento social como disciplina. Tal vez en

³¹ R. Huarte Cuéllar, *La tradición pedagógica de Kant, Herbart, Dilthey y Natorp: discusiones en torno a la pedagogía como ciencia*. Tesis. México, UNAM, 2008.

el caso de la pedagogía la respuesta sea una mirada hacia sus propios orígenes que, como hemos procurado mostrar, tienen vínculos claros con la filosofía. En lugar de separar, muchas de las cuestiones identitarias vendrán al entender cómo se plantearon estas escisiones disciplinarias y desde ahí resignificarlas.

Para el resto de las disciplinas, el caso de la pedagogía podría también ayudar a encontrar cómo se fueron entablando estas pretensiones y divisiones que han encaminado identitariamente a los individuos, y así poder establecer diferencias y similitudes, como entre filosofía y pedagogía. En general, para el mundo académico y para los “profesionales” de las ciencias sociales y humanidades, esto nos permitirá resignificarlas y trabajar desde esa tan anhelada multi, inter y transdisciplina; cuestiones que no basta imponer por decreto sino prácticamente deconstruir desde el discurso, pero también desde las prácticas.

En la incertidumbre de la identidad de los pedagogos puede estar también una promesa en tanto permita, como posibilidad, no tener algo cerrado y acabado que pueda ser una especie de cárcel de los conceptos de lo que “debe ser” un pedagogo y, por añadidura, lo que “no debe ser”. Mirar hacia horizontes compartidos que reencuentran la luz en un estudio más cuidadoso de lo que asumimos da sustento a nuestra identidad profesional, nos mostrarán que desde nuestra humanidad, desde nuestras co-incidencias, como incidencias en común, podremos abordar nuestros intereses y realmente estar en capacidad de *professare* y de escuchar esa *vocatio* romana, lejos de las “profesiones” y “vocaciones” cerradas y limitantes.

Lenguaje y voluntad de poder. La retórica en Nietzsche como *apate* y *kairós*

Zaida Olvera

El propósito de este trabajo es establecer una relación estratégica entre dos reflexiones de Nietzsche sobre el lenguaje, a saber: la reflexión sobre el lenguaje como metáfora contenida en *Verdad y mentira en sentido extramoral* y la reflexión sobre el lenguaje del amo esbozada en la última etapa de su filosofía.¹ Para ello, echaremos mano de dos conceptos fundamentales del sofista Gorgias: *ὑπέρτης* (engaño) y *καιρός* (oportunidad). Con la adopción de estos conceptos pretendemos hacer converger las reflexiones nietzscheanas en un solo concepto, el de retórica.²

Para poder entender los dos conceptos gorgianos antes mencionados y su pertinencia en el presente trabajo es necesario contextualizarlos. Una vez que entendamos a Gorgias como un pensador que problematiza el carácter

¹ Nos referimos a las siguientes obras: *Así habló Zaratustra*, *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral*, *El crepúsculo de los ídolos* y *Fragmentos póstumos de 1885-1889*.

² Con el claro establecimiento de lo que haremos en el presente trabajo pretendemos descartar cualquier otra expectativa. No se trata aquí de un trabajo especializado en Gorgias ni en la filosofía antigua. Tampoco se trata de crear la figura de Nietzsche como gran lector de los sofistas. Esta aclaración es pertinente toda vez que existen disputas académicas respecto al papel de la tradición sofista y Nietzsche. Véase Thomas H. Brobjer, "Nietzsche's Relation to the Greek Sophist", en *Nietzsche Studien*, núm. 34, 2005. Brobjer intenta negar la importancia del movimiento sofístico en la filosofía de Nietzsche aludiendo a las pocas referencias que hay de ellos en sus escritos. Sostenemos que ésta no es una razón contundente para negar su influencia, sobre todo, porque es harto sabido que Nietzsche hace muy pocas referencias directas de sus fuentes; pero tampoco nos atreveríamos a decir que la filosofía de Nietzsche está directamente basada en las ideas de los sofistas. Con todo, rescatamos la prudente postura que al final adopta Brobjer al decir que las relaciones entre éstos y Nietzsche son potencialmente interesantes y que, a pesar de que existen desavenencias entre su pensamiento y el de éstos, también existen muchas similitudes (cf. *ibid.*, p. 260, n. 17).

representativo del lenguaje y el carácter temporal del discurso veremos cómo el sofista se vuelve una referencia para abordar la experiencia del lenguaje como una experiencia poética y afectiva, rasgos distintivos del *logos* nietzscheano.

I

Gorgias sostiene en el célebre argumento que aparece en *De la naturaleza o del no ser*, que ni el ser ni el no-ser existen, que si existiera algo no podría ser pensado y si pudiera ser pensado no podría ser comunicado. Nosotros consideramos que la paradójica conclusión a la que Gorgias llega no es la postura nihilista más radical, sino la apertura a una reflexión sobre el *logos*.

Nosotros sostenemos que seguramente el pensar al que Gorgias se refirió, en el argumento citado anteriormente, es el pensar de Parménides y los eleatas. La visión parmenídea del pensamiento o del conocimiento asume la existencia de un ser que no deviene. Al mismo tiempo, sostiene que no es posible asirlo por los sentidos, ya que éstos sólo nos dan fenómenos cambiantes. Para Parménides el ser no cambia, por ello los sentidos no pueden acercarnos a la verdad.³

Consideremos ahora la teoría de la semejanza de Empédocles, de quien Gorgias fue discípulo.⁴ Dicha teoría se contrapone a la perspectiva parmenídea, pues le otorga a la sensibilidad un papel preponderante con relación al ser. Empédocles sostiene que hay emanaciones diversas que penetran por poros susceptibles de recibirlas⁵ y que “el conocimiento es conocimiento de lo semejante por lo semejante”.⁶ De esta manera, si comunicamos con *logos*, entonces *lo existente y lo conocido deben ser logos para poder expresarse*, de otro modo ello sería imposible, puesto que no existiría la condición de posibilidad para su relación.

³ Parménides decía “que la razón constituye el criterio de verdad y que los sentidos carecen de exactitud” (Diógenes Laercio en J. P. Dumont, *Les écoles présocratiques*. Gallimard, Sarthe, 1991, p. 324).

⁴ Nos permitimos entender la concepción gorgiana de las cosas a partir de la de Empédocles no sólo porque, según los especialistas, Gorgias haya sido su discípulo, sino porque, en efecto, el pensamiento de Gorgias adquiere así una claridad que no se percibe si lo interpretamos desde una postura epistemológica tradicional.

⁵ “La sensación se da a partir de lo semejante, por lo semejante [...]. Para que un efluvio que proviene del objeto sensible despierte una impresión consciente es necesario que encuentre un canal, el *poro* exactamente del mismo calibre y ajustado a lo dado sensible” (J. P. Dumont, *op. cit.*, p. 795. Todas las citas de obras en francés y en inglés han sido traducidas por nosotros).

⁶ Empédocles. Fragmento que se encuentra en Aristóteles, *Tratado del alma* I, II, 404b8. Tomado de J. P. Dumont, *op. cit.*, p. 225.

Teniendo en cuenta la mencionada teoría de la semejanza, Gorgias sostiene que incluso si fuera posible conocer el ser (el ser inmóvil parmenídeo), éste no podría ser comunicado, pues comunicamos con *logos* y el ser eleata no lo es.

Así, la condición de posibilidad tanto de conocer como de comunicar radica en que lo conocido y lo comunicado sean *logos*. Veamos lo que dice Gorgias a través del testimonio de Sexto Empírico:

Es por la palabra que nosotros designamos las cosas, pero la palabra no es ni las sustancias ni los seres. Entonces, no son los seres los que comunicamos al interlocutor, sino un discurso que difiere de las sustancias. Y así como el objeto visible no puede devenir audible, e inversamente, así, ya que el objeto es un ser exterior a nosotros, no puede cambiarse en un discurso que sea el nuestro; y escapando al discurso, no puede ser claramente traducido a otro.⁷

Para Gorgias, las cosas de las cuales podemos hablar no son cosas en sí: “El discurso difiere de la sustancia”, “el objeto es un ser exterior a nosotros” y por ello no lo podemos aprehender.

Cuando Gorgias sostiene que comunicar lo conocido sería imposible, está asumiendo que en efecto sería imposible si aquello que intentáramos comunicar después de su improbable intelección fuera la sustancia. Pero las cosas no son cosas en sí, o sustancias que afectan la determinación del pensamiento, sino “las cosas que han hecho los hombres”: *πράγματα*.⁸ No podemos acceder a la sustancia porque por definición ésta es fija y lo que nos ayudaría a aprehenderla es cambiante –percepción. En este sentido creemos que Gorgias no se refiere a que la comunicación o el conocimiento sean imposibles, sino a que no comunicamos ni conocemos cosas en sí.

El pensamiento tiene una relación con lo que para nosotros es la realidad –*prágmata*– pero no se trata de una relación de determinación del pensamiento a partir de la realidad, como si ésta fuera ajena y diferente del pensamiento. Nosotros consideramos que para Gorgias, teniendo en cuenta la teoría de la semejanza de Empédocles, se trata más bien de una relación de adecuación. Hay varios indicios que nos señalan que tanto la percepción de la “realidad” cuyo resultado son las *prágmata*, así como el pensamiento, están conformados

⁷ Sexto Empírico, “Contra los lógicos”, 2, en J. P. Dumont, comp., *Les sophistes: fragments et témoignages*. Trad. y present. de J. P. Dumont. París, PUF, 1969.

⁸ Ferrater Mora, dir., “Pragmático”, en *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Ariel, 2001.

por lo mismo, a saber: *logos*.⁹ Una prueba fundamental que nos invita a reconocer la equivalencia entre *logos* y *prágmata* se encuentra en el *Elogio de Helena*. Recordemos que en dicho texto Gorgias pretende justificar las acciones de Helena sosteniendo, entre otras cosas, que el *logos* es un tirano que engaña: “El discurso es un tirano muy poderoso; este elemento material de una extrema pequeñez y totalmente invisible lleva a su plenitud las obras divinas: pues la palabra puede hacer cesar el miedo, disipar la pena, excitar la alegría, agrandar la piedad”.¹⁰

Gorgias explica que Helena ha sido convencida (y seducida) por la belleza de Paris a través de la vista; y ya que fue seducida por la belleza de Paris, fue *sometida* al poder de convicción del *logos* mismo y, por lo tanto, ella no es culpable sino víctima de este poder.¹¹ Así, si el *logos* engaña y lo percibido engaña a su vez, tal como la belleza de Paris engañó a Helena cuando ésta la percibió, entonces lo percibido (*prágmata*) es *logos*.¹²

Con lo anterior, Gorgias muestra que la percepción juega un papel determinante en el proceso cognitivo, a diferencia de los eleatas que dudaban de su valor, pero no por ello asume la primacía de las emanaciones de los *prágmata* sobre quien “conoce”, sino que hace recaer toda la importancia de dicho proceso en el *logos* como el común denominador tanto de los *prágmata* como del conocimiento.¹³ El concepto de *logos* impide que *prágmata* y conocimiento

⁹ En esta afirmación seguimos a Untersteiner, cuando afirma: “Según yo, ese término [*logos*] comprende los dos sentidos a la vez [pensamiento y percepción]” (M. Untersteiner, *Les sophistes*. París, J. Vrin, 1993, p. 250, n. 99).

¹⁰ Gorgias, “Elogio de Helena”, 8, en J. P. Dumont, comp., *Les sophistes: fragments et témoignages*.

¹¹ “El *logos*, en efecto, que ha persuadido al alma que ha convencido, la ha subyugado por necesidad, para dar fe de las palabras dichas y consentimiento a las acciones hechas. Es entonces a aquel que ha ejercido la persuasión que la injusticia es imputable, por haber ejercido sobre el alma una subyugación necesaria; pero el alma que, habiendo sufrido la persuasión, no ha hecho más que sufrir la necesaria subyugación del *logos*, es en vano y erróneo que se le acuse” (Gorgias, *op. cit.*, 12).

¹² Untersteiner también se pregunta por la calidad de las emanaciones de los objetos o *πράγματα* y responde que, en efecto, éstos al menos hacen lo mismo que el *logos*, a saber, convencen: “El mundo de las sensaciones puede ejercer la misma sugestión que el *logos*” (M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 179). Nosotros nos preguntamos, ¿tal vez porque también es *logos*?

¹³ Ciertamente hay algunos problemas interpretativos respecto al concepto de *prágmata*. Siguiendo a Kerferd, nosotros consideramos que los *prágmata* son también *logos*. “*Logos* parece tener, e incluso tiene, una especie de pie plantado en cada una de estas dos áreas. El *logos* de una cosa es (1) el principio o naturaleza, o rasgo distintivo, o los elementos constitutivos de la cosa misma, es (2) lo que *nosotros* entendemos que es y finalmente es (3) la correcta descripción (verbal) o definición de la cosa. Las tres definiciones obligan la pregunta por el ser. En efecto, el *logos* de las cosas en primer

sean dos elementos aislados, y de esta forma Gorgias se aleja definitivamente de la tradición eleata.

El discurso no representa la cosa, ya que tanto la cosa como la palabra que la designa son *logos* y una cosa que es igual a otra no la representa. El discurso más bien se presenta a sí mismo. Decir algo en Gorgias no significa, entonces, decir un objeto “real”, diferente del lenguaje (eso es, según el sofista, imposible), sino más bien crear una referencia desde un contexto sensible y discursivo particular, lo cual nos lleva a sostener que el discurso (*logos*) presenta las cosas (*prágmata-logos*).¹⁴ Ahora bien, para comprender el poder autoprodutor del *logos* es necesario decir que éste presenta o produce las cosas a través de la persuasión: ὑπάρτη. Pero decir esto a la ligera puede originar algunos malentendidos: no consideramos que la magia del discurso consista en hacer venir al ser objetos materiales sólo con la invocación; creemos más bien que el discurso como *apate* permite ver, pues presenta guiando la atención (*psicagogia*).

El elemento que permite que un discurso guíe la atención con mayor eficacia que otro (que lo haga más persuasivo) es el *καιρός*, es decir, la pertinencia en el decir que depende de la intuición del mejor momento y del mejor modo de decir algo. Dicho *kairós* contribuye a la virtud del discurso en la medida en que lo hace más convincente y lo lleva a cumplir así su naturaleza tiránica.

El *kairós* puede entenderse también como la virtud del hombre, ya que en el actuar también se pone en evidencia la pertinencia o la falta de ésta. La virtud del hombre se expresa así, según Gorgias: “[...] decir y callar, hacer y dejar hacer eso que conviene en el momento que conviene”.¹⁵

El *kairós* de la acción pone en evidencia la virtud del hombre, pues éste, al hacer *lo que hay que hacer*, se libera incluso de las leyes impuestas.¹⁶ Esto último podría parecer paradójico, pues por un lado nos referimos a lo que *hay que hacer* y por otro a la relativa independencia respecto a la ley impuesta que dice lo que se tiene que hacer. Consideramos al respecto que el *kairós* del discurso o de la acción mienta su pertinencia en el tiempo, es decir, es

lugar, es lo que la cosa es, bajo (2) es lo que entendemos que es, y bajo (3) es lo que decimos que es” (G. B. Kerferd, *The sophistic movement*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1981, p. 100).

¹⁴ “Aristóteles comprime el sentido en la referencia que lo rige [en la cosa]. Las cosas mandan sobre las palabras, de ahí la necesidad de disipar la homonimia, y es por eso que el lenguaje puede servir de *órganon*. En el *phármakon* al contrario, la relación de sutura es inversa, es el sentido que prima sobre la referencia, la palabra produce la cosa” (B. Cassin, “Du faux ou du mensonge à la fiction”, en *Le plaisir de parler*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1986, p. 16).

¹⁵ Gorgias, “Epitafios [DK 82 B6]”, en M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 256.

¹⁶ Untersteiner dice “del derecho positivo”, *op. cit.*, p. 262, n. 8.

relativo a las circunstancias, mientras que, por su parte, la ley impuesta es absoluta. La virtud del hablar y del callar, del hacer y del no hacer, estriba así en la obediencia a sí mismo, en la sabiduría particular que nace advirtiendo la temporalidad; sólo así se puede ser pertinente y producir el efecto convincente necesario para persuadir.

Una vez admitido que el *logos* sólo dice *logos*, el problema del engaño (*apate*) producido por éste, problema que intriga tanto a Platón como a Aristóteles, ya no se resuelve en la adecuación o la incurable no adecuación del discurso a la realidad, sino que el propio problema desaparece y el engaño se concibe no desde la perspectiva gnoseológica del error, sino desde la perspectiva estética, según el *efecto* que produce.

Con el concepto de *kairós* se alcanza a comprender el papel de la relatividad en la virtud. La virtud del hombre o del discurso no reside en el hecho de que ésta sea una y la misma en todos los casos, sino en la atención que los casos individuales exigen en su particularidad: la palabra virtuosa, la palabra con *kairós* que produce *apate* produce efectos tal como un *phármakon*, esto mismo lo dice el propio Gorgias: “Pues la misma relación guardan tanto la fuerza de la palabra con la disposición del espíritu como la disposición de los fármacos con la naturaleza de los cuerpos”.¹⁷

La virtud del discurso es crear *apate*, afectar, engañar, persuadir; el *kairós* hace posible la afección. Consideramos que la *apate* que es producida por el *logos* en virtud de su *kairós* pone de manifiesto el poder productivo del discurso.

II

Así como Gorgias, mediante la *logicización* de la percepción, el conocimiento y la comunicación, Nietzsche también niega la posibilidad de un conocimiento único y estable sobre el mundo, ya que, según él mismo, tanto nuestro intelecto como nuestra conciencia, y a una con ella, el lenguaje en el que se soporta, son el producto de instintos creadores cuyo poder se sucede en el tiempo según la fuerza que cada uno contenga.

En este sentido, al igual que el sofista, Nietzsche cuestiona lo que podríamos llamar actualmente las bases epistemológicas¹⁸ que hacen posible la concepción del lenguaje como representador, pero sobre todo como mal representador de la realidad. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* nuestro autor

¹⁷ Gorgias, “Elogio de Helena”, 14, en *op. cit.*

¹⁸ En concreto la diferenciación entre sujeto y objeto, entre apariencia y realidad, entre fenómeno y ser.

expuso algunas ideas al respecto inscritas aún en el contexto de la filosofía crítica, pero que pusieron en evidencia la relación entre las palabras y los hombres,¹⁹ así como anunciaron la importancia de la creación artística.²⁰ En este escrito temprano, Nietzsche tuvo una de las intuiciones más importantes: la actividad lingüística es creación con posibilidades infinitas. Dichas posibilidades son catalizadas por la arbitrariedad, puesto que al no haber relación necesaria entre los signos, éstos siempre pueden relacionarse con otros, cambiando así sus significados. Las metáforas abolen las fronteras lógicas establecidas gracias a su poder de relación entre cosas disímiles, por ello son fuente infinita de otras metáforas.²¹ Es decir, todas las palabras pueden ser tomadas en su sentido “literal” (metáfora petrificada) y pueden ser puestas, digamos, fuera de su contexto habitual, para que formen otro sentido, y así hasta el infinito. La metáfora habla del lenguaje como entidad autogenerativa, como la posibilidad del sentido y no como un mero conjunto de signos aislados. Las posibilidades que ofrece la metáfora encarnan a escala las posibilidades que tiene el mismo lenguaje en su acepción más abarcante y más aún, las posibilidades en el mundo del acontecimiento, las posibilidades de combinación entre las fuerzas del mundo de la voluntad de poder. Con voluntad de poder mentamos el mundo de las fuerzas cuya existencia se resume en interpretar y ser interpretadas,²² creando, a partir de esta actividad recíproca, acontecimientos o apariencias.

¹⁹ “[el lenguaje] se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces [...]” (Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, Tecnos, 1990, p. 22). Esta idea tiene un parecido extraordinario con el concepto de *prágmata* si asumimos que *prágmata* significa “las cosas que hacen los hombres”. El lenguaje, según el criterio de Nietzsche en este texto, *designa* las relaciones entre los hombres y las cosas. No nos relacionamos con las cosas *en sí* a través de nuestro lenguaje, sino con las cosas que son *para nosotros*.

²⁰ “No hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino a lo sumo, una conducta estética” (F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 30).

²¹ “Podemos establecer que la figura del discurso que llamamos metáfora y que se manifiesta como un fenómeno de desviación con relación a un uso establecido, es homóloga con el proceso que ha engendrado *todos los campos semánticos* y, por tanto, el mismo uso del que la metáfora se aleja” (Paul Ricoeur, “El trabajo de la semejanza”, en *La metáfora viva*. Madrid, Trotta, p. 265).

²² “La voluntad de poder *interpreta*: en la formación de un órgano se trata de una interpretación; la voluntad de poder delimita, determina grados, diferencias de poder. Meras diferencias de poder no podrían aún sentirse como tales: tiene que haber allí un algo que quiere crecer, que interprete a todo otro algo que quiere crecer respecto de su valor. —En verdad *la interpretación es ella misma un medio para hacerse señor de algo*. (El proceso orgánico presupone un permanente INTERPRETAR)” (F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Madrid, Tecnos, 2006, vol. IV, 2, p. 148).

El acontecimiento es lo que la voluntad produce constantemente por pura generosidad en virtud de su carácter esencialmente activo, es una novedad ontológica, pues es nueva combinación de *quanta* de fuerzas con grados determinados de cualidad. Dichos *quanta* se absorben unos en otros, luchan, oponen resistencia o son vencidos, se reciclan en otros *quanta*. Son estas nuevas combinaciones las que forman los acontecimientos.²³

La magia del lenguaje, tomándolo radicalmente como combinatoria, consiste en hacer que “cosas que hasta entonces estaban alejadas de repente parezcan próximas”.²⁴ La proximidad que logra establecer el lenguaje entre dos cosas que a la luz de la convención no tienen nada que ver es una novedad semántica, lo que constituye el portento del lenguaje.

Asimismo podemos decir que el nombrar ya no significa metaforizar la percepción y llevarla a la palabra, como en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Nombrar en el contexto de la voluntad de poder es reglamentar una función significativa,²⁵ es decir, establecer que tal concepto significa ya no una cosa, sino una relación de cosas en particular. El nombre dice varios nombres, así como un acontecimiento se limita por los otros y nunca está aislado.²⁶ En la ontología productiva de Nietzsche nombrar es crear los objetos mentados, tal como en Gorgias puede decirse que el *logos* produce la cosa

²³ “—Considerada mecánicamente, la energía del devenir global permanece constante; considerada económicamente, aumenta hasta un punto máximo y descende nuevamente a partir de él en un eterno movimiento circular; esta ‘voluntad de poder’ se expresa en la interpretación, en el modo de *usar la energía* —la transformación de la energía en vida y de la vida en máxima potencia aparece entonces como meta. El mismo *quantum* de energía significa algo diferente en los diferentes estadios del desarrollo [...] La absoluta necesidad del mismo acontecer en un proceso cósmico, como en todos los demás, por toda la eternidad, no es un determinismo acerca del acontecer sino meramente la expresión de que lo imposible no es posible [...] de que una fuerza determinada no puede ser ninguna otra cosa más que precisamente esa fuerza determinada; de que ante un *quantum* de resistencia de fuerza no se expresa de otro modo más que como corresponde a su fortaleza —acontecer y acontecer necesario son una *tautología*” (F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos* (1885-1889), 10, p. 138).

²⁴ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 259.

²⁵ Cuando el noble dice “esto es esto” crea una nueva relación, un nuevo broche de sentido (F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 2002, p. 38). “La transformación del sentido de una palabra significa que algún otro (otra fuerza u otra voluntad) se ha apoderado de ella [...]” (Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 2002, p. 107). Al respecto confrontar la visión del acontecimiento que es el concepto de base para entender el movimiento de la voluntad de poder: “En lugar de ‘causa y efecto’, la lucha entre sí de los que devienen, a menudo con la absorción del adversario” (F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos* (1885-1889), 7, p. 54).

²⁶ “Las propiedades de una cosa son efectos sobre otras cosas: si se abstrae de otras cosas, una cosa no tiene propiedades, es decir, no hay cosas sin otras cosas, es decir, no hay cosa en sí” (F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos* (1885-1889), 2, p. 85). Esta misma

—*prágmata-logos*. Dichos objetos no son objetos en sí, sino objetos-signos en perpetua relación con otros y que significan algo para nosotros en un momento determinado de su combinación.

A partir de todo lo anterior podemos decir que el lenguaje como creador de metáforas, de relaciones entre signos, es un movimiento que repite en pequeño la actividad creadora de la voluntad de poder.²⁷

La actividad creadora de la voluntad de poder es, por su capacidad combinatoria, una apertura de sentidos o perspectivas, y por ello podemos establecer una relación entre este concepto nietzscheano y el concepto de *apate* estudiado en Gorgias. El término *apate* ha sido entendido como “engaño” o “persuasión”, sin embargo, si atendemos a su significado primigenio se nos ofrece la oportunidad de interpretarlo como “camino a seguir”.²⁸ Gracias a ello podemos redefinir este concepto en tanto que creación de un *sentido*, entendiendo por esta palabra lo que se entiende por dirección. Así, en cuanto un discurso virtuoso cumple su naturaleza tiránica, éste no hace más que guiarnos por un camino inédito, conстриéndonos a seguirlo.

La *apate* es la apertura de direcciones, así como la voluntad de poder es la creación de acontecimientos, de perspectivas, de interpretaciones o caminos a seguir. Ahora bien, el lenguaje, en tanto que avatar de la voluntad de poder, en tanto que creador de acontecimientos semánticos, produce nuevos referentes o caminos a seguir, crea realidades. En este sentido es posible definir el lenguaje como *apate*.

El problema que aparece ahora ante nuestros ojos es el de explicar la existencia de grados entre dos tipos de lenguaje. Por un lado, Nietzsche se refiere a un lenguaje gregario que corresponde a la figura del esclavo y, por otro, habla de un lenguaje poderoso, el de la poesía y la retórica, que correspondería a la figura que designa como “amo”. ¿De qué depende dicha diferencia si bien todo lenguaje, tal como acabamos de ver, es *apate* en tanto que apertura a una nueva combinación, en tanto que acontecimiento y voluntad de poder?

definición la podemos aplicar a la palabra. Una palabra sin el conjunto de palabras que la definen no significa nada.

²⁷ “El arte como voluntad de superar el devenir, como ‘eternizar’ pero corto de vista, en cada caso según la perspectiva: de cierto modo repitiendo en pequeño la tendencia del todo. Considerar lo que muestra *toda vida* como fórmula de la tendencia global: por eso, una nueva fijación del concepto ‘vida’, como voluntad de poder” (F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, 7, p. 54).

²⁸ “El término ἀπάτη originalmente significa “camino a seguir” y refiere el hecho de que una persona es desviada de su propio camino o pensamiento sin darse cuenta” (W. J. Verdenius, “Gorgias’ Doctrine of Deception”, en *Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie. Einzelschriften. Heft 44: The Sophists and their Legacy*. Wiesbaden, Franz Steiner, 1981, p. 116).

III

La revolución estética²⁹ de Nietzsche que comienza con las críticas lanzadas contra la metafísica,³⁰ el conocimiento y la conciencia³¹ puso en evidencia que la conciencia y el conocimiento sin lenguaje no son conciencia ni conocimiento, ni algo en absoluto.

Nietzsche asociará la conciencia y el lenguaje conceptual a la figura del esclavo por ser ésta la que representa el olvido del cuerpo y la sumisión ante valores trascendentes (Dios, yo, verdad, etcétera). Sin embargo, la actividad de la conciencia es indiscutiblemente artística, pues no deja de producir apariencias sustentándose en un lenguaje que proviene de una fuerza tan poderosa como el instinto creador (voluntad de poder); pero dicha actividad se ignora a sí misma como arte, ignora su ascendencia. Por el contrario, la figura del amo representa el conocimiento privilegiado sobre el mundo como apariencia y sobre el carácter artístico de la conciencia. A este conocimiento lo llamamos “conciencia de la apariencia”.³²

Gracias a dicha conciencia de la apariencia es posible escuchar la propia *gran razón*³³ y ser virtuoso, tanto en lo dicho como en lo hecho, pues gracias a ella se adquiere la certeza de que se es devenir, multiplicidad.

²⁹ Como llama De Santiago Guervós al momento de la filosofía nietzscheana en el que el concepto de arte empieza a tener relevancia ontológica. Cf. L. E. de Santiago Guervós, “El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica”, en F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*. Madrid, Trotta, 2000.

³⁰ Dicha crítica es visible desde el principio de la obra nietzscheana, notablemente desde que el autor abandona la filosofía de Schopenhauer y adopta una postura frente a la filosofía crítica, atacando así los conceptos de causalidad, cosa en sí, yo, sustancia, etcétera.

³¹ Nos parece que la crítica a estos conceptos comienza desde *Verdad y mentira en sentido extramoral* pero que es más explorada en *La gaya ciencia. Obras completas III. El gay saber*. Buenos Aires, Aguilar, 1961. §354, §11 y en *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, 2, p. 139).

³² “Me he despertado repentinamente en medio de este sueño, pero sólo para adquirir conciencia de que soñaba y que es ‘preciso’ que siga soñando para no sucumbir [...] ¿Qué es desde ahora para mí la ‘apariencia’? No ciertamente lo contrario de un ‘ser’ cualquiera: ¿qué puedo enunciar de este ser si no son los atributos de su apariencia? ¡No es ciertamente una máscara inanimada lo que se podría poner y quizá quitar a una X desconocida! La apariencia es para mí la vida y la acción misma que, en su ironía de sí misma, llega hasta hacerme sentir que hay apariencia y fuego fatuo allí y danza de elfos y nada más; [...] el ‘conocedor’ es un medio para prolongar la danza terrestre y que, en razón de esto, forma parte de los maestros de ceremonia de la vida, y que la sublime consecuencia y el lazo de todos los conocimientos es, y será quizá, el medio supremo para mantener la generalidad del ensueño [...] la ‘duración del ensueño’” (F. Nietzsche, “La gaya ciencia”, en *Obras completas*, vol. III, parágrafo 54).

³³ Encontramos el concepto de *gran razón* en *Así habló Zaratustra*: “El cuerpo es razón, una *gran razón*, una multiplicidad que tiene un solo sentido, una guerra y una

Como queda dicho, tanto el lenguaje del esclavo como el del amo ostentan una conducta estética, pues son el producto de un instinto creador que radica en el cuerpo y que produce acontecimientos, pero el primero niega esa ascendencia corporal y el segundo la asume. De esta manera, consideramos que la diferencia entre sendos lenguajes estribará, como sugiere Nietzsche, en la fuerza que los produzca y en el efecto que causen.

El buen orador que tiene la intención de convencer no lo hace con un lenguaje deslustrado que, a pesar de ser potencia creadora, sea *exergo gasterdo*.³⁴ Ni la poesía ni la retórica, en tanto que maximizaciones de la potencia del lenguaje, existen sin la voluntad del gran estilo sólo por ser lenguaje, sino que precisan de trabajo artesanal para lograr el efecto premeditado.³⁵ Pero al pensar en la creación premeditada de este supuesto orador que encarna la figura del amo no debemos asumir que se trata del producto de un cálculo racional. Nosotros consideramos que esta creación es más bien la obra de la misma *gran razón*, de la sabiduría propia, de la virtud, o como lo llamaría Gorgias, del *kairós*. Entenderemos por este concepto en el contexto nietzscheano no sólo la oportunidad de la palabra, sino un ejercicio ético íntimo que

paz, un rebaño y un pastor [...] Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido-llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo [...] Tu sí-mismo se ríe de tu yo y de sus orgullosos saltos. '¿Qué son para mí esos saltos y esos vuelos del pensamiento?', se dice. *Un rodeo hacia mi meta. Yo soy las andaderas del yo y el apuntador de sus conceptos*' (F. Nietzsche, "De los despreciadores del cuerpo", en *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza, 2006, p. 65).

³⁴ Cf. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

³⁵ Con esta última afirmación nos encontramos con una paradoja en la filosofía de Nietzsche que Michel Haar pone en evidencia "[El lenguaje] volverá a enfermar, aunque haya en él recursos de curación. Por este regreso al canto que evoca Zaratustra, se cierra el círculo que conduce nuevamente más allá del lenguaje, a su origen: la melodía primitiva, el canto que hay que imaginar *sin palabras*. El canto hablado (la poesía o el aforismo) sería un mal compromiso y, en efecto, otro atolladero. La escritura que apunta ante todo a comunicar una *Stimmung*, se eclipsará en algún punto de la intensidad de dicha *Stimmung*, ya sea porque haya alcanzado su objetivo, ya porque éste es demasiado elevado para ella. Más allá del lenguaje está lo que siempre lo ha precedido: no el silencio puro sino un 'pensamiento' musical, sin palabras" (F. Nietzsche, *Nietzsche et la métaphysique*. París, Gallimard, 1993, p. 125). Dicho de otra manera, Haar sostiene que la conciencia y sus cálculos premeditados nunca podrán superar su inferioridad con respecto a la gran inconsciencia del cuerpo y del mundo.

El diagnóstico de Haar respecto al carácter incurable del lenguaje puede ser refutado al insistir en que el cálculo de la razón expresado en la producción aforística es producto del cuerpo mismo. Si el aforismo convence lo hace en virtud de que cuenta con *καρπός*. El *καρπός* es el sí mismo como cuerpo. La razón es cuerpo y no hay motivos para distinguirlos en un orador que cuenta con la conciencia de la apariencia, es decir, que sabe que la razón, como parte del cuerpo que engaña, gusta engañarse a sí misma.

implica, al igual que en el sofista, la atención a sí mismo como temporalidad. La palabra con *kairós* mienta la obediencia del orador a sí mismo, lo cual posibilita un discurso oportuno, poderoso y, por ello, convincente. El lenguaje más conmovedor precisa de pertinencia y tino, de *kairós*, del sentimiento de la oportunidad que se adquiere asumiendo la temporalidad y el carácter fenoménico de la existencia. Ésa es la virtud del hombre superior, la cual es inefable, secreta y auténtica.³⁶

Aristóteles decía: “La sofística no está en la facultad (*dynamis*) sino en la intención (*proaíresis*)”.³⁷ Sin embargo, Nietzsche diría justamente que sin la *dynamis* no puede haber *proaíresis* como se sigue del concepto de voluntad de poder, ya que querer o tener la intención de, no implica en seguida la capacidad de hacer, sino, por el contrario, el poder de engañar es el que determina la intención de engañar.³⁸ Nietzsche diría justamente que la sofística sí radica en la *dynamis*, e incluso el propio Aristóteles lo reconoce de alguna manera al decir que la retórica, instrumento imprescindible del sofista, es propiamente eso.³⁹

Para Aristóteles quizá existiera algo que, de no ser retórica, sería el lenguaje natural; sin embargo, como ya ha asentado Nietzsche desde *Verdad y mentira en sentido extramoral*, no hay un lenguaje natural aparte del lenguaje metafórico. En este tenor hay que entender la *dynamis* como la propia fuerza

³⁶ “Hermano mío, si tienes una virtud, y esa virtud es la tuya, entonces no la tienes en común con nadie.

Ciertamente, tú quieres llamarla por su nombre y acariciarla; quieres tirarle de la oreja y divertirse con ella.

¡Y he aquí que tienes su nombre en común con el pueblo y que, con tu virtud, te has convertido en pueblo y en rebaño!

Harías mejor en decir: ‘inexpresable y sin nombre es aquello que constituye el tormento y la dulzura de mi alma, y que es incluso el hambre de mis entrañas’.

Sea tu virtud demasiado alta para la familiaridad de los nombres: y si tienes que hablar de ella, no te avergüences de balbucear al hacerlo” (F. Nietzsche, “De las alegrías y de las pasiones”, en *Así habló Zaratustra*, p. 67).

³⁷ Aristóteles, *Ret.* I, 1355 b 19. Tomado de B. Cassin, *op. cit.*, p. 12.

³⁸ La intención es una operación intelectual, el poder hacer es una capacidad intrínseca, es la *dynamis* que no se adquiere sino que se tiene. Esta especie de fatalismo la podemos encontrar en *El crepúsculo de los ídolos*: “La fatalidad de la propia forma de ser no se puede separar de la fatalidad de cuanto fue y de cuanto será” (F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid, Edaf, 2002, p. 86). Y nos atrevemos a relacionarla con la propia fatalidad schopenhaueriana expresada en el concepto de “carácter inteligible” aunque, en efecto, este último concepto alude a la trascendencia y el de Nietzsche a la immanencia.

³⁹ “La retórica es la facultad (*dynamis*) de observar todos los posibles medios de persuasión sobre cada cosa, todo aquello que es posiblemente verosímil y convincente” (Aristóteles, “Retórica”, I, 2, en F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, p. 85).

de convencimiento y persuasión del lenguaje mismo *en su totalidad*. Esta capacidad intrínseca que es, al mismo tiempo, voluntad de poder, es lo que hace posible la retórica.

Nietzsche dice:

Lo que se llama retórico, como medio de un arte consciente, había sido activado como medio de un arte inconsciente en el lenguaje y en su desarrollo, e incluso [...] la retórica *es un perfeccionamiento de los artificios presentes ya en el lenguaje*. No hay ninguna “naturalidad” no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas [...] Éste, lo mismo que la retórica, tiene una relación mínima con lo verdadero, con la esencia de las cosas; el lenguaje no quiere instruir sino *transmitir* a otro una emoción y una aprehensión subjetivas [...] No son las cosas las que penetran en la conciencia, sino la manera en que nosotros estamos ante ellas, el *πιθανόν* [poder de persuasión]. Nunca se capta la esencia plena de las cosas. [...] El lenguaje es retórica, pues sólo pretende transmitir una *δόξα* y no una *ἐπιστήμη*.⁴⁰

Consideramos que el concepto de *doxa* se comprende en su acepción gorgiana, pues en la retórica de Gorgias nada más cuenta el poder de convencimiento y no el conocimiento por el conocimiento mismo. En un mundo que se crea a partir de metáforas la pretensión de poseer verdades eternas se vuelve superflua.

El desvío que el lenguaje origina en tanto que *apate* junto con el *kairós*, es decir, junto a la conciencia de la apariencia y la temporalidad, es un mero cambio de dirección, pero no un error en el camino. Pretender que la desviación o el cambio de sentido es un error, equivale a asumir que el camino está trazado de antemano.

Consideramos que la *transmisión* de una *doxa* no tiene que ver con la comunicación cotidiana, aunque ésta es también un mero poner a fluir opiniones. En la retórica que entenderemos además como esta potencia del lenguaje utilizado con *kairós*, con la sabiduría de la *gran razón* que dicta la conveniencia de hacer y no hacer, de callar y de hablar, la *transmisión* de una *doxa* implica una imposición: quien escucha al orador discurrir no sólo entiende las palabras como el retórico quiere, sino que además se deja seducir por el ritmo del discurso, haciendo de su cuerpo el lugar de las *Stimmungen*. El asentimiento a un discurso no estriba exclusivamente en el intelecto que decodifica la significación de las palabras (el intelecto, por otra parte, no es más que

⁴⁰ F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, p. 91.

cuerpo).⁴¹ El cuerpo padece el discurso, como dice Gorgias: “Los auditores son invadidos por el escalofrío del miedo, o penetrados por esa piedad que arranca lágrimas, o del arrepentimiento que despierta el dolor”.⁴²

El amo no quiere comunicar, pues comunicar en el contexto nietzscheano es vulgarizar, repetir, perpetuar una metáfora endurecida y gastarla una vez más. La comunicación es el lugar común, tanto del discurso como de la afectación.⁴³ El noble, el amo, quiere imponer un nuevo sentido, generar un nuevo afecto a través de las palabras.⁴⁴

El lenguaje del esclavo se limita a repetir el sentido, gastándolo nuevamente. Al repetir el sentido niega el juego y la posibilidad combinatoria que posee todo lo que es voluntad de poder, por ello el lenguaje del esclavo es un lenguaje reactivo y negador.

La retórica, a diferencia del lenguaje del esclavo, pone en movimiento, gracias al *kairós*, a la conciencia de la apariencia y de la temporalidad, el juego de la voluntad de poder, ya que, al estar imbuido de la conciencia del fenómeno y de lo cambiante, lleva al acto la potencia de la voluntad de poder en forma de novedad semántica, recreando constantemente el poder de generar acontecimientos.

El lenguaje del noble habla el lenguaje de la realidad: el lenguaje de la realidad es el *Ja-Sagen*, el decir sí, la afirmación de la multiplicidad.⁴⁵ Sin embargo, el lenguaje que expresa la realidad del ser no es un lenguaje que *represente* la voluntad de poder. Nietzsche dice: “Exigir un *modo de expresión adecuando es absurdo*”.⁴⁶ El lenguaje del amo, lo que llamamos retórica, no *representa* el ser sino que *expresa* su fuerza productora, es decir, lo que lo constituye. Por ello, la retórica, en tanto que potencialización del lenguaje metafórico en su totalidad, es el concepto que, en definitiva, se asocia con el de voluntad de poder, pues, en tanto que lenguaje es *apate*, en virtud de su capacidad de crear sentidos, acontecimientos semánticos, direcciones o caminos a seguir y en tanto que posee *kairós* es un lenguaje temporal y consciente del carácter

⁴¹ Cf. F. Nietzsche, “De los poetas”, en *Así habló Zaratustra*, p. 193.

⁴² Gorgias, “Elogio de Helena”, en *op. cit.*, p. 712.

⁴³ Cf. F. Nietzsche, “IncurSIONES de un intempestivo”, en *El crepúsculo de los ídolos*, p. 134.

⁴⁴ Las cuales no son sólo signos fijos o *flatus vocis*; las palabras en el discurso oportuno cargan con la riqueza de los valores. Nietzsche dice: “Para conservarse, el hombre empezó implantando valores en las cosas, — ¡él fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano! Por ello se llama ‘hombre’, es decir, el que realiza valoraciones [...]” (F. Nietzsche, “De las mil metas y de la ‘única’ meta”, en *Así habló Zaratustra*, p. 99).

⁴⁵ Cf. E. Blondel, *Nietzsche le corps et la culture: la philosophie comme généalogie philologique*. París, PUF, 1986, p. 52.

⁴⁶ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, 14, p. 122.

fenoménico del mundo. Sin ello el lenguaje sería incapaz de movilizar esa “hueste de metáforas”, esa retahíla de signos; carecería de *dynamis* para poner en movimiento sus propias posibilidades combinatorias. La retórica es Voluntad de poder, ya que pone en acto el poder productor de apariencias generando *apate* de la mano de la sabiduría del cuerpo, de la temporalidad y del carácter fenoménico del mundo, del *kairós*.

Sobre la Independencia

Reflexiones filosóficas sobre la Independencia y la Revolución

Ambrosio Velasco Gómez

Con el propósito de contribuir a una reflexión crítica desde la filosofía sobre la Independencia y la Revolución, y con motivo de sus respectivas conmemoraciones centenarias, el Comité Editorial de *Theoría* acordó dedicar la sección especial de los números 22 y 23 de la revista a estos temas.

En el número 22 se incluyeron tres artículos sobre la Independencia. El primero de ellos, de carácter eminentemente teórico, de Francisco Colom, titulado “La nación como relato”. Los otros dos artículos se ubican históricamente antes y después de la Independencia. Joaquín Rodríguez Beltrán escribe “la identidad como respuesta: un acercamiento retórico-argumentativo a *Rusticatio mexicana* de Rafael Landívar”. Por otra parte, Antolín Sánchez Cuervo analiza las interpretaciones de los filósofos del exilio español sobre el proceso de Independencia.

Francisco Colom se ha destacado en España en la organización de proyectos sobre las independencias iberoamericanas y por ello tiene una visión de conjunto sobre los procesos de emancipación de las naciones del mundo hispanoamericano, incluyendo a la propia España. Con base en esta visión amplia, Francisco Colom se enfoca a analizar, desde un punto de vista histórico y filosófico, la categoría de nación que está implícita en todos los movimientos emancipatorios de principios del siglo XIX en Iberoamérica y que en cada caso particular constituye el fundamento de la justificación política de los Estados independientes. De acuerdo a Colom, la nación es una construcción narrativa que busca integrar y dar identidad a toda una población como sujeto político que aspira o detenta la soberanía. En este sentido, “Las identidades nacionales pueden definirse como estados mentales propiciados por historias, o si se prefiere, una imaginación histórica narrativamente configurada”. Colom distingue dos tipos de naciones: la étnica y la civil. La primera está basada en una interpretación del pasado que establece la identidad

cultural del pueblo, al margen de un poder estatal constituido, mientras que la nación civil se asocia más a la concepción contractualista del liberalismo que instituye la nación como el conjunto de ciudadanos a quienes el poder soberano les reconoce un conjunto de derechos. Estas dos concepciones de nación se relacionan tensionalmente: “por medio de un acto jurídico se crea un sujeto colectivo que toma en sus manos las riendas de su destino, pero de alguna manera antecede y protagoniza el acto de su propia constitución”, señala Colom. La nación que antecede es la que denomina Colom, “nación étnica”, mientras que la que se crea jurídicamente es la nación cívica. Me parece que esta distinción es fundamental para entender el proceso de independencias nacionales, pues todo movimiento de independencia apela a una nación histórica y culturalmente constituida que demanda su autodeterminación a un Estado que no la representa ni la reconoce. Pero una vez que el movimiento independentista triunfa, el nuevo poder soberano busca constituir una nueva nación, negando muchos rasgos de la que le antecedió. F. Xavier Guerra llama a la nación antecedente, “nación antigua”, y a la constituida por el Estado, “nación moderna”; Bolívar Echeverría denomina a la primera “nación natural” y a la segunda “nación artificial”. Yo utilizo los términos “nación cultural” y “nación estatal”, respectivamente. Más allá de los nombres lo importante es distinguir estas dos modalidades de naciones y, sobre todo, reconocer las tensiones e incluso conflictos agónicos que se establecen entre ellas, que son fundamentales para la comprensión de los movimientos de independencia y de constitución de los Estados nacionales. En este sentido, el artículo de Francisco Colom es una excelente discusión conceptual que sirve de marco articulador a los otros excelentes trabajos que se refieren a aspectos y procesos históricos específicos de las independencias iberoamericanas.

Precisamente, el artículo de Joaquín Rodríguez sobre *Rusticatio mexicana* del padre Landívar se enmarca en la elucidación del proceso de formación de la identidad nacional mexicana que antecede a la lucha de Independencia, que David Brading ha llamado “patriotismo criollo”. Esta obra escrita por un jesuita expulso se ubica dentro de toda una serie de grandes textos que reivindica la grandeza de la naturaleza, historia, y cultura mexicana frente a las descalificaciones eurocéntricas del mundo iberoamericano, que se agudizan en el siglo XVIII y a las que Gerbi ha llamado “la disputa por el Nuevo Mundo”. Antecede a *Rusticatio* la *Biblioteca mexicana* de Juan José Eguía y Eguren, en la que se hace un recuento de los principales humanistas mexicanos del siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII, como prueba contundente de la elevada cultura humanista mexicana, no novohispana. Don Ernesto de la Torre Villar considera que la *Bibliotheca* “trata de ser una demostración de la identidad mexicana a través del examen espiritual e intelectual que

la conforman”.¹ Por otra parte, *Rusticatio mexicana* es un antecedente de otra gran obra de reivindicación de lo mexicano escrita por Francisco Javier Clavijero, también jesuita expulso, *Historia antigua de México* en la que debate con autores como Robertson, Buffon y De Pauw, que consideran que la naturaleza y las civilizaciones del Nuevo Mundo son, permítaseme la expresión, subdesarrolladas con relación al viejo continente.

En este marco, el análisis de la argumentación, principalmente retórica, que Joaquín Rodríguez hace de la obra de Landívar, permite considerarla como un texto eminentemente político en cuanto defiende la singularidad de la tierra y cultura mexicanas que no desmerece en nada a las europeas, y que tiene que ser apreciada y reconocida como tal. Así, al mismo tiempo que muestra lo propio de México, no Nueva España, reclama su reconocimiento por parte de los intelectuales europeos.

Finalmente, el tercer texto que conforma el *dossier* sobre Independencia del número 22 de *Theoría*, es “Lecturas de la Independencia en el exilio español del 39. José Gaos, Joaquín Xirau y Eduardo Nicol” de otro destacado filósofo español, Antolín Sánchez Cuervo, quien también ha realizado una encomiable labor de estudio y promoción de la filosofía iberoamericana en torno a la Independencia. En este artículo, con agudeza interpretativa, el autor muestra la preocupación de los filósofos del exilio español en México por integrar una filosofía iberoamericana con base en el pensamiento de destacados humanistas, cuyas obras tuvieron una significación política relevante en el proceso de independencia de México y de otras naciones latinoamericanas. Los tres autores analizados tienen el interés común de ahondar en la comprensión de obras claves de filosofía mexicana y, en general, iberoamericana que tuvieron una trascendencia política y social en la emancipación de estas naciones y de esta manera contribuyeron al desarrollo y consolidación de una tradición filosófica iberoamericana. También hay que destacar, en el caso de Gaos y Xirau, que sus principales trabajos sobre filosofía mexicana se escribieron entre 1942 y 1945, lo cual muestra la prioridad que otorgaron en su quehacer intelectual a la filosofía mexicana en una época en la que eran pocos los filósofos, como Samuel Ramos, que se dedicaban a ello. A esta tarea habría que agregar otras figuras del exilio español como José M. Gallegos Rocaful, con su espléndido libro *Pensamiento filosófico mexicano. Siglos XVI y XVII*, publicado por la Universidad de México con motivo de su cuarto centenario, y Adolfo Sánchez Vázquez con su libro sobre la Ilustración y la Independencia, *Rousseau en México*. A todos ellos nuestra gratitud y reconocimiento.

¹ Ernesto de la Torre Villar, “Estudio introductorio a la antología de Juan José Eguíara y Eguen, *Historia de los sabios mexicanos*. México, UNAM, 1998, p. XXXII.

De los tres autores tratados, José Gaos es por mucho quien más escribió sobre el tema, y, sobre todo, quien de manera más clara y enfática reconoce la fuerza transformadora del pensamiento hispanoamericano, considerándolo como “órgano principal de independencia y proceso de constitución de las naciones correspondientes”, además de reconocer el carácter ejemplar de los escritores americanos en la tradición filosófica hispanoamericana, caracterizada por su compromiso político y pedagógico, y de su preocupación por la forma literaria. Fue en México, al reflexionar sobre estos temas que Gaos, como otros filósofos de exilio español, se dio cuenta de la existencia de una tradición filosófica común del mundo iberoamericano, y que constituye una “potencia histórico cultural” de la cual han encontrado su fuerza espiritual de emancipación las naciones latinoamericanas, particularmente la mexicana. Antolín Sánchez Cuervo señala que con pesar, pero también con esperanzado optimismo, Gaos reconocía que España “era la única nación que de un común pasado imperial queda por hacerse independiente, no sólo espiritual, sino también políticamente”.

Joaquín Xirau escribe sobre el tema en dos ensayos magistrales: “Humanismo español” (1942) e “Integración política de Iberoamérica” (1945). Al igual que Gaos, reconoce la existencia de una tradición humanista iberoamericana cuyos orígenes se remontan hasta el Medievo con Ramón Lull y Alfonso X el Sabio, continúa durante el Renacimiento con Vives, Vitoria y Bartolomé de las Casas, y resurge con Jovellanos y el conde de Arana, y en América con los líderes independentistas Hidalgo y Bolívar. Es esta tradición humanista emancipadora y centenaria la que le da unidad al mundo iberoamericano, opuesta a toda idea de imperio, superioridad o dominio, que afirma, por el contrario, “La convicción sinceramente sentida de que todos los valores —incluidos naturalmente los indígenas de América— nos pertenecen por igual a todos en la plenitud de su dignidad histórica”. Esta unidad iberoamericana estaría fundada en una idea organicista de interdependencia igualitaria entre todas las naciones del mundo hispanoamericano de los dos hemisferios. Esta visión anticolonialista de Joaquín Xirau contrasta con la concepción de Eduardo Nicol, quien si bien también descubre en México la existencia de una tradición espiritual común, descubrimiento que lo distancia de filósofos españoles como Ortega y Gasset, quien “redescubrió Europa a costa de la pérdida de América”, no condena el colonialismo y la dominación de España sobre América, por considerarla un proyecto humanista que “no representó nunca una opresión del hombre sobre el hombre fundada en una discriminación racial”, en palabras del propio Nicol. Esta justificación hispanista de la dominación colonial representa para Antolín Sánchez Cuervo obviar la “significación violenta de esta última, así como sus expresiones consumadas de inhumanidad”.

En suma, el artículo de Antolín Sánchez Cuervo resulta además de original, muy pertinente, pues nos ofrece un análisis detallado de las concepciones de tres grandes figuras del exilio español sobre la Independencia de México en el contexto de la filosofía y el mundo hispanoamericano.

En este número 23 se integran también tres artículos sobre la Independencia y otro sobre la Revolución de 1910.

El primero es de Bolívar Echeverría, profesor emérito de la UNAM, “El guadalupanismo y el *ethos* barroco en América”. Este trabajo hay que ubicarlo dentro de la investigación de amplio aliento y gran originalidad sobre barroquismo y modernidad que desarrolló Bolívar Echeverría en los últimos años de su vida. Una de las tesis más importantes de esta amplia investigación es que el *ethos* barroco, como un principio estructurador del mundo de la vida en la modernidad capitalista, es ante todo un *ethos* histórico de resistencia al proceso de reproducción de valores de cambio, que de manera creciente excluye la importancia del disfrute de los valores de uso, de la forma “natural” de la vida social. Este *ethos* histórico de resistencia que pone en evidencia las contradicciones inherentes del capitalismo se opone radicalmente a otros *ethe* históricos de la modernidad capitalista, que como el “realista”, que en términos weberianos corresponde a la “ética protestante”, busca justificar y fomentar el desarrollo del capitalismo. Esta oposición entre un *ethos* afín a la reproducción del capital y otro de resistencia es de suma importancia, pues muestra que “vivir en y con el capitalismo puede ser algo más que vivir por y para el capitalismo”.²

El *ethos* barroco tiene su expresión más profunda y radical en América Latina; precisamente por su carácter de pueblos conquistados y dominados son capaces de afirmar los restos de sus culturas originarias integrándolas en los códigos culturales de los vencedores y constituyendo así una nueva cultura, internamente contradictoria, donde coexisten elementos de civilizaciones disímboles como la europea y las indígenas. En su libro, *La modernidad de lo barroco*, Bolívar desarrolla ampliamente esta tesis y la ejemplifica históricamente con el análisis de la figura histórica y mítica de Malintzin, el proyecto criollo y el proyecto jesuítico de civilización en la América ibérica. Ahora, Bolívar nos presenta una muy original interpretación del guadalupanismo como una expresión radicalmente barroca, en la que los indígenas vencidos se apropian de la religión católica y la transforman sincréticamente integrando en ella sus religiones politeístas originarias. Bolívar afirma que el exagerado (la exageración es un rasgo barroco) culto mariano del catolicismo guadalupano es en cierta manera una peculiar forma de idolatría: “La práctica del culto mariano implica en efecto una negación de la síntesis monoteísta que está en el dogma de la Santísima Trinidad, del Dios uno y trino, síntesis

² Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*. México Era, 2005, p. 36.

que es asumida pero no interiorizada. Lo que se asume realmente en su ligar es el orden de un panteón multipolar [...] una constelación 'politeísta' de configuración cambiante según los lugares de culto y las épocas". Gracias a esta audacia barroca los indígenas vencidos preservan la autenticidad de sus culturas religiosas, transformándolas vía incorporación a la religión cristiana de los vencedores. Más adelante, escribe Bolívar que "es difícil encontrar un ejemplo más claro del comportamiento barroco, que se extenderá en las sociedades latinoamericanas desde el siglo XVII, que el de esta alteración de la religiosidad cristiana llevada a cabo por los indios guadalupanos de México en el siglo XVI". Con base en esta interpretación del guadalupanismo, Bolívar sostiene que "la identidad barroca que ha asumido una buena parte de la población latinoamericana a lo largo de considerables periodos de su historia [...] tiene su origen ya en el siglo XVI, en una forma de comportamiento inventada espontáneamente por los indios que sobrevivieron en la nuevas ciudades, después de que sus padres fueron vencidos en la conquista de América por la Europa ibérica". Desde esta interpretación cobra pleno sentido la figura emblemática de la virgen de Guadalupe como símbolo y expresión de resistencia de una nación plural de indios, mestizos y criollos, durante el proceso de Independencia.

Por su parte, María del Carmen Rovira, pilar fundamental de la investigación y enseñanza de la filosofía en México, nos ofrece un interesante y revelador artículo sobre la formación intelectual de Miguel Hidalgo. Su trabajo "Presagios de independencia en el Seminario y Colegio de San Nicolás Obispo en Valladolid" centra su atención en la formación y magisterio de Miguel Hidalgo en dicho colegio, así como en la obra de su profesor José Pérez Calama. Carmen Rovira analiza primeramente la obra de este último, quien era doctor en Artes y Teología por la Universidad de Salamanca y llegó a la Nueva España hacia 1775 para impulsar toda una renovación educativa en teología y filosofía. Tanto él, como posteriormente Miguel Hidalgo, impulsaron el renacimiento de la teología positiva, cuyos orígenes se remontan a la escuela de Salamanca. Los teólogos de aquel entonces utilizaron esa nueva teología, apoyada en la historia, la filosofía antigua y medieval, así como en la filología, para cuestionar duramente las pretensiones de legitimidad de la guerra y el dominio español sobre América. Carmen Rovira subraya la impronta del nominalismo en la teología positiva, tradición filosófica que se opone a las categorías universales de la escolástica que desconocen la diversidad cultural e histórica propia de América y por ello resulta etnocéntrica. En particular la autora interpreta con sutileza la disertación de Hidalgo "Sobre el verdadero método de estudiar teología" que escribió hacia 1785. Esta disertación, amén de otros escritos y estudios biográficos, le permiten a Carmen Rovira afirmar: "En Hidalgo se produjo primero una liberación de carácter intelectual, una rebeldía en un espacio tan importante como

el teológico. Hidalgo no improvisó el movimiento de independencia. Por el contrario, su ideología se fue formando y consolidando a través de los años". La autora pone en evidencia que esa liberación y rebeldía intelectual no se produjo por influencia de las ideologías de las revoluciones atlánticas de Francia o de Estados Unidos, ni tampoco por influjo de la Ilustración europea, sino ante todo por la formación y cultivo de una tradición humanista propiamente iberoamericana cuyos orígenes se remontan a la escuela de Salamanca en el siglo XVI, y su desarrollo se radicaliza en México y en otros países latinoamericanos. En este sentido, Carmen Rovira coincide con las interpretaciones de Gaos y de Xirau que hemos visto anteriormente. En lo personal concuerdo plenamente con esta línea de interpretación que con otros argumentos he expuesto en el libro *La persistencia del humanismo republicano en la formación de la nación y del Estado en México*.

Luis Patiño Palafox presenta su artículo "Lucas Alamán. La conquista de México y el origen de una nueva nación". En este trabajo hace un interesante análisis de la interpretación de la revolución de Independencia, por parte de unos de los intelectuales y políticos más destacados de la primera mitad del siglo XIX, Lucas Alamán. Lo más interesante de este trabajo consiste en la comparación entre el pensamiento histórico y filosófico de Lucas Alamán en torno a la Conquista, la Colonia y la Independencia con la visión de otro gran escritor y político de su época, Carlos María Bustamante, quien trabajó al lado de Morelos durante la guerra de Independencia y tuvo una gran influencia intelectual en el movimiento insurgente y en los primeros años del México independiente. Atinadamente, Luis A. Patiño Palafox ubica a Carlos María Bustamante como un humanista impulsor del indigenismo histórico, crítico radical de la dominación española en América, lo cual marca un hondo contraste con la visión prohispanista de Lucas Alamán, quien consideraba a la Conquista y a la dominación colonial como un acontecimiento providencial y civilizador. Desde esta perspectiva prohispanista, la Independencia iniciada por Hidalgo y Morelos resultaba ser una afronta violenta y sin sentido, que amenazaba con destruir mucho de lo logrado durante el periodo colonial. Esta imagen de los insurgentes contrasta con la elogiosa caracterización de Iturbide como el verdadero héroe de la Independencia. Todo lo contrario sostiene Carlos María Bustamante, para quien las figuras de Morelos y de Hidalgo representan el resurgimiento de una nación conquistada y vejada por los españoles desde 300 años atrás, que reclama su libertad y soberanía perdida y así romper definitivamente con las cadenas de la esclavitud que se le impusieron a México-Tenochtitlan en 1521. Es importante señalar que estas dos interpretaciones de la Colonia y la Independencia se manifestaron también en el seno mismo de la tradición liberal. Por ejemplo, José María Luis Mora y Lorenzo de Zavala sostienen una visión muy afín a la de Lucas Alamán, mientras que

republicanos liberales como fray Servando Teresa de Mier coincidirían plenamente con la visión de Bustamante. Como hace notar José María Vigil, esta confrontación de dos interpretaciones de la Conquista, la Colonia y la Independencia constituyen uno de los principales traumas en la formación de una conciencia nacional que perduró a lo largo del siglo XIX y, sin lugar a dudas, también en el XX. Intelectuales del tamaño de José Vasconcelos sostienen una visión de la historia de México semejante a la de Lucas Alamán, mientras que antropólogos de la trascendencia de Manuel Gamio defenderían en mucho la visión de Carlos María Bustamante. Incluso, en los filósofos del exilio español que analiza Antolín Sánchez Cuervo, podemos encontrar coincidencias relevantes de Eduardo Nicol con la visión de Alamán sobre la Colonia y cercanías interpretativas de Joaquín Xirau con la visión anticolonialista de Carlos María Bustamante. La persistencia de este conflicto en la conciencia nacional hasta nuestros días la ha puesto en evidencia Miguel León-Portilla en su más reciente libro sobre la Independencia, la Reforma y la Revolución, denunciando, en un tono semejante al de Carlos María Bustamante, la injusticia causada sobre los pueblos indígenas, no sólo por la dominación colonial, sino también por el Estado mexicano. En suma, el artículo de Luis Patiño Palafox no sólo resulta ser un interesante análisis sobre confrontaciones de interpretación de los grandes momentos de la historia nacional, sino también resulta ser una reflexión sobre los dilemas y traumas de la conciencia nacional que han persistido por siglos hasta nuestros días.

En suma, no ha lugar a festejar doscientos años de Independencia, ni cien años de Revolución, sino más bien estas conmemoraciones son una oportunidad para reflexionar crítica y propositivamente sobre las promesas incumplidas de los dos más importantes acontecimientos de nuestra historia nacional y las alternativas que se pueden vislumbrar para hacerlas realidad. Si, como se ha puesto en evidencia con relación a la Independencia, el pensamiento filosófico iberoamericano tuvo un papel preponderante en la formación de una conciencia emancipadora, a doscientos años de la Independencia y cien de la Revolución mexicana —la primera revolución social del siglo XX— la filosofía debe también tener un papel central en la revisión crítica de por qué no hemos alcanzado los ideales y valores principales como nación. Pero hoy en día esta tarea no será realizada sólo por la filosofía iberoamericana, sino que tiene que vincularse estrechamente y con equidad al pensamiento de los pueblos indígenas del continente americano y particularmente de México, pues ellos han sido los primeros en levantar la voz y rebelarse contra la profunda injusticia social de nuestros países; contra el colonialismo interno y la explotación externa, y contra la ausencia de democracia y de reconocimiento de la diversidad cultural. Estamos pues, ante el reto de una profunda transformación de la filosofía iberoamericana en un sentido multicultural,

republicano y emancipador, que nos oriente hacia la realización de los ideales de autodeterminación, interdependencia, democracia, justicia y bienestar, ideales por los que hace más de doscientos años se iniciaron los movimientos de independencia iberoamericanos.

Lo que sí celebramos es que los artículos sobre la Independencia y la Revolución mexicanas publicados en éste y el anterior número de *Theoría*, promuevan reflexiones filosóficas de amplia potencia crítica a la realidad social, política y cultural, particularmente de nuestro país y del mundo iberoamericano. Con ello se cumple con el propósito fundamental de *Theoría* que manifestamos desde el primer número (19) a cargo del actual Consejo de Redacción.

El guadalupanismo y el ethos barroco en América

Bolívar Echeverría

Los historiadores de la vida cotidiana prefieren cada vez más una historia indiciaria, desconfiada de los documentos y descifradora de huellas, porque una y otra vez se topan con una discrepancia que no tiene nada de inocente entre lo que una época dice que es y lo que ella es en realidad, entre lo que ella pretende hacer formalmente y lo que ella hace en efecto, aunque lo haga informalmente. Nadie pone en duda, por ejemplo, que la vida económica y política en los Estados modernos es una vida profana, en la que la vigencia de lo sobrenatural, milagroso o sagrado, si no ha sido expulsada, o eliminada por completo, sí ha sido neutralizada o puesta entre paréntesis sistemáticamente. Sólo ciertos indicios de un especial fetichismo llevaron a Marx, en el siglo XIX, a develar la función central que cumple lo sobrenatural o milagroso en esa vida económica y lo profundamente religiosa —no a la manera arcaica, sino de una manera moderna— que es la sociedad capitalista.

Cuando el papa Juan Pablo II exclamó en uno de sus tantos viajes a México: “México, *semper fidelis*”, no hacía otra cosa que redundar en una verdad oficial mil veces documentable: la religión del pueblo mexicano es la católica, apostólica y romana. Los dogmas de fe de esta religión, su doctrina, su ceremonial, su organización eclesial, tienen una vigencia y una vitalidad incuestionables, más allá de ciertos datos estadísticos alarmantes que puedan mostrarlos un tanto disminuidos. Sin embargo, y sin necesidad de acudir a constatarlo, el 12 de diciembre ante la basílica del Tepeyac, el santuario de la virgen de Guadalupe, es suficiente acercarse a los usos religiosos cotidianos de los creyentes católicos de México para distinguir no sólo una discrepancia, sino una distancia muchas veces abismal entre lo que consta formalmente como el catolicismo mexicano —ese del que se congratulaba el papa— y el catolicismo que practican de manera informal, pero efectiva, los creyentes mexicanos.

Como se ha repetido tantas veces, el catolicismo de los mexicanos es un catolicismo especial, un catolicismo no sólo “mariano” sino “guadalupano”, a

lo que, si se mira bien, es indispensable añadir que lo “guadalupano” de este catolicismo no parece traer consigo solamente una alteración superficial, idiosincrática y por tanto inofensiva del catolicismo dominante; no parece consistir solamente en un uso peculiar del código católico ortodoxo que pese a ciertas divergencias lo dejaría intacto, sino, por el contrario, en un uso del mismo que implica la introducción en él de fuertes rasgos de una “idolatría”, que no por vergonzante es menos sustancial o radical, pues trae consigo la configuración de un catolicismo alternativo “que no se atreve a decir su nombre” (o al que no le conviene decirlo).

El catolicismo guadalupano es un catolicismo exageradamente mariano que lleva en cuanto tal una peculiar idolatría en su seno. La práctica del culto mariano implica en efecto una negación de la síntesis monoteísta que está en el dogma de la Santísima Trinidad, del Dios uno y trino, síntesis que es asumida sólo de una manera formal o no interiorizada. Lo que se asume realmente en su lugar es el orden de un panteón multipolar: María es una diosa, como lo es Cristo Jesús y lo es Dios Padre y el Espíritu Santo y como lo son tantos otros santos mayores y menores; una constelación “politeísta” de configuración cambiante según los lugares de culto y las épocas.

En la cúspide o en lo hondo de lo sobrenatural abstracto o incorpóreo, tan alto o tan lejano que es prácticamente inalcanzable —y que por ello sólo “cuenta” terrenalmente, en última instancia, en situaciones cataclísmicas— está Dios Padre, acompañado del Espíritu Santo. En un plano central, de densidad concreta intermedia, se encuentra el dios salvador, Cristo Jesús. En el plano inferior o más cercano a los mortales, que en la jerarquía formal sería el menos sobrenatural —aunque informalmente o en la realidad sea el más decisivo por estar en el trato efectivo con los humanos—, está María, la “madre de Dios” y “Madre nuestra”. En medio de los humanos, en contacto directo con ellos, se despliega toda la constelación de santos mayores y menores, de beatos y almas ejemplares, dotados de una sobrenaturalidad concreta, que, con su poder limitado, cumplen la función de ángeles, pues escuchan las necesidades apremiantes de ayuda milagrosa y tramitan de ellas las más graves hacia instancias superiores, más sutiles e impenetrables.

El cielo o panteón cristiano ha sufrido en el catolicismo mariano un recentramiento sustancial. La figura determinante, es decir, dominante, así no lo sea en términos absolutos como Dios Padre, sino sólo en términos “de excepción”, ha pasado a ser la figura de la Virgen María. Diosa central mientras dura una “coyuntura” indefinida que, de tanto serlo, resulta a fin de cuentas un estado permanente, María es la “emperatriz del cielo, hija del Eterno Padre”.

El propósito de mi intervención en este coloquio es argumentar en torno a la afirmación de que la identidad barroca que ha asumido una buena parte de la población latinoamericana a lo largo de considerables periodos de su

historia —identidad que se ha hecho manifiesta no sólo en las magníficas obras de su arte y su literatura, sino ante todo en sus usos lingüísticos y en las formas de su vida cotidiana y su política— tiene su origen ya en el siglo XVI, en una forma de comportamiento inventada espontáneamente por los indios que sobrevivieron en las nuevas ciudades, después de que sus padres fueron vencidos en la conquista de América por la Europa ibérica; forma de comportamiento que originándose, sobre todo, en México y en Perú, se afianzará y generalizará por toda América en los siglos XVII y XVIII.

Precisando esa afirmación quisiera insistir en la idea de que esta forma barroca de comportamiento —que habría tenido a Malintzin, la “lengua” de Cortés, como precursora— se manifiesta de manera inicial, pero ya claramente distinguible justo en esa peculiar exageración del culto católico mariano que se encuentra específicamente en el “guadalupanismo” de los indios mestizos y de los criollos mexicanos a partir del siglo XVI.

Como es comprensible, la discusión en torno a la religiosidad guadalupana ha dado lugar no sólo en México a una inmensa producción de libros y artículos, a toda una copiosa bibliografía que llena y sigue llenando más y más anaqueles, bibliotecas enteras. Quisiera tocar aquí solamente dos de estos textos, el primero y el hasta ahora último de los más importantes en esta ya inabarcable literatura. Me refiero, por supuesto, al *Nican mopohua* del indio del siglo XVI Antonio Valeriano y a *Destierro de sombras*, del criollo del siglo XX, Edmundo O’Gorman.

La primera pieza de la literatura guadalupana es el breve y delicado texto de la relación del aparecimiento de la Virgen María al indio macehual Juan Diego; relación conocida como el *Nican mopohua* (*Aquí se relata*) y redactada en 1556 como es ya reconocido por todos, por Antonio Valeriano, un indio cultivado —sin ser *pilli* o noble de nacimiento— en el famoso Colegio de Tlaltelolco, discípulo aventajado de fray Bernardino de Sahagún, el autor de la gran *Historia general de las cosas de nueva España*.¹

Siguiendo a Miguel León-Portilla,² se puede decir que el *Nican mopohua* presenta algo así como cuatro capítulos. El capítulo inicial relata el primer aparecimiento de la Virgen María al indio Juan Diego y reproduce los primeros diálogos entre los dos, en los que ella hace de él su mensajero para que transmita a las autoridades religiosas su deseo de tener un santuario en el cerro del Tepeyac; cuenta además el fracaso de su primera gestión con Zumárraga, el “gobernante de los sacerdotes”. El capítulo siguiente refiere el segundo encuentro de Juan Diego con la Virgen donde le comunica su fracaso, que él atribuye

¹ El *Nican mopohua* fue publicado en 1649 por Luis Lasso de la Vega. Su manuscrito se conserva actualmente en la Biblioteca Pública de Nueva York.

² Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe*. México, FCE, 2000, p. 83.

a la humildad de su persona, y le pide que envíe en lugar suyo a gente de valía y distinción, sólo para recibir de ella la orden de volver e insistir ante el prelado, puesto que su voluntad es que su embajador sea precisamente él, el indio humilde, y no otros de rango elevado. El tercer capítulo cuenta el segundo encuentro de Juan Diego con el obispo Zumárraga y la exigencia que éste pone de una prueba del aparecimiento y la voluntad de la Virgen; reproduce el tercer intercambio de la Virgen con Juan Diego, al que, después de reconfortar con la curación de su tío gravemente enfermo, envía nuevamente a san Francisco portando la milagrosa prueba de unas flores imposibles.

El último capítulo relata el cumplimiento de esta orden “y cuanto ocurre entonces en el palacio del prelado: los diálogos finales y el que se describe como desenlace, el portento de la imagen de la Virgen, dejada por las flores en la tilma de Juan Diego”. Muchos son los aspectos y detalles admirables e interesantes de esta bella relación escrita por Valeriano, pero de todos ellos sólo quisiera llamar la atención sobre los cinco siguientes:

Primero, el deseo aparentemente “caprichoso” de la Virgen María de aparecerse precisamente allí donde había estado el lugar de culto de Tonantzin y de insistir en que sea allí, “en la cumbre del cerrito del Tepeyac”, donde se le construya su santuario, su “casita divina”, como ella lo llama.

Segundo, la decisión enfáticamente significativa de aparecerse a un indio macehual, Juan Diego, un pobre y sencillo fiel recién convertido al cristianismo, y de hacer de él su mensajero, y no de un miembro “conocido, reverenciado, honrado” de la nobleza indígena, cristianizada por conveniencia. “No falta gente de rango entre los servidores míos, entre mis mensajeros, a los que pueda encargar que lleven mi aliento, mi palabra. Pero es muy necesario (de todo punto preciso) que vayas tú, que con tu mediación se cumpla (que gracias a ti se realice) mi querer, mi voluntad”.

Tercero, su autodefinición como “madrecita compasiva” de naturales y españoles, “de todos los hombres que vivís juntos en esta tierra”, como consoladora de los afligidos (*consolatrix afflictorum*), bienhechora y enderezadora de entuertos (*virgo potens*).

Cuarto, su decisión de plasmarse milagrosamente a sí misma como imagen en la tosca tilma de Juan Diego, teniendo como testigo al nuevo obispo franciscano, Juan de Zumárraga. “Y extendió luego su blanca tilma en cuyo hueco estaban las flores. Y al caer al suelo las variadas flores como las de Castilla, allí en su tilma quedó la señal, apareció la preciosa imagen de la en todo doncella Santa María, su madrecita de Dios, tal como ahora se halla, allí ahora se guarda, en su preciosa casita, en su templecito, en Tepeyácac, donde se dice Guadalupe”.

De entre todos los detalles del relato cabe subrayar la carga metafórica que se insinúa claramente en la mención de la cumbre del cerrito del Tepeyácac

—el lugar de la aparición de la Virgen— como una tierra muy especial, en donde, siéndoles ajena, son capaces de florecer incluso a destiempo “flores como las de Castilla”: en donde lo europeo —así lo sugeriría la metáfora—, pese a toda inconveniencia, puede renacer entero.

Veinte años después de la caída de Tenochtitlan, los indios habían renovado “en todo su esplendor idolátrico —escribe O’Gorman— la antiquísima costumbre de su periódico peregrinaje desde lejanas tierras al cerro del Tepeyac”.³ Pero era un peregrinaje que no lo hacían ya, como antes, para venerar a Tonantzin, sino para adorar a la Virgen María.

¿Qué había sucedido? Los indios habían sido convertidos o se habían convertido al cristianismo. A un cristianismo que ellos pretenden practicar de manera ortodoxa, pero que no puede ocultar distintas supervivencias “idolátricas”. El cristianismo puro, castizo u ortodoxo resultaba incompatible con la vida real de los indios, lo mismo en la ciudad que en el campo. Adoptarlo implicaba, paradójicamente, ser rechazados inmediatamente por él, condenados al sufrimiento eterno como castigo por su incapacidad de practicarlo adecuadamente. Y es que, en efecto, esa vida real resultaba para ellos invivible sin el recurso a algún elemento técnico propio, sin un cultivo aunque sea de baja intensidad de los usos y costumbres ancestrales, sin la insistencia en un mínimo de identidad propia; insistencia que, a su vez, equivalía a una fidelidad recalcitrante a la “idolatría” y que llevaba así a un estado de pecado mortal. Por otro lado, cerrando la pinza de un dilema dramático, deshacerse de ese mínimo identitario, convertirse en cristianos puros, implicaba para ellos algo así como una “sustitución del alma”, un hecho que sólo puede darse mediante el paso por un estado transitorio de “vacío de alma”, por una especie de muerte; implicaba un dejar de ser humano, un incapacitarse incluso para aceptar y adoptar libremente el cristianismo.

Para volverse cristiano (que es para él una condición de su supervivencia física), es decir, no para desaparecer o morir como americano y ser sustituido por la copia de un europeo, sino para pasar a ser europeo sin dejar de ser americano, el indio que se auto-españoliza tiene que ejercer un trabajo de transformación estructural de ese cristianismo que las circunstancias lo compelen a interiorizar: debe re-crearlo haciendo de él un cristianismo capaz de aceptarlo como un ser humano que, aun vencido y subyugado, se identifica concretamente por sí mismo en la asunción de su derrota; re-hacerlo como un cristianismo que integre positivamente su obligada autonegación religiosa.

Por esta razón, puede decirse que el cristianismo de los indios macehuales recién convertidos estaba llamado a actualizarse como un cristianismo enfáticamente mariano. Debía dejar intacto, en el plano más profundo y distante

³ Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras*. México, UNAM, 1986, p. 139.

del cielo, al Dios uno y trino del esquema ortodoxo del mito católico —cuya vigencia lo expulsaría sin más trámite a los infiernos—; ser un cristianismo cuya religiosidad permanezca en un plano celestial anterior, absorbiendo toda su fe y su observancia ritual. Este plano más asequible de lo celestial presupone al primero y esotérico, pero lo relativiza a fin de que ciertos pecados mortales puedan ser disimulados o “puestos entre paréntesis” en el balance del juicio final, pecados como, ante todo, el que está implicado en la fidelidad a un mínimo de identidad no-occidental. Se trata de ese plano o círculo celestial más cercano y menos exigente en donde reina la Virgen María.

Es difícil encontrar un ejemplo más claro del comportamiento barroco que se extenderá en las sociedades latinoamericanas desde el siglo xvii que el de esta alteración de la religiosidad cristiana llevada a cabo por los indios guadalupanos de México en el siglo xvi. En efecto, podemos localizar —siguiendo una pista de Theodor W. Adorno— la esencia de lo barroco en la “teatralidad absoluta” de una representación, en el carácter de aquellas representaciones del mundo que lo teatralizan con tal fuerza que su “realidad” virtual o vigencia imaginaria llega a volverse equiparable a la realidad “real” o vigencia objetiva del mismo. Y lo podemos hacer teniendo en cuenta no sólo las obras de arte reconocidas como barrocas, en las que la “teatralidad absoluta” resulta evidente, sino también el comportamiento barroco que se extiende sobre Europa viniendo del sur, en la segunda mitad —la mitad llamada “contrarreformista”— del siglo xv. La vida terrenal del ser humano, definida por el orden establecido —por el cristianismo— como un ascenso a la salvación, como una vida dotada de un sentido positivo, es vivida por muchos de los cristianos escépticos de la época moderna de una manera barroca. Obligados por las circunstancias, viven la vida como si ella fuera en efecto lo que dice su definición; viven una representación de esa vida sobre el *theatrum mundi*, sólo que, al hacerlo, se interiorizan tanto en ella, que la convierten en una “representación absoluta” dentro de la cual aparece un sentido diferente y autónomo para la vida.

Los indios americanos integrados en la vida citadina de sus vencedores y conquistadores ibéricos, antes ya de tomar sobre sí en la práctica, en el siglo xvii, la tarea de reconstruir a su manera la civilización europea —empresa espontánea e informal en la que comprometieron a los españoles americanos—, ya en el siglo xvi, refuncionalizaron lo europeo mediante un comportamiento barroco: reinventaron el cristianismo católico al trasladarlo a una representación o “teatralización absoluta”, la del catolicismo guadalupano, en la que ellos se perdían a sí mismos a tiempo que clausuraban también todo retorno al catolicismo “de la realidad”, ortodoxo y castizo.

En el siglo xvii, los teólogos jesuitas reunidos por Brading en su edición de *Siete sermones guadalupanos* tomarán por su cuenta y llevarán a extremos delirantes esta conmoción teológica iniciada en la práctica por los macehuales

cuando (aceptando y al mismo tiempo rebasando la evangelización de fray Juan de Zumárraga en 1531) sustituyeron el culto a sus dioses antiguos con el culto a unos peculiares dioses cristianos reconstruidos por ellos.

No es necesario encomiar o encarecer la magnitud e importancia del hecho histórico que está en juego en el mestizaje de identidades humanas favorecido por el *ethos* barroco que se gestó en la vida práctica de las clases bajas y marginales de las ciudades americanas de la época virreinal, mestizaje del cual el guadalupanismo es una muestra temprana y clara. La modernidad de la vida civilizada es y seguirá siendo impensable sin la emancipación de esa interpenetración identitaria comenzada entonces por los indios americanos. El gran acierto de Edmundo O’Gorman, el más original y agudo historiador de los orígenes del guadalupanismo, está en haber reconocido el acontecimiento de este *novum* histórico en la América posterior a la conquista ibérica: un acontecimiento que, como él reconoce, “vino a enriquecer el escenario de la historia universal” con la introducción de una “nueva modalidad” de ser humano, de una humanidad moderna con su propio sujeto histórico.⁴

Si hay algún error en su relato histórico, éste se presenta en la ubicación e identificación que su autor hace del portador de esa nueva sujetidad histórica. Según O’Gorman, éste se encuentra en la figura del “criollo novohispano”. En mi opinión, equivoca al hacerlo la identidad de la figura histórica en la que esa nueva sujetidad se hizo presente: toma por tal figura a la que sólo es un reflejo de ella, y no a ésta misma, al original. La reconoce en la identidad histórica del español americano y no en la que lo fue en realidad, la identidad del americano auto-españolizado: la de los indios que sobrevivieron a la catástrofe de la conquista y, poniendo en práctica un mestizaje identitario, supieron re-hacerse en medio de la ciudad española. Es la nueva identidad “histórica” de estos indios mestizados la que, mimetizándose en la identidad histórica” de los españoles americanos, dio lugar a la figura del “criollo”, ese “nuevo Adán” que el maestro O’Gorman prefiere poner en lugar de ellos.

O’Gorman centra su atención en la manipulación que, ya en un sentido ya en otro, los españoles hacen de la reciente fe cristiana de los indios; se desentiende, sin embargo, de esta fe en cuanto tal. No ve en ella, en este “incipiente guadalupanismo indígena” —como él mismo lo llama—,⁵ un ejercicio de sujetidad por parte de los indios, un acto realizado por ellos mismos. Sólo la considera en tanto que material de una manipulación, de la que, por supuesto, el sujeto sólo podían haber sido los españoles en su naciente versión criolla. La fe de los indios sirve de material, primero, a las distintas órdenes evangelizadoras interesadas en una cristianización masiva y apresurada, ejemplificada

⁴ E. O’Gorman, “Meditaciones sobre el criollismo”, en *El Día*, 29 de junio de 1970.

⁵ E. O’Gorman, *Destierro de sombras*, p. 60.

por Zumárraga (1531); sirve después, veinticinco años más tarde, de material para los prelados españoles acriollados, ejemplificados por el arzobispo Montúfar (1556), en su conspiración para unificar la Iglesia mexicana y quedarse de paso con los diezmos.

Ya a comienzos del siglo XVII, como bien lo observa Serge Gruzinski,⁶ la “idolatría” no era un objeto de preocupación central para las autoridades de la Corona. No necesitaba serlo, porque la población urbana de indios, que es con la que ellas estaban en contacto y la que les interesaba, no presentaba ya ninguna resistencia que se contrapusiera directamente a la religiosidad católica. El grado de “idolatría” que presentaba su catolicismo no rebasaba el nivel que era usual en las comunidades católicas mediterráneas como resultado, en ellas, de la resistencia pagana a la cristianización.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la resistencia que los indios habían ofrecido en el siglo XVI a la cristianización no fue sólo directa o abierta —como en el caso de los “ídolos de linaje” o *tlapialli* o del *tonalli* (bautismo introductor) o de los *ticitl* o chamanes—, no fue sólo una resistencia de contraconquista o de mestizaje por absorción de lo otro, lo europeo, sino que fue también una resistencia indirecta o escondida, de “trans-conquista” o de mestizaje por infiltración en eso otro europeo.

Esta resistencia que resguarda la propia identidad quintaesenciándola e inyectándola en la identidad aceptada como válida es la que se observa en la creación indígena del guadalupanismo. Una resistencia, una “sorda rebeldía”, como la llama O’Gorman, que él mismo disminuye sin embargo al interpretarla solamente como el resultado del “poderoso incentivo” que era el “sentimiento de menoscabo” de los indios “al verse excluidos de las prácticas y las pompas religiosas de los españoles, en las que ellos deseaban participar”.⁷

En 1556, fray Francisco de Bustamante pronuncia un sermón, que causa gran escándalo en el auditorio y en la ciudad, en contra de la creciente devoción, según él idolátrica, a la imagen de Guadalupe en el Tepeyácac, “adorada allí como si fuera Dios” lo mismo por los naturales que por los españoles, como el famoso “ganadero” español curado milagrosamente por ella. Escándalo que el arzobispo Montúfar aprovecha para promover la “Información de 1556”, cuyo procurador, Juan de Salazar, deberá concluir con la consideración de que es prudente censurar a Bustamante, y esto no sólo porque la devoción, que reúne ya a todos, ha crecido desmesurada e indeteniblemente, sino porque la devoción guadalupana resulta útil contra la idolatría abierta, precristiana, a la que Salazar llama eufemísticamente “excesos que la gente hacía antes de que se venerara a la Madre de Dios en el Tepeyac”.

⁶ Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire*. París, Gallimard, 1988, p. 201.

⁷ E. O’Gorman, *Destierro de sombras*, p. 148.

Bustamante comparte con Sahagún la justificada sospecha de que hay una conspiración de los indios. De acuerdo al autor de la *Relación*, a María no se le debe llamar “Tonantzin” (“madre nuestra”) —la diosa que junto a Totahtzin, “nuestro padre”, integra el ser del doble dios supremo Ometeótl—, sino Teotl Inantzin (“madre de Dios”), dice Sahagún. Más malicioso que Zumárraga (en 1531), para él (en 1576), el culto a la Guadalupeana intenta en verdad “paliar la idolatría debajo de la equivocación de este nombre de Tonantzin”. Para el obispo Montúfar, en cambio, lo único que hace la devoción por la Guadalupeana es encauzar la religiosidad de los indios por el buen camino (de la ortodoxia), cristianizarlos. Aunque es posible también que percibiera que este efecto de la devoción guadalupana iba acompañado por otro: “indianizaba” al cristianismo y lo invitaba a “acriollarse”.

En verdad, como escribe Gabriel Zaíd, puede decirse que si en todo esto “hubo conspiración, ésta fue de los indios”.⁸ Fueron éstos quienes propagaron los “prodigios obrados por una desconocida imagen usurpadora del título de la antigua y venerada Guadalupe española”, como dice O’Gorman.⁹ Pero la suya fue una curiosa “conspiración”; una conspiración practicada, no confabulada, y no urdida para hacerse de una imagen sino para ceder una diosa a fin de crear otra. Robaron y se apropiaron del nombre y la fama de la virgen española, pero enajenando a cambio, al mismo tiempo, los de su propia diosa, la Tonantzin. No pretendían hacer de la Guadalupeana española la máscara de una Tonantzin mexicana siempre viva; pretendían re-hacer a la Guadalupeana con la muerte de la Tonantzin, lograr que una diosa se recree o re-vitalice al devorar a otra y absorber su energía sobrenatural.

Es en ese mismo año de 1556, y seguramente en conexión con la estrategia concebida por el arzobispo fray Alonso Montúfar para “acriollar” —en contra del interés de los evangelizadores franciscanos— la nueva veneración indio-mestiza a la Guadalupeana mexicana, que el autor indio Antonio Valeriano escribe, en *tecquilahtolli* o lenguaje elevado, el *Nican mopohua*.

Valeriano no piensa, como su maestro, que se trate de un simple retorno a la idolatría; el culto guadalupano lo ve él como un recurso que puede estar al servicio de una nueva y muy especial “ortodoxia” católica. Al redactar la narración del aparecimiento mariano pretende formalizar y “adecentar” un procedimiento de mestizaje de formas religiosas que ya los indios macehuales habían empleado desde 1531, cuando reconocieron un origen milagroso a la imagen que ellos, junto con el evangelizador fray Juan de Zumárraga, vieron plasmada sobre la tilma de Juan Diego, imagen que exageraba alucinadamente el dibujo y los colores que se distinguían en ella y que sólo eran las huellas

⁸ Gabriel Zaíd, “Milagros certificados”, en *Reforma*, 27 octubre de 2002.

⁹ E. O’Gorman, *Destierro de sombras*. p. 104.

dejadas casualmente por las flores que había contenido, envolviéndolas y apretándolas. Imagen, valga decir, que no es la que conocemos ahora, ya que —como lo demuestra O’Gorman— ésta es también de 1556, cuando la tilma fue sacada de su resguardo y expuesta en la ermita, y proviene del intento que hizo el indio Marcos tal vez de re-pintar la original sobre la vieja tela o de copiarla sobre otro lienzo sustituto, corrigiéndola y aumentándola, ateniéndose para ello a las descripciones españolas de la imagen de la Guadalupana.

Sólo la resistencia de su maestro en 1567, y el peligro que podía traerle el “doblar la rama demasiado” en defensa del nuevo culto llevarán a Valeriano a retirar su proyecto, dejando para más tarde y para otros la realización del mismo. (Al bachiller Miguel Sánchez en 1648, con su obra *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe*, y al capellán del santuario, Luis Lasso de la Vega, editor del *Nican mopohua* en 1649.)

En la redacción del *Nican mopohua* coinciden dos proyectos de enfrentar de manera igualmente barroca una situación de crisis ontológica de identidad: el proyecto básico de los indios huérfanos de su mundo aniquilado y el proyecto reflejo de los españoles expulsados del suyo. Por ello, bien puede decirse que, paradójicamente, “el primer criollo” fue precisamente un indio, Antonio Valeriano; “extraña contradicción” que el propio O’Gorman reconoce explícitamente (p. 61), pero que, en su unilateralidad criolla, no atina a explicar.

Lucas Alamán. *La Conquista de México y el origen de una nueva nación*

Luis A. Patiño Palafox

Introducción y metodología

Lucas Alamán, político e historiador mexicano, ha pasado a la historia de nuestro país por ser considerado el padre del conservadurismo mexicano del siglo XIX, acusación que no ha impedido que su obra tanto política como histórica sea considerada fundamental para entender el complicado contexto del México independiente de la primera mitad del XIX.

Sus obras han sido citadas innumerables veces, no obstante de que hay pocos trabajos dedicados específicamente a él, y de éstos la mayor parte han sido realizados por historiadores, dentro de los que hay trabajos muy destacados.

El siguiente trabajo será un acercamiento filosófico al pensamiento novohispano; sobre esta disciplina hay una serie de trabajos enfocados en el siglo XIX, sobre todo en torno al liberalismo y al humanismo novohispano.¹

Nuestra principal herramienta hermenéutica será el concepto de “tradición”; apoyándonos en los recientes trabajos de Ambrosio Velasco Gómez, quien la define de la siguiente manera:

En términos generales, una tradición intelectual puede entenderse como un entramado de teorías, interpretaciones, prácticas, valores e instituciones que sobre un conjunto de problemas teóricos y prácticos, se desarrollan históricamente a través de controversias internas y externas.

¹ Destacan en esta línea los recientes trabajos de Ambrosio Velasco Gómez, quien ha expuesto y desarrollado en obras como *Republicanism and multiculturalismo* y, sobre todo, en *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México* lo que ha denominado “humanismo republicano”, defendiéndolo como una tradición de pensamiento político en México, desde el siglo XVI hasta al menos el XIX.

Desde la perspectiva de las tradiciones, las obras específicas que se enmarcan en tradiciones definidas están condicionadas por ciertos presupuestos (prejuicios) teóricos, axiológicos, conceptuales e ideológicos, pero al mismo tiempo esas obras contribuyen a la transformación de la tradición. Además, en el ámbito político, las tradiciones no sólo tienen consecuencias en el campo intelectual, sino también en el institucional y práctico.²

La utilización de dicho concepto como herramienta de análisis del pensamiento político mexicano resulta sumamente útil para los fines de este trabajo, considerando que la visión de la conquista de México que se mostrará es parte de lo que podemos denominar como tradición conservadora,³ más allá de los problemas que la dicotomía liberal-conservador presenta para mostrar las complejidades de la realidad política mexicana del siglo XIX.⁴ El concepto de tradición nos sirve para tender el puente entre trabajos tanto históricos como filosóficos y de historia de las ideas políticas, de acuerdo a las tendencias académicas recientes, en las que la relación entre filosofía, historia y pensamiento político, lejos de ser cosas distintas son cosas que deben verse íntimamente relacionadas.

² Ambrosio Velasco Gómez, *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México*. México, UNAM, 2009, pp. 20-21.

³ En su ensayo "Qué es ser conservador", Michael Oakeshott define al conservadurismo más como una disposición que como una doctrina política, lo que permite presentar un cuadro desde el cual autores como Alamán pueden ser explicados como tendencia política más allá del contenido de su obra. Oakeshott, al plantear el problema de la innovación política —uno de los principales en el México del XIX—, dice que la postura conservadora sería la siguiente: "Así pues, la innovación es indispensable si se requiere que las reglas sigan siendo apropiadas para las actividades que gobiernan. Pero, tal como lo entiende el conservador, la modificación de las reglas deberá reflejar siempre, y jamás obstruir, un cambio de las actividades y las creencias de quienes están sujetos a ellas, y en ninguna ocasión deberán ser tan grandes que destruyan el *ensemble*. En consecuencia, el conservador no tendrá nada que ver con las innovaciones destinadas a satisfacer situaciones meramente hipotéticas; preferirá aplicar una regla que ha aplicado antes a inventar una nueva" (Michael Oakeshott, "Qué es ser conservador", en *El racionalismo en la política y otros ensayos*. 1a. reimp. Pról. de Timothy Fuller, trad. de Eduardo L. Suárez Galindo. México, FCE, 2001, p. 397).

⁴ Una de las obras que más ha abordado la compleja relación entre las distintas corrientes políticas en el México del siglo XIX es: Erika Pani, comp., *Conservadurismo y derechas en la historia de México*. México, FCE/Conaculta, 2009. Sobre el ensayo en torno a Alamán incluido en dicha obra ahondaremos más adelante.

Con el fin de desarrollar esta propuesta hermenéutica para la interpretación de las tradiciones y textos políticos, Ambrosio Velasco recurre a los trabajos de Quentin Skinner, Ricoeur y Gadamer.

Considero que junto a antecedentes como la historia de las ideas, desarrollada a partir de los trabajos de José Gaos y que ha dado pie a trabajos fundamentales para analizar la de historia del pensamiento filosófico mexicano, como lo es *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX* (México, UNAM, 1997), esta propuesta en torno a la “tradición” es fundamental para el estudio del pensamiento filosófico mexicano, el cual, dada su propia naturaleza, tiene una constante relación con el contexto histórico.

La obra de Alamán es un ejemplo claro de esto, hasta en los títulos de sus obras, que si bien se presentan a primera vista como ensayos históricos, esto se debe en mucho a la forma de escritura de la época, que aún no distingue tajantemente entre lo filosófico y lo histórico, de hecho, el término “filósofo” lo vamos a encontrar en nuestro autor refiriéndose a los ilustrados franceses, a quienes criticaba como portadores de falsas luces, muy en la línea de Edmund Burke, una de sus mayores influencias intelectuales. Sin embargo, no quiere decir que su pensamiento político no tenga bases o repercusiones filosóficas, sino simplemente que Alamán será parte de una respuesta filosófica anti-ilustrada, en tanto se funda en una tradición política cuyos principios chocan abiertamente con la idea de la soberanía y la representación popular, amparando sus ideas en la experiencia histórica y la convicción de que eran preferibles las reformas y la evolución natural de las sociedades a las revoluciones, que tanto preocupaban por diversas razones a pensadores como Burke, quien en sus *Reflexiones sobre la Revolución francesa* dejó delineados algunos aspectos claves del pensamiento político conservador.

Queremos adelantar con esto que el conservadurismo es mucho más que una mera respuesta “reaccionaria” al pensamiento moderno, se trata —al menos en lo concerniente al caso mexicano en la obra de Alamán— de un pensamiento estructurado con conceptos definidos de lo que era la nación —no Estado, concepto que es más bien propio de una tradición contractualista— mexicana, su historia, origen, gobierno e instituciones fundamentales propias, especialmente esto último.

Si la obra de Alamán llegó a ser tan importante, más allá de la crítica o apoyo hacia ella, fue precisamente por la solidez y complejidad que detrás de ella había.

De su producción intelectual, la obra más estudiada del autor ha sido la *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente* (1848), una de las más importantes de la época, que ha generado opiniones contundentes en

torno a la importancia de nuestro autor. Sobre Alamán, afirma Charles A. Hale que “La historia era el arma principal de Alamán y la piedra de toque de lo que podría llamarse filosofía política conservadora en México”.⁵

Y aún más, aunado a esto, Hale afirma también que el análisis del inicio de la Independencia de México realizado por Alamán “sigue siendo el tratamiento patrón del periodo 1810-1821 y nunca ha sido igualado por una versión ‘liberal’”.⁶

Debemos hacer aquí un paréntesis, pues la afirmación de Hale con relación a una filosofía política conservadora nos servirá como preámbulo al análisis de Alamán. En dicha filosofía política veremos que la historia juega un papel de gran importancia al ser uno de los elementos fundacionales de la nación, que no es entendida sin un lenguaje, una religión y una cultura común. En el caso de México, la visión conservadora serán el castellano, el catolicismo y una cultura esencialmente hispánica, heredera de la Conquista de México —a la que la nación mexicana debe su existencia— y del proyecto ecuménico español del siglo XVI.

Para dar cuenta de esta visión, en este trabajo me centraré en las *Disertaciones sobre la historia de México* (Imprenta de José Mariano Lara, 1844-1849), especialmente en la segunda de ellas, titulada *Conquista de Méjico y sus consecuencias*, en la que, me parece, Alamán se acerca más a la filosofía de la historia que en cualquiera de sus otras obras; analizando en ésta los hechos políticos de México no de manera descriptiva sino considerando una posible necesidad histórica —aunque su pensamiento histórico es en general providencialista—, y mostrando un criterio más enfocado en las consecuencias de los acontecimientos históricos que en un juicio moral sobre ellos.

Es desde esta perspectiva que analiza la historia de México y la conquista realizada por Cortés, sus consecuencias y su lugar como origen de la nación mexicana; es ésta la parte de su pensamiento que más nos interesa, ya que es precisamente esa visión la que separa a Alamán de otros intelectuales de su época, principalmente de Carlos María de Bustamante, a quien podemos considerar, sin duda, como la antítesis intelectual de Alamán en lo que a la visión del pasado español se trata, ya que mientras Bustamante trató de criticar aquel periodo en todos los aspectos —con excepción de la religión católica—, presentándolo como una época de opresión, Alamán busca mostrar y rescatar los aspectos positivos que la Nueva España pudo haber tenido.

⁵ Charles A. Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*. 9a. ed. Trad. de Sergio Fernández Bravo y Francisco González Arámburu. México, Siglo XXI, 1991, p. 20.

⁶ *Ibid.*, p. 22.

Esto lo tuvo que hacer tanto contra la visión liberal y sus pretensiones de partir de un punto cero para la creación del México independiente como contra un conservadurismo de tendencia republicana, como lo era el proyecto político de Bustamante, cuya participación política es reconocida fundamentalmente por su influencia en Morelos.⁷

A partir de esto, podríamos considerar como opuestas —al mismo tiempo que complementarias, ya que tratan el mismo problema, pero lo valoran desde distintos supuestos, ampliando la una a la otra— obras como la *Historia de Méjico* y las *Disertaciones* de Alamán con relación al *Cuadro histórico de la Revolución mexicana de 1810*, de Bustamante.⁸

Sin embargo, no se trata de visiones inventadas o surgidas desde el comienzo de la Independencia, sino que eran producto de procesos más largos en torno a la identidad nacional criolla y la relación que querían poner con la metrópoli.

El *Cuadro histórico de la Revolución mexicana* es una fuente fundamental para ver esta tradición, en la que Bustamante culmina el proceso de formación de identidad criolla que alcanzó uno de sus momentos claves en obras como las de los jesuitas expulsados en 1767, siendo la *Historia antigua de México* de Clavijero⁹ la pieza más importante de este proceso, en el que

⁷ Siguiendo esto, veríamos que en el debate político mexicano, en la época de Alamán, se pueden distinguir tres distintas corrientes bien definidas —no obstante aún al interior de ellas pudiera haber diferencias que propiciarán matices, pero no la desintegración de un cuerpo común de ideas fundamentales.

La primera es el liberalismo, a su vez dividido en centralistas y federalistas.

La segunda es el republicanismo, heredero del republicanismo novohispano, que va a diluirse paulatinamente perdiendo influencia frente a los otros dos.

El tercero es el conservadurismo, que empezaba a tomar forma doctrinaria precisamente con la obra de Alamán.

Cada una de estas corrientes se enfrentaría a la historia de México con ópticas distintas, ya fuera ignorando el pasado novohispano o bien retomándolo como base de la nacionalidad, aunque dentro de esta segunda tendencia se veía que había una diferencia clave, esto es, se difería radicalmente en la valoración de los tres siglos de dominio español en América. Insistimos en esto, no se trataba de una cuestión de erudición histórica, sino de fundamentar cada uno de estos proyectos políticos.

⁸ En realidad esta tesis podría sostenerse no sólo entre estos dos autores, sino que podríamos considerar a otros, como los liberales, habiendo también una relación entre las obras de todos ellos, ya que fue en sus escritos en los que podemos encontrar el debate público y las interpretaciones de la historia de México que cada grupo político defendía.

⁹ La obra del jesuita llega a ser tan importante en este aspecto que la visión que del indio se tuviera entre la élite mexicana variaba según fuera el origen de ella: Clavijero o autores como Robertson o de Paw. Eso tendría otra importante repercusión, ya que las políticas liberales hacia la cultura indígena se sustentaban en estas posibles visiones, siendo ésta una de las principales conclusiones de Hale en *El liberalismo mexicano en*

se veía claramente la identificación criolla con los antiguos mexicanos, y no con la Conquista ni con España, rompiéndose paulatinamente un lazo cultural que en los siglos XVI y XVII aún daba pie a la existencia de términos como “español de América”, con el que se identificaba a los nacidos en la Nueva España.¹⁰

Y no se trataba de opiniones neutrales que pudieran estar exentas de repercusiones, ya que estaban muy lejos de una posible neutralidad. La visión de Bustamante sobre la guerra de Independencia es clara, porque en ella veía la emancipación de tres siglos de opresión española y, en cierta forma, la justa venganza de los mexicanos contra la derrota sufrida por los antiguos mexicanos frente a Cortés. Tampoco era neutral la visión de Alamán, ya que en la visión que tuvieran de la historia de México cada bando se fundaba su respectivo proyecto político, de forma que la historia no era importante por sí misma, sino como elemento argumentativo a favor de una visión de la política mexicana; en este sentido, podríamos decir que se trata de un uso “ideológico” de la historia, aunque, como hemos intentado mostrar, no de un uso falso sino vinculado a un conjunto de presupuestos sobre lo que era la nación mexicana.

Sobresalen en esta visión partes como la siguiente, que aparece en el *Cuadro histórico*, en donde Bustamante defendía las acciones de los insurgentes en la toma de Guanajuato;¹¹ es aquí que Bustamante deja clara su posición respecto a la lucha insurgente:

[...] la pluma cansada de escribir tantas atrocidades se entorpece; démosle una corta tregua, y solo lamentemos la imprudencia de aquel castillo y de los que dieron la voz de... *morir ó vencer*, y compadezcamos una ceguedad tan fatal que atrajo tantos males sobre nuestra América. ¡Oh! si Guanajuato no hubiera rompido esta lid! [...] ¡Si los españoles hubiesen calculado el estado de sus fuerzas, su impotencia para contener el curso rápido de una nación que reclamaba con tanta

la época de Mora (1821-1853), concretamente en el capítulo 7, “El liberalismo y el indio”.

¹⁰ El debate llegó a ser tan intenso que se discutía sobre cosas de aparente irrelevancia como la forma de escribir México, es decir, si debía ser “México” o “Méjico”, lo que tenía más relación con la carga política que eso implicaba que con un problema en sí mismo.

¹¹ Fue ese mismo evento el que Alamán tomó como ejemplo para criticar la actuación de Hidalgo, considerándolo uno de los más violentos del inicio de la revolución de Independencia, cuyos métodos habrían provocado un baño de sangre tanto por realistas como por insurgentes, consecuencia de la forma en que se había perdido el control del movimiento cuando Hidalgo lo dirigió.

justicia su libertad, qué diferente fuera nuestra suerte! Romper con un pueblo, muy poco cuesta; pero reconciliarse con él, restaurar y consolidar una amistad borrada por el odio... establecer una relacion íntima de hermanos, y tornar a amigos y enemigos en una sola familia, es cosa difícil[si]ma; tales fueron las reflexiones que debieron hacer los que fueron requeridos con la paz.

Como yo he visitado estos lugares, la relacion que acabo de hacer á V. dejó grabada en mi alma una sensacion dolorosísima y profunda luego que la escribí: tan cierto es que la imaginacion domina la mayor parte de nuestros afectos y sentimientos. Sorprendiome el sueño meditando sobre ella, y se me figuró que veía entre aquellos cadáveres y miembros palpitantes, á los genios de *Cortés*, de *Alvarado* y de *Pizarro*, que se mecían despavoridos observándolos, y que lanzándose llorosa sobre ellos la América con voz terrible les decia... ¿De qué os horrorizais á vista de las víctimas? ¿Habeis olvidado las crueles matanzas que hicisteis tres siglos há en Tabasco, en *Cholula*, en el tempo mayor de México, en *Cuernavaca*? [...] ¿Ignorais acaso que en la balanza del gran *Teotloquenahuaque* se pesaron estos crímenes, y que reservó su venganza para mis abatidos y esclavizados hijos, despues de tres centurias de años?¹²

Se definían así dos tendencias opuestas:¹³ el hispanismo¹⁴ y el indigenismo histórico, con Alamán como claro representante de la primera.

¹² Carlos María de Bustamante, *Cuadro histórico de la Revolución mexicana*, 5 vols. México, Instituto Cultural Helénico/FCE, c1985, vol. 1, pp. 41-42.

¹³ Resulta muy esclarecedora de esta época y de la conformación de los diversos grupos sociales de la Nueva España la obra *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, de Luis Villoro, que analiza cómo se van separando los bandos y, sobre todo, la forma en que, una vez lograda la independencia, en la parte legislativa y constitucional va disminuyendo el peso del indigenismo y la base popular que podríamos encontrar en el movimiento de Hidalgo y Morelos; la independencia aparece así como un movimiento heterogéneo, el mismo criollismo no era unívoco y es de esta heterogeneidad que van a surgir las corrientes políticas en el México independiente.

¹⁴ Una obra con profunda relación con este tema en el pensamiento político de Alamán es la de Salvador Méndez Reyes, *El hispanoamericanismo de Lucas Alamán (1823-1853)*. México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996.

Pero debemos aclarar que por hispanismo no nos estamos refiriendo aquí a la postura política que sustentó el franquismo, sino que en el siglo XIX definía una postura conservadora que no buscaba una ruptura tajante con lo que a nivel cultural se había construido durante la Nueva España, en esta postura se reconocía la importancia de aspectos como el religioso, lingüístico, político y cultural en la formación de una tradición novohispana, que no debía desaparecer completamente con la emancipación de España.

Las Disertaciones de Alamán

Expuesto lo anterior, podemos pasar directamente a Alamán. Las *Disertaciones* juegan un papel fundamental para comprender el lugar que dentro del pensamiento de Alamán tenía la historia, en concreto de México, aunque no por ello dejó nuestro autor de analizarla en un sentido universal, sobre todo si consideramos su interés en la formación y caída de imperios y la relación de esto con el desarrollo de la civilización. Además, el objetivo de sus obras era distinto según el caso, si bien encontramos en él ideas constantes, ya sea en la *Historia de Méjico* o las *Disertaciones*, lo mismo en otros textos menos conocidos pero claves para ver el núcleo duro de su pensamiento en torno a la política del México independiente;¹⁵ podríamos decir que el objeto de análisis de la *Historia de Méjico* es la guerra de Independencia y de las *Disertaciones* el origen de la nacionalidad mexicana, además de que en ellas profundiza varios de sus puntos de vista sobre el virreinato. Elías Palti considera que “Alamán no se propuso nunca presentarnos en su *Historia de Méjico* una genealogía de la nacionalidad. En todo caso, si éste era el proyecto original de sus *Disertaciones*, compuestas inmediatamente antes de la guerra con Estados Unidos, esto es, develar la constitución de la nacionalidad mexicana rastreándola en su génesis histórica [...] él mismo ya había sucumbido”.¹⁶

Nuestro autor distinguía la historia mexicana de la historia universal, siendo la segunda su criterio de análisis, por lo que sus reflexiones pretendían insertar la historia mexicana en la historia mundial. Alamán tuvo una sólida formación en estudios y obras históricas, siendo conocedor tanto de autores clásicos como de modernos, por lo que era evidente que una de sus principales preocupaciones intelectuales era precisamente la historia, a la que concebía no como un saber válido por erudición, sino más bien por su utilidad para la vida humana y, sobre todo, por sus enseñanzas para la política. Nuestro autor parecía estar así dentro de la corriente moderna de pensamiento que

La lectura que de este aspecto del pensamiento de Alamán se ha hecho desde lo que podemos considerar la filosofía latinoamericana tiende a ver en Alamán al defensor de una unidad cultural de los países que surgieron de la disolución de la monarquía española una vez lograda la independencia de sus antiguas colonias. En nuestra opinión, el libro de Méndez Reyes es una clara muestra de esta lectura de Alamán.

¹⁵ Un buen ejemplo de esto son textos como la *Defensa del ex ministro de Relaciones don Lucas Alamán* o el *Examen imparcial de la administración del general vicepresidente don Anastasio Bustamante* (Lucas Alamán, *Documentos diversos (inéditos y muy raros)*. México, Jus, 1946, t. III o en edición reciente, en 2008 por Conaculta).

¹⁶ Elías Palti, “Lucas Alamán y la involución política del pueblo mexicano. ¿Las ideas conservadoras ‘fuera de lugar’?”, en E. Pani, coord., *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, t. I, p. 315.

vemos con más claridad en el siglo xvi, en el que la historia era considerada como la maestra de la vida, siendo Maquiavelo el principal representante de esta comprensión de la historia.

De fondo, la idea que subyace a esta idea de la historia es que los acontecimientos humanos se presentan con cierta periodicidad, de forma que hay leyes constantes que la permean, a pesar de que los eventos no sean en esencia los mismos, sino que más bien se conciben ciertas analogías entre un evento y otro, de tal manera que la comprensión de uno de ellos, el anterior, puede ser una guía para las acciones a seguir en el segundo. Esta misma concepción es la que permitía a Alamán hacer una analogía entre dos eventos distintos como eran la Revolución francesa y la guerra de Independencia, y aplicar las reflexiones de Burke en torno a los eventos de 1789 a la revolución iniciada por Hidalgo en 1808.

Volvamos a la división inicial entre historia mundial e historia nacional. Desde este punto de partida, Alamán consideraba que la Conquista y la Independencia de México habían sido los dos eventos de la historia mexicana que habían tenido más relevancia en la historia universal, y de manera concreta, la primera era fundamental como origen del régimen colonial. Alamán consideraba que la Conquista había sido estudiada, pero no en el sentido que a él le interesaba, esto es, como base del establecimiento del gobierno virreinal, intención clara si consideramos que quería defender a dicho régimen del olvido y la condena en que el México independiente —la visión liberal y republicana— lo quería poner como consecuencia inevitable de la necesidad de formar un nuevo Estado.

Esto debe ser analizado, ya que muestra el contexto mexicano de la época y las luchas ideológicas que se dieron por diferencias que son muy notorias si leemos paralelamente las distintas obras —en su mayoría históricas, siguiendo los modos intelectuales de la época— de ese tiempo, en las que el régimen novohispano era visto de maneras muy distintas. A esto debemos agregar que otro punto en común en ellas era que partían del año 1808 para los análisis sobre la Independencia de México, habiendo un acuerdo común de que a pesar de que el movimiento insurgente comenzó en 1810, sus raíces estaban en las juntas llevadas a cabo en 1808 por el Ayuntamiento de México.¹⁷

¹⁷ Por supuesto, como otros autores —Zavala o Mora, por ejemplo—, Alamán tiene perfecta conciencia del parteaguas que fue el año 1808 con la invasión francesa a España y la crisis consecuente gubernamental, pero a diferencia de los autores citados, no considera que la historia “interesante” —adjetivo utilizado por Zavala— de México hubiera empezado en ese año sino que, por el contrario, la construcción del México independiente era inconcebible sin tener en cuenta los logros y beneficios de los casi tres siglos de dominación española.

Alamán tenía un balance positivo sobre el virreinato, mostrando abiertamente su oposición a la forma en que fue realizada la Independencia en sus primeros años, siendo la figura de Hidalgo fuertemente atacada por Alamán, que consideraba que en esa lucha se había destruido lo mejor del régimen novohispano, siendo el México independiente incapaz de lograr una organización política estable, y ya no se diga, de crear una sociedad —mejor a la prehispánica, en su opinión— como sucediera en el siglo XVI bajo el liderazgo de Cortés y el traslape del mundo hispánico de ese siglo al Nuevo Mundo.

Diversos momentos de las *Disertaciones* son una crítica mordaz al régimen político mexicano del siglo XIX desde la comparación con el mundo del siglo XVI, como se puede ver en sus análisis sobre la fundación de la ciudad de México o cuando analiza la obra política e institucional de Cortés.

El punto anterior en torno a las analogías entre el siglo XVI y el XIX toca un aspecto fundamental que aparece en la *Historia de Méjico* y es la disputa que se nos hace evidente, enfrentamiento por definir a los héroes de la nueva patria y con ello quién detentaba su paternidad. Alamán se enfrentaba abiertamente a la idea de que la figura de Hidalgo fuera la fundadora del México independiente y, por lo contrario, pedía un debido reconocimiento a Iturbide, que había logrado la independencia en poco tiempo y con lo que para Alamán era un proyecto político que incluía a todos los miembros de la sociedad mexicana, con esto se refería al Plan de Iguala.¹⁸

Debemos notar que si unimos la *Historia de Méjico* y las *Disertaciones*, se evidencia que Alamán intentó escribir y analizar la historia de México en su totalidad hasta su época, partiendo de la Conquista como inicio y abarcando sucesivamente varios aspectos del mundo virreinal; todo esto tiene sentido

¹⁸ Se trata de una consecuencia del pensamiento de Alamán, ya que el proyecto de independencia de Iturbide era el más acorde a la visión de la nación que profesaba nuestro autor. El Plan de Iguala era no sólo una transición relativamente pacífica de la dependencia a la libertad política, de acuerdo a los principios esencialmente reformistas que planteaba Burke, contrarias a las revoluciones. Hay además otras razones de la aprobación de Alamán hacia el Plan de Iguala, dos que deben destacarse son la idea de que la separación de la Nueva España se veía como una separación natural, como la de la madurez de un hijo que deja a sus padres, siendo esta imagen la que el Plan exponía. Para el tema de la nación esto es fundamental, ya que significaba la continuidad de la herencia cultural hispánica en el México independiente, es decir, la separación no se haría contra España, sino como una especie de maduración de lo que España había cimentado en el Nuevo Mundo; una segunda es la idea de una separación no guiada por principios populistas —no obstante, una vez hecho emperador, Iturbide avaló la existencia de un congreso— sino por lo que para el lenguaje de la época era considerado como la “gente de bien”. Estos elementos son parte de los principios clave de la tradición conservadora, a tal punto que su esencia se mantendrá en el XIX y cuestiones como la paternidad de la patria serían objeto de controversia en espacios como la prensa.

al ver que para Alamán, lo que era México había tenido su origen en la Conquista y en la hispanización de América; para él, el mundo indígena tenía un papel secundario y no busca fundar la mexicanidad en él,¹⁹ como sí lo hacía Carlos María de Bustamante.²⁰ Las intenciones de nuestro autor quedan claramente expuestas en el siguiente texto:

El objeto que me propongo en estas disertaciones es examinar los puntos mas importantes de nuestra historia nacional, desde la época en que se estableció en estas regiones el dominio español, es decir, desde que tuvo principio la actual nacion megicana y seguir á esta en sus diversas vicisitudes, hasta el momento en que vino á constituirse en nacion independiente. Ningun estudio puede ser mas importante que el que nos conduce á conocer cual es nuestro origen, cuales los elementos que componen nuestra sociedad, de donde dimanen nuestros usos y costumbres, nuestra legislacion, nuestro actual estado religioso, civil y político: por qué medios hemos llegado al punto en que estamos y cuales las dificultades que para ello ha habido que superar.²¹

Alamán iba más lejos y consideraba no sólo la historia de México, sino que a partir de la España de los Reyes Católicos hace una conexión entre las Cruzadas y la reconquista de España. Pensaba que la lucha contra los infieles había sido una característica de los pueblos europeos, viendo en estas luchas una de las causas de la conquista de América, ya que este espíritu bélico era el que tenían los españoles al venir a América.²² Esto es claro al leer, por ejemplo, las *Cartas de relación* de Cortés, en que la mentalidad caballeresca del conquistador de México era evidente; sobra mencionar la admiración que por Cortés

¹⁹ Como tampoco lo haría el proyecto liberal, pero por otras razones que emanaban de los presupuestos modernos de los que partían, principios incompatibles con el corporativismo novohispano y con la distinción entre ciudadanos, que en la visión liberal debían ser todos iguales. Vemos así que el conservadurismo ignoraba el indigenismo como algo culturalmente superado por la conquista, mientras que el liberalismo lo hacía por su afán de romper con el pasado novohispano y lo que desde el discurso moderno era oscuridad y atraso. Esta hispanofobia tendría a uno de sus principales voceros en Lorenzo de Zavala.

²⁰ Y no sólo autores como Bustamante sino que fue una clara tendencia en el siglo XX con el proyecto nacionalista, como también indica Hale en la obra ya mencionada.

²¹ Lucas Alamán, "Primera disertación. Sobre las causas que motivaron la conquista y medios de su ejecución", en *Disertaciones sobre la historia de México. Hernán Cortés y la Conquista de México*, t. I. 7a. ed., y primera en lo conducente a Hernán Cortés y a la Conquista de México. México, Jus, 1985, p. 7.

²² A esto que dice Alamán debemos agregar la vocación religiosa, sin la cual no se entendería la formación de la monarquía española.

sentía Alamán, manifiesta no sólo en esta segunda disertación, sino en otras dedicadas a las fundaciones y aspectos biográficos de aquél.

Es por demás interesante que Alamán viera en las Cruzadas una causa de progreso y de unidad política, con lo que se veía ya su preferencia por un sistema centralizado,²³ afirmando que la época de los Reyes Católicos fue, cito, “¡Días de gloria y de prosperidad para España, bien diversos de los días de miseria y de confusión á que la ha traído en los nuestros el desenfreno de las pasiones y el furor de los partidos; Todo entonces prosperaba para ella, y aun sus mismos reveses contribuían á aumentar su poder y su gloria”.²⁴

Todo esto había sido precedido por la larga guerra de reconquista, que a su vez había sido parte de la lucha contra los infieles, factor histórico muy europeo, aunque especialmente arraigado en los reinos hispánicos, que antes que cualquier otro tuvieron que luchar frontalmente contra los musulmanes, lucha que se mantuvo por siglos hasta terminar en 1492.

Es claro que Alamán sentía apego por esta larga tradición netamente hispánica,²⁵ pero su visión no se limitaba a una mera admiración por esa época, sino que se basaba en la idea de que de ella habían venido consecuencias positivas y progreso material, por el que siempre se preocupó, incluso estudiando en Europa cuestiones totalmente aplicables a la economía y especialmente a la minería. Su juicio era que el siglo XVIII —Siglo de las Luces—, con una actitud “impía”, había desacreditado las Cruzadas, pero que en el XIX, aquéllas, “mejor examinadas por los escritores imparciales y profundos de nuestros días, son miradas como una de las causas que más contribuyeron al desarrollo de la inteligencia humana, á la estabilidad y regularidad de los gobiernos y á los adelantos de la geografía y el comercio”.²⁶

En este aspecto es en donde se hace notoria la gran influencia de Edmund Burke sobre Alamán, la cual fue reconocida por el segundo. Alamán se muestra igualmente crítico de los principios de la filosofía política ilustrada y lo que consideraba como meros planteamientos abstractos, confrontando con ellos

²³ Se trata de algo fundamental en su pensamiento político y aparece a lo largo de su obra, pero es mucho más claro en su *Examen imparcial de la administración del vicepresidente don Anastasio Bustamante*, de la que fue funcionario y defensor.

²⁴ L. Alamán, “Primera disertación. Sobre las causas que motivaron la Conquista y medios de su ejecución”, en *op. cit.*, p. 14.

²⁵ En este caso, la de la España imperial y el proyecto ecuménico que alcanzó su cenit con el reinado de Carlos V, en el que se dieron las disputas más fuertes en torno a la legitimidad del Imperio español. Sobre esto abundaremos más adelante.

²⁶ L. Alamán, “Primera disertación. Sobre las causas que motivaron la Conquista y medios de su ejecución”, en *op. cit.*, p. 11.

la tradición, fuente de saber político e histórico.²⁷ En este caso, a Alamán le importa tener en su justa dimensión la tradición creada o insertada en México por la Conquista, cuya pérdida significaba para él estar en una especie de limbo identitario.

Pero debemos avanzar más en la exposición. Alamán, en la *Segunda disertación*, muestra una visión claramente providencialista de la historia, e incluso, aunque no plenamente desarrollada, una teoría de los imperios y una crítica a la antropofagia de los pueblos prehispánicos y a su estado previo a la Conquista. Se trata de un tema fundamental en el siglo XVI, en el que se discutió la legitimidad de la conquista de América por España, la que era defendida por Alamán desde una visión *a posteriori*, por decirlo así, ya que a él no le interesaba tanto la justicia de esa guerra como los resultados que trajo, siendo el principal de ellos el surgimiento de la Nueva España,²⁸ que el propio Alamán vio en sus últimos momentos —de apogeo— previos al inicio de la lucha por la independencia, cuyos acontecimientos recordaba con horror a pesar de los años transcurridos entre ellos y la redacción de la *Historia de Méjico*. El ejemplo más claro de esto es la forma en que analiza a Hidalgo, criticando su falta de método, el desorden que provocó y que, en opinión de Alamán, ese movimiento retardó más que ayudó a la consecución de la independencia.

²⁷ Burke había afirmado algo que marcó el pensamiento de Alamán en relación con las revoluciones y la innovación, dejando un escepticismo muy fuerte en torno a los principios ilustrados. Cito a Burke: “La ciencia de construir una comunidad, de renovarla o de reformarla, no puede, como ninguna otra ciencia experimental, enseñarse *a priori*. No es tampoco una breve experiencia la que nos puede enseñar es ciencia práctica, porque los efectos reales de las causas morales no son siempre inmediatos; [...] La ciencia del gobierno que es, en consecuencia, práctica en sí y dirigida a tales propósitos, es materia que exige experiencia e incluso más experiencia de la que puede alcanzar en toda su vida una persona, por sagaz y observadora que sea; por ello sólo con precaución infinita es posible aventurarse a derribar un edificio que ha respondido en proporción aceptable durante siglos a las finalidades comunes de la sociedad” (Edmund Burke, “Reflexiones sobre la Revolución francesa”, en *Textos políticos*. 2a. reimp. Trad. de Vicente Herrero. México, FCE, 1996, pp. 93-94).

²⁸ Indirectamente, Alamán retoma el tema que en la disputa de Valladolid fue tratado por Ginés de Sepúlveda, esto es, la legitimidad del Imperio español como una empresa civilizadora. Eran las mismas cosas de las culturas prehispánicas las que criticaban Ginés de Sepúlveda y Alamán, esto es, la antropofagia, si bien es cierto que Alamán trataba de darle una explicación y no sólo de enjuiciarla, como veremos más adelante. Sin embargo, en Alamán se ve también la idea de la superioridad de la cultura hispánica y de que la conquista había traído a los pueblos originarios una civilización superior a la que tenían antes, de hecho, desde la óptica de Alamán, ni siquiera se podría considerar que dichos pueblos fueran lo civilizados y admirables que narraban las crónicas, mostrando juicios muy fuertes en torno al desarrollo de esos pueblos. Alamán nunca cita a Sepúlveda —su obra se publicó después y no es posible que haya tenido acceso a ella—, mas las ideas en torno a la civilización son muy similares.

Entramos con eso a uno de los puntos fundamentales de esta presentación, pues vemos así la relación de Alamán con el mundo indígena y la Conquista, con todo lo que esto ha significado para la historia mexicana y las inevitables luchas ideológicas que este acontecimiento ha ocasionado.

Alamán, hombre de amplia cultura, conocía la obra de los misioneros del siglo XVI y en general la historia novohispana, así como también a autores de su época, tanto novohispanos como mexicanos y extranjeros; esto hace más clara su postura frente al pasado indígena, que fue derrotado, dejando su lugar al mundo novohispano; y por ello, muestra Alamán una perspectiva menos moralizada de la historia, incluso más pragmática, y podríamos decir que en cierta forma acepta necesidades superiores en ella, de manera que no deberíamos de ver los aspectos negativos, sino ver lo que a partir de esos acontecimientos se construye.

Así, para Alamán, la Conquista y España eran la base de todo lo que constituye a México. El autor de la *Historia de Méjico*, distaba de halagar a las sociedades indígenas y se mostraba en franco desacuerdo con la antropofagia practicada por algunas de ellas, consideraba Alamán que, en sentido estricto, no se puede hablar de sociedad en un lugar en donde los hombres se comían unos a otros, con lo que tocaba de manera rápida uno de los temas más debatidos por los teólogos y juristas españoles del siglo XVI.²⁹

Alamán no profundiza en este tema, pero indirectamente se mete a otro de gran importancia como lo es el juicio sobre la civilización de las sociedades indígenas, con lo que se hace evidente que no le parecían especialmente desarrolladas, ya que según él se habían obtenido muchos beneficios por la Conquista y la evangelización realizada por los misioneros del XVI —sobre todo beneficios materiales—, a quienes considera entre los grandes benefactores de la historia de México y de los indios. Afirma que:

Con la religión [los españoles] les enseñaron también las artes más necesarias á la vida civil y dieron principio á la industria á que la Nueva España debió su grandeza y prosperidad. [...] Estos esfuerzos en beneficio de la humanidad, no fueron el resultado de principios filosóficos,

²⁹ En especial, la Escuela de Salamanca, fundada por Francisco de Vitoria, que llega a América con fray Alonso de la Veracruz, quien retomaría los argumentos desde la ley natural para defender la validez de las culturas prehispánicas y su libre determinación política. Esto no hace sino mostrar que las polémicas del siglo XVI tuvieron repercusión en la construcción de la nación mexicana en el siglo XIX, en tanto las ideas discutidas en esa época sirvieron como base para sustentar aspectos específicos de la nacionalidad, en este caso, su origen.

sino únicamente el efecto de la caridad cristiana, cuyo más glorioso triunfo ha sido la civilización de todo el nuevo continente [...]³⁰

En el caso de los indígenas de su época, poco cambiaba su opinión, pero debe decirse que en general no sentía gran interés teórico por las clases bajas mexicanas, a pesar de lo cual hacía interesantes comparaciones entre ellas, llegando a mencionar a los negros, a quienes consideraba como una clase productiva a la que se había menospreciado desde los tiempos de la sociedad novohispana, y aún más, en las comparaciones entre ellos y los indígenas el juicio de Alamán es más halagador hacia los primeros, a quienes consideraba más activos e incluso más valientes que los indígenas, recordando peleas en las que habían muerto tanto el negro como el criollo o su rival en turno.

La parte más importante de la *Segunda disertación* viene casi al final de ella, siendo un escrito del mayor interés que debe verse con más detalle, apareciendo tal vez lo más complejo del pensamiento de un Alamán más cerca de la filosofía de la historia que de la crónica histórica.

Viene ahora lo que arriba considerábamos como una teoría de los imperios, y vemos que Alamán iba más atrás de su tiempo y comenzaba su análisis con el Imperio romano. Aquí, de nuevo, expone un criterio no moral, sino más bien uno pragmático e incluso, podríamos decir, progresista, ya que Alamán mostraba un gran interés por la expansión de la civilización, para lo cual aceptaba la necesidad de la guerra y de la violencia siempre que esos medios, a primera vista criticables, llevaran después a resultados elogiables.

Alamán parte para su análisis del Imperio romano, como hemos dicho, y considera que esta lógica de dominio de los pueblos fuertes sobre otros débiles —que fue muy bien vista por los autores clásicos romanos y griegos, que él conoció—, una vez aplicada por los romanos sobre pueblos a los que no tenían razón de conquistar, fue el origen de las naciones modernas. En otras palabras, debemos ver las conquistas más allá de la moral y considerar primero sus resultados, centrarnos más en la razón progresista que en juicios morales.

Afirma Alamán que:

[...] las naciones modernas deben todas su origen á esta serie de invasiones, y la providencia divina, que por arcanos que nosotros no podemos penetrar, sabe sacar el bien del mal, ha hecho que por esta serie

³⁰ L. Alamán, “Séptima disertación. Establecimiento y propagación de la religión cristiana en la Nueva España”, en *Disertaciones sobre la historia de la República mexicana*. Antología y estudio introductorio de Leopoldo Solís y Guillermina del Valle. México, Conaculta, 1991, pp. 202-203.

de acontecimientos el estado social se mejore y las luces y los conocimientos se extiendan.³¹

Más adelante diría que: “La conquista de los romanos unió todas las naciones conocidas bajo unas mismas leyes, les dió una misma lengua y por este medio la civilización se generalizó y se facilitó el camino al establecimiento del cristianismo”.³²

Esto es, había sido fundamental para la unidad cultural europea, que admiraba, y que en su época se concebía ya como una cultura común. Alamán utilizó la misma lógica para analizar la Conquista de México como un acontecimiento de relevancia universal y guiado por las mismas reglas que las demás conquistas, apareciendo algunas de las consideraciones más relevantes de nuestro autor, ya que en su visión, todo lo que era México venía de esa Conquista y eso es lo que debía ser tomado en cuenta en vez de los males que había causado, pues en su opinión: “El camino del conquistador no puede quedar trazado sino con sangre, y todo lo que hay que examinar es, si esta se derramó sin innecesaria profusión y si los bienes sucesivos han hecho cerrar las llagas que la espada abrió”.³³

Pero Alamán analizaba esto desde una visión muy definida de los indígenas y su cultura, considerando algunos de sus aspectos más polémicos y que habían sido objeto de análisis desde el descubrimiento de América.

El primero de ellos era el de los sacrificios humanos, que si bien criticaba, también analizaba tratando de encontrar sus razones más allá de un criterio de barbarie como se hizo en el siglo XVI —el mejor ejemplo de esto fue la postura del ya mencionado Ginés de Sepúlveda. Es evidente que Alamán no podía aceptar los sacrificios humanos, y de hecho es lo que más criticaba de esas sociedades, pero también intentaba dar una explicación histórica a dicho fenómeno, sobre todo por las carencias técnicas de los pueblos americanos, consideraba Alamán que antes de la Conquista los indígenas estaban en la miseria respecto a las comodidades propias del uso del fierro, el acero y en las máquinas hechas con ello, así como de otros beneficios derivados de estos instrumentos.

Como hemos dicho antes, la consideración sobre los sacrificios era dura, afirmando que “tales sacrificios era ciertamente un obstáculo insuperable

³¹ L. Alamán, “Segunda disertación. Conquista de Méjico y sus consecuencias”, en *Disertaciones sobre la historia de México. Hernán Cortés y la Conquista de México*, t. I. 7a. ed., y primera en lo conducente a Hernán Cortés y a la Conquista de México. México, Jus, 1985, p. 103.

³² *Idem.*

³³ *Ibid.*, p. 104.

para todo adelanto verdadero en la civilización, pues no puede haber sociedad entre gentes que se comen unas a otras”,³⁴ encontrando Alamán en esto una diferencia fundamental con el cristianismo, que, efectivamente, había tenido sus historias de crueldad, pero no eran ni su esencia ni su fondo religioso.

Era entonces que Alamán exponía lo que consideraba las ventajas y logros del régimen virreinal instaurado a partir de la Conquista e incluso afirmaba que lo mejor había sido que, de entre los distintos países europeos que se repartieron América, fuera España el que dominó México, ya que a las colonias españolas “no se las consideró meramente como establecimientos productivos, sino que se las hizo partícipes de todo cuanto había en la metrópoli. [...] Los monarcas españoles, profundamente religiosos ante todo, consideraron la propagación de la religión [...] y con la religión vinieron todos los beneficios de la sociedad civil”.³⁵

Alamán consideraba que este juicio debía aceptarse si se hacía de forma imparcial y con una crítica severa sobre el pasado novohispano, pero sabemos que lejos de que se analizara fríamente el virreinato, las obras escritas mostraban profundas luchas ideológicas y visiones opuestas del dominio español en América, la visión de la lucha de Independencia y la forma en que el México independiente debía ser gobernado, temas centrales de la discusión política del México decimonónico.

Llegamos así a una de las conclusiones más importantes de Alamán, ya que en ella se veía claramente el uso fundacional que quería hacer de la conquista para la formación de la nueva nación mexicana, y por que consideraba a España como “una nación que en aquella época era la primera de la Europa, cuyas armas eran respetadas por todas las demás naciones, en todo el esplendor de su literatura y de sus artes”,³⁶ por su parte, los indígenas habían sido pueblos guerreros que habían defendido su libertad con heroísmo, dando esta mezcla a la nación mexicana un origen noble y glorioso, que no habían tomado en cuenta quienes consideraban justa la Independencia por la injusticia de la Conquista, y con ello, creía Alamán, dejaban sin patria a dos terceras partes de los habitantes de México.

La relación con España, después de la Independencia, encontró otros defensores que tuvieron una clara influencia de las ideas de Alamán, autores que igualmente tomaron la Conquista de México como origen de la mexicanidad y que buscaban defender la herencia e importancia del virreinato en la conformación de lo mexicano. Pasamos ahora a ver a algunos de estos autores.

³⁴ *Ibid.*, p. 106.

³⁵ *Ibid.*, p. 107.

³⁶ *Ibid.*, p. 109.

La herencia de Alamán

Alamán ha sido uno de los autores más citados y referidos al estudiar el siglo XIX, no obstante, como hemos dicho, son pocos los trabajos dedicados en específico a su persona. A pesar de esto, la influencia de sus ideas ha sido clara en la conformación del llamado conservadurismo, por lo que algunas de sus ideas centrales terminarían por determinar una corriente de pensamiento político en nuestro país.

Su influencia es tal vez más evidente en José Vasconcelos que en cualquier otro autor —él mismo se veía como un Alamán—; se trata de uno de sus principales estudiosos y apologistas, ya que para él, como lo fue antes para Alamán, la fundación del México independiente no podía pasar por alto el pasado colonial, sin el cual quedaba incompleta la radiografía cultural de nuestro país. Sin embargo, lejos de superar las acaloradas luchas ideológicas, la visión de Vasconcelos estaba igualmente cargada de ideas personales que desembocaban en una postura filosófica que enfrentaba a lo largo de distintos momentos históricos el hispanismo con el mundo protestante, fundamentalmente sajón y de ideas liberales, con las que el propio Vasconcelos estaba enfrentado, si bien su idea central en *La raza cósmica* era la de promover una raza y cultura que integrara lo mejor de todas las que le habían precedido.

Dentro de esta corriente, Toribio Esquivel Obregón muestra una relación clara con este conservadurismo, tan evidente como la de Vasconcelos, publicando en 1939 un libro producto de una serie de conferencias sobre Cortés, dictadas en la Sociedad de Geografía y Estadística en 1934, narrando los problemas para la publicación y sobre todo lo políticamente incorrecto que era defender la figura del conquistador español. La obra, finalmente publicada con el título *Hernán Cortés y el derecho internacional en el siglo XVI*, nos muestra gran erudición por parte del autor respecto a la historia tanto de España como de México, la que utilizaba hábilmente para defender sus argumentos a favor de la paternidad nacional por parte de Cortés, a quien analizaba desde la obra de Francisco de Vitoria y considerando que en la Conquista de México se había seguido lo estipulado por el fraile salamantino en su relección *Sobre los indios*, sobre todo la parte dedicada a los títulos legítimos de guerra contra los indios.

Esquivel veía a Cortés como “la figura histórica más grande de las que han pisado el territorio mexicano”,³⁷ de ahí que considerara que a pesar de las muchas obras ya escritas sobre él, “lejos de ser extraño que nos ocupemos una vez más en la personalidad de Cortés, lo extraño es que en México no se

³⁷ Toribio Esquivel Obregón, *Hernán Cortés y el derecho internacional en el siglo XVI*. México, Polis, 1939, p. 57.

haya ocupado la atención de nuestros ciudadanos, como debería hacerlo, en el fundador de la nación mexicana”.³⁸

La idea por sí misma iba contra el indigenismo histórico, desarrollado sobre todo en el siglo xx, pero el desarrollo que hacía Esquivel era más complejo, remontándose a un análisis del valor de las civilizaciones prehispánicas, tomando una postura sepulvediana, aceptando la conquista de América como medio civilizador, y haciendo juicios abiertamente reprobatorios del mundo precolombino. Esquivel, franco hispanófilo —aunque él considera que sus ideas buscan contribuir a México al ayudarlo a reconocer su origen—, toca temas que, por un lado, nos regresan a las discusiones jurídicas del siglo xvi, que él conocía, y por otro, está abriendo temas que después serán tratados, uno de los más importantes, el de la posibilidad de que hubiera un pensamiento filosófico entre los pueblos prehispánicos, posibilidad que niega tajantemente. A partir de esto, Esquivel afirmaba que:

No; en principio ningún pueblo tiene derecho de conquistar a otro; en principio España no tenía derecho a conquistar el reino de Moctezuma; en principio, los teopisques aztecas tenían derecho a seguir aumentando hasta el infinito el número de las cabezas de los prisioneros devorados que componían el fúnebre *tzompantli* en los templos indígenas.

Pero, hecha esta concesión en el campo del derecho abstracto, nos encontramos luego con la innegable realidad, de que los pueblos bárbaros y atrasados son invariablemente conquistados por los pueblos más cultos; y a la luz de este hecho, la pregunta no debe ser si España tuvo o no en abstracto el derecho de conquistar esas tierras, sin esa otra: ¿Era preferible, que hiciera la conquista España o que la hubieran hecho los ingleses?³⁹

Hemos visto así el antecedente más inmediato del *Hernán Cortés. Padre de la nacionalidad*, de Vasconcelos, publicado por primera vez en 1941 y con una segunda edición en 1944, esa última mucho más ilustrativa del pensamiento del autor. Esta obra de Vasconcelos, me parece, es menos compleja en su análisis de la historia de México, su valor es, principalmente, el ser testimonio del desarrollo alcanzado por las ideas histórico-filosóficas que Alamán expuso en sus *Disertaciones*⁴⁰ y de una tradición de pensamiento que, estructurada por Alamán y retomando la historia como argumento, formula

³⁸ *Ibid.*, p. 58.

³⁹ *Ibid.*, pp. 127-128.

⁴⁰ En el prólogo, Vasconcelos hacía algunas reflexiones interesantes sobre la guerra, el imperialismo y lo que ahora llamamos “orden mundial”, reflexiones que fueron

una idea de nación que tiene como base la cultura hispánica. Este proyecto, a pesar de no haber triunfado en el siglo XIX frente al proyecto liberal, mantuvo su presencia de forma marginal hasta el siglo XX, en que hemos localizado intelectuales que defendían esta tradición, surgida de una interpretación propia de la historia mexicana.

Conclusiones

Este espacio es insuficiente para analizar detalladamente la compleja época en la que vivió Alamán o su obra, que requiere un análisis propio y amplio, revisando su conjunto y su relación con otros autores. Aquí analizamos sólo parte de sus *Disertaciones*, problematizando algunas de las cuestiones más relevantes desde el ámbito de las ideas políticas de Alamán en lo relacionado con los orígenes culturales de México y la ideología con la que se pretendió fundar la nación una vez que se logró independizar de España. Las *Disertaciones* de Alamán son la más clara manifestación del pensamiento conservador en torno al origen de México —o al menos su base—, a la vez que el pensamiento más estructurado de esta tendencia, por lo cual considero que debe ser incluido en un análisis serio sobre la identidad nacional si queremos ir más allá de los tópicos nacionalistas y reduccionistas centrados en la parte indígena del pasado mexicano. Tampoco el conservadurismo es la palabra final sobre este tema tan complejo y siempre abierto a reinterpretaciones, pero es parte fundamental de una época sin la cual no podríamos entender a nuestra nación.

fruto de lo que se veía claramente como un ambiente pesimista ante la Segunda Guerra Mundial.

Presagios de independencia política en el Seminario y Colegio de San Nicolás Obispo en Valladolid

María del Carmen Rovira Gaspar

José Pérez Calama fue maestro de Miguel Hidalgo y Costilla en el Colegio de San Nicolás Obispo en Valladolid. Por ser Calama una pieza esencial en la llamada, por mí, “revolución intelectual”, me permito dar algunos breves datos de su vida.

Calama era español, nació en La Alberca, Extremadura, en 1740. Estudió filosofía y teología en la Universidad de Salamanca. Llegó a México en 1765, acompañando al prelado Francisco Fabián y Fuero, quien fue años después obispo de Puebla. Calama se ordenó de sacerdote en 1768; fue nombrado rector del Seminario, gobernador del obispado y miembro del cabildo eclesiástico en Puebla. Más tarde pasó a la diócesis michoacana, donde alcanzó el grado de deán y de arcediano en el obispado de Michoacán y chantre de la catedral de Valladolid, actual Morelia.

Se distinguió por su cultura y su inquietud por renovar y enriquecer la educación de los jóvenes colegiales. El 5 de junio de 1784 en carta dirigida a los señores consiliarios del Seminario Tridentino, doctor don Vicente Antonio de los Ríos y doctor y maestro don Miguel José Moche, plantea la necesidad de educar a la juventud, y afirma: “la felicidad de la Iglesia y del Estado pende de la buena educación de la juventud”; asimismo, aconseja el establecimiento de una academia de bellas letras político-cristianas en el Seminario Tridentino.¹

Es precisamente en estos años, 1784, cuando el joven Hidalgo presenta su *Disertación* en el concurso organizado por Calama, obteniendo con ella la

¹ Estas noticias están tomadas de la “Colección de documentos relativos al doctor José Pérez Calama”, Michoacán, 1776-1785, ff. 17-18. Localizados en el archivo del antiguo obispado de Michoacán, Museo Casa de Morelos, Morelia, Mich. Copias conservadas en la biblioteca de El Colegio de México, y en José Pérez Calama, *Política cristiana*. Introd. de Ernesto de la Torre Villar. Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Centro de Estudios sobre la Cultura Nicolaita, 1993, p. 375.

máxima distinción y el premio correspondiente. Anteriormente, en 1782, la obra de Calama *Política christiana. Para toda clase de personas...*, se había publicado en Guatemala en la Nueva Ciudad de la Asunción. En 1789 se le nombró obispo de Quito. Calama salió del puerto de Acapulco en 1790 para dirigirse a dicha ciudad.

Al parecer, a Calama no le agradó ni el ambiente ni la sede episcopal de Quito, ni el país. Le afectó e inquietó la situación de miseria que vivían los indígenas; esto y otros muchos problemas con su clero dieron lugar a que decidiera abandonar Ecuador y consecuentemente el obispado que ocupaba. Sin embargo, en su estancia en dicha capital, y obedeciendo a la inquietud que siempre tuvo por mejorar la cultura y la educación, procuró elevar la preparación de los sacerdotes quiteños, así como mejorar la educación que se impartía a los jóvenes seminaristas.

Calama renunció al obispado de Quito el 30 de noviembre de 1791, y se embarcó en Guayaquil con el fin de llegar a México y quizá más tarde a España. El barco en que regresaba naufragó; Pérez Calama perdió la vida. Corría el año de 1792.

Sin embargo, es oportuno recordar algunas de las actividades culturales y académicas que realizó en su corta estancia en Quito. Calama, ya desde antes, mostró una apertura a la filosofía moderna; en el plan de estudios que realizó para la Universidad introdujo, recomendando su lectura, las *Instituciones filosóficas* de Jacquier, obra de la que llevó varios ejemplares. Sin embargo, al parecer, nunca se aceptó esta obra como libro de texto “ni en el Seminario de San Luis ni en el Convictorio de San Fernando, con todo contribuyó no poco a que los profesores de filosofía ampliaran y mejoraran una enseñanza tan importante”.²

Al parecer, Calama se sintió decepcionado de algunas autoridades eclesiásticas de Quito por no aceptar las ideas de la filosofía moderna, esto dio como resultado su desilusión ante la postura exageradamente tradicional de la mayoría de las autoridades religiosas de dicho país; éste, por demás importante problema, en relación con la educación y actualización filosófica de los jóvenes

² “Jacquier fue religioso mínimo y dictó filosofía en Roma: en sus *Instituciones filosóficas* trata de la filosofía experimental, de la astronomía y de las matemáticas con no poco acierto y claridad”. Nos advierte el doctor De la Torre Villar que las noticias que nos da sobre la actuación de Calama en Quito están tomadas de su biógrafo y sucesor en el obispado de Quito, el historiador Federico González Suárez, quien “en su soberbia *Historia del Ecuador* nos dejó páginas magistrales en torno de su antecesor en la mitra quiteña” (E. de la Torre Villar, “Introducción”, en J. Pérez Calama, *op. cit.*, p. 17). Los datos que siguen, advierte De la Torre Villar, están tomados del volumen quinto y del volumen séptimo de la obra citada.

seminaristas amargó a Calama y quizá fue la causa de las alteraciones en su carácter que llegaban, a veces, a la violencia.

Su biógrafo afirma:

Ningún obispo de Quito ha sido tan afanado por la instrucción del clero como el señor Calama. Apenas llegó a esta ciudad cuando estableció conferencias a las cuales asistía él mismo en persona y animaba a los sacerdotes a estudiar, deseando que todos amaran las ciencias y se dedicaran al cultivo de ellas, y los estimulaba proponiendo temas sobre los cuales quería que escribieran, y ofreciéndoles premios a los escritores.³

Las propuestas de Calama no tuvieron el éxito que él esperaba, esto, como hemos dicho, afectó su carácter, por demás sensible, así como su conducta, ya que decidió abandonar la residencia de la sede episcopal y se trasladó a vivir en un convento de dominicos, donde residió hasta el día que salió de Quito. Lo anterior nos conduce a suponer que tuvo bastantes problemas al interior de la mitra, precisamente por su franca tendencia a la modernidad.

Su interés por la educación de los clérigos, así como en superar las propuestas y metodología de la teología escolástica tradicional y de introducir la teología positiva tampoco tuvo el éxito esperado.

Por otra parte, es necesario, por su importancia, mencionar la relación que mantuvo Calama con los ilustrados quiteños y peruanos. Según afirman su biógrafo y el doctor Ernesto de la Torre Villar, Calama se comunicó y tuvo trato con Francisco Javier de Santa Cruz y Espejo (1747-1795), ilustrado e introductor del pensamiento moderno en Ecuador.⁴

Espejo fundó la “Sociedad patriótica de amigos del país” en 1791, año en el que arribó Calama a Quito. Como órgano de dicha sociedad fundó el periódico *Primicias de la Cultura de Quito*, el primer número salió el 5 de enero de 1792. El fin de dicha sociedad era estudiar y resolver los muchos problemas que aquejaban a Ecuador; entre ellos, el principal era la pobreza y unido a él la necesidad de fomentar la ciencia y, en general, la educación. Calama simpatizó y apoyó las ideas de Espejo, así como tuvo la inquietud de establecer comunicación con el grupo criollo de ilustrados de Perú, comunicación que no

³ E. de la Torre Villar, “Introducción”, en J. Pérez Calama, *op. cit.*, p. 16.

⁴ Sobre Francisco Javier de Santa Cruz y Espejo puede consultarse mi libro *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*. México, El Colegio de México, 1958, p. 196 [1a. reimp. México, UNAM, Colegio de Filosofía, Seminario de Filosofía Moderna, 1979]. En dichas páginas trato ampliamente la entusiasta acogida que dio Espejo a la teología positiva.

tardó en lograr; les escribió felicitándoles por su periódico el *Mercurio Peruano* y les remitió, para su publicación, algunos escritos de los que era autor.

Ernesto de la Torre Villar cita una carta de Pérez Calama publicada en el *Mercurio Peruano* el 23 de junio de 1791, “en la cual alaba y expresa su satisfacción por la presencia en Santa Fe de Bogotá y en Lima de dos virreyes ilustrados y de la aparición del *Papel Periódico de Santa Fe* y del *Mercurio Peruano*”.⁵ Todo ello nos muestra, sorpresivamente, a un Calama admirador de la política ilustrada de Carlos III, sobre todo en relación con la educación, que podría definirse como “modernidad ilustrada”; viene a confirmar lo anterior las críticas de Calama a los jesuitas, al “laxismo” y al “probabilismo”.⁶

Calama cultivó amistad con los ilustrados de Ecuador y de Perú, lo confirma el hecho de que el *Mercurio Peruano* publicó, en su número del 29 de enero de 1792, el discurso que pronunció Calama “como director de la Sociedad Económica”. En este discurso descubrimos un Pérez Calama interesado, principalmente, en la economía de Ecuador y en los medios para restablecerla. Comienza señalando la “suma pobreza” que existía tanto en las ciudades como en el campo ecuatoriano; advierte la urgencia “del arte de hacer dinero sin escrúpulos de conciencia”, propone fomentar la agricultura, las artes y el comercio, así como la fundación de una casa de moneda, indicando que, sobre todo, debe procurarse “un comercio activo interno y externo”. Concluye afirmando la necesidad de reestructurar “nuestra moribunda patria”.

Como puede advertirse, si Calama sufrió en Quito un rechazo a sus ideas innovadoras de parte de la escolástica decadente, también tuvo una amistosa y entusiasta acogida de los ilustrados, y aquí surge la pregunta clave: ¿por qué motivos, todavía no claros, Calama decidió abandonar presurosamente el obispado de Quito y regresar a México? Ni su biógrafo ni el doctor De la Torre Villar se lo plantean ni resuelven, apenas su biógrafo pasa a referirse al carácter inestable de Calama. Sin embargo, me permito no aceptar ese supuesto motivo, más bien me inclino a considerar otros, que también someto a duda, ¿temía quizá Calama una peligrosa reacción del escolasticismo decadente quiteño?, ¿descubrió que los ilustrados quiteños y peruanos en sus propuestas innovadoras tenían

⁵ E. de la Torre Villar, “Introducción”, en J. Pérez Calama, *op. cit.*, p. 38.

⁶ Tanto Pérez Calama como Espejo tuvieron influencia, en este tema y en otros, del filósofo portugués Luis Antonio Verney. Recordemos que, unida a estas críticas, se encuentran en muchos de los escritos de Calama palabras de desprecio y crítica a la escolástica decadente; refiriéndose a los periódicos citados afirma: “no dudo que su lectura deshollinará muchas chimeneas de entendimientos aerostáticos y que a los jóvenes les preservará de embadurnarse con las especies ridículas y gritonas del ente de razón. Cada día lloro más el tiempo que me consumió la educación bárbara que me franquearon los ergotistas hasta la edad de veinte y un años. La epidemia era universal entonces; y lo peor es, que todavía sigue en España y en Indias” (*Idem*).

también la idea de una independencia frente a España y esto causó temor y descontento en Calama y, por lo mismo, decidió su apresurado regreso?

El verdadero iniciador, en el Colegio de San Nicolás, de la “revolución intelectual y académica” fue Pérez Calama. ¿En qué consistió dicha “revolución”? La respuesta es precisa y concreta: *a)* se proponía y planteaba la necesidad de abandonar la teología especulativa escolástica tradicional y su método de estudio y exposición, para dar paso y seguir la metodología y las propuestas de la teología positiva histórica;⁷ *b)* lo que implicaba abandonar la línea tomista para abrirse a la escuela agustinense y realizar una importante tarea de carácter innovador consistente en seguir a los teólogos de dicha escuela en todo lo referente al estudio, metodología y enseñanza de la teología; *c)* consecuencia de lo anterior, y esto era quizá lo más importante y comprometido, no seguir los programas de estudio y enseñanza impuestos por España y aceptados por la Real y Pontificia Universidad de México. Éste era el punto de rebeldía y, por lo mismo, el más peligroso, así como el más importante para el estudio que realizo.⁸

Debemos recordar que ya desde finales de la Edad Media, precisamente en la corriente nominalista, y más tarde en la escuela agustinense, se presenta un marcado interés por una renovación en cuanto al estudio y metodología en el discurso teológico. Entre los innovadores, nominales o modernos en el espacio teológico y filosófico, es necesario tener presente la figura de Juan Gerson o Juan Charlyer de Gerson, fallecido en la ciudad de Lyon en 1429.⁹ Gerson no siguió todas las propuestas filosóficas de los nominales, pero sí aceptó e insistió en una reforma al estudio y enseñanza de la teología, inclinándose a establecer una conciliación entre la nueva visión teológica y la teología escolástica tradicional. Las propuestas y lineamientos más significativos de dicha reforma eran, principalmente, la necesidad de que la teología se alimentara en la Biblia, esto es, que sus principales bases fueran el Antiguo y Nuevo Testamento, la tradición apostólica, la patrística, los testimonios conciliares y las diferentes ciencias que debían ser auxiliares de la problemática teológica, tales como la historia y la geografía, principalmente.

⁷ Según Ricardo G. Villoslada, s. l., fue el teólogo John Maior (1469-1550) el primero en usar la designación de teología positiva oponiéndola a la teológica escolástica especulativa tradicional. R. García Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria. 1507-1522*. Roma, Universidad Gregoriana, 1938, p. 128.

⁸ Es oportuno recordar que fray Ramón Casaus, O. P., maestro de la Real y Pontificia Universidad de México, escribió el *Anti Hidalgo*, así como la carta que José Blas Abadiano y Jasso, rector de la misma Universidad, le dirigió a Hidalgo.

⁹ Gerson fue alumno del también nominalista Pedro D'Ailly y profesor y canciller de la Universidad de París.

Más tarde en París, en el siglo XVI, John Maior o Juan Maior, quien fue uno de los principales y más brillantes teólogos de la época, rector y maestro del Colegio de Monteagudo, nominalista moderado, se convierte en uno de los defensores y principales representantes de la corriente teológica innovadora. Vayamos a las palabras de Maior, quien en su *Epístola*, libro 1, de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, comenta ampliamente: “la mayor parte (de la gente) [...] con el ceño fruncido se burla evidentemente de los teólogos y la causa de esto es que encuentra más veces citado a Aristóteles en su conocida *Física* y en su *Metafísica* con su comentador, que a los doctores de la Iglesia”.

Y en el mismo *Comentario a las Sentencias*, vol. I, libro 4, folio 1, insiste:

[...] no es malo introducir la filosofía y las demás ciencias sin las cuales la teología no puede ser entendida [...] es laudable introducir las ciencias extrañas a la teología, no sólo las necesarias sino las conducentes a su decoro. Se prueba: los hechos de los apóstoles, padres venerables y los fundamentos de la doctrina teológica deben ser imitados; es así que el beato Gerónimo, Agustín y otros doctores introdujeron (en la teología) los escritos de Marco Tulio, Virgilio, de los filósofos y de los poetas.

Y deseando guardar una posición moderada añade:

En principio no apruebo la opinión de aquellos que dicen que los teólogos deben usar la autoridad de la Biblia, porque si es así el que está fuera de la Universidad sería teólogo, de aceptar esto, el estudio en París no tendría la célebre fama que posee [...] por otra parte no apruebo a éstos que exageradamente introducen en la teología cuestiones inútiles en cuanto relacionadas a las artes (filosofía) porque impugnan extensamente opiniones frívolas con abundancia de palabras.¹⁰

Es evidente la oposición, por demás interesante, en el discurso teológico entre la corriente nominalista y la tomista, oposición que, como sabemos, dio lugar a muchos problemas dentro de la filosofía y de la teología.

Este interés por la teología positiva histórica continuó en Europa en el siglo XVII. Los estudios histórico-positivos adquirieron gran importancia en el pensamiento de la mayoría de los teólogos, abandonando, como resultado,

¹⁰ Al parecer fue sor Juana la primera que introdujo en México la tendencia hacia la teología positiva histórica, precisamente en la *Carta atenagórica* o *Crisis sobre un sermón*, año 1690, y en la *Respuesta a la muy ilustre sor Filotea de la Cruz*, año 1691.

la teología sistemática y especulativa.¹¹ Los estudios sobre teología histórica se desarrollaron notablemente en Francia, así como en Italia y en Alemania.

Aparece otra nueva escuela llamada de los agustinianos, constituida por varios teólogos agustinos y por algunos profesores de la Universidad de Lovaina que siguen, en la interpretación de san Agustín, un camino intermedio entre el de los antiguos escolásticos y el de la herejía jansenista.¹²

Martin Grabmann advierte que “la llamada escuela de los agustinenses, que nació también en esta época (siglo XVII y XVIII), se acercó más en principio a las doctrinas de Gregorio de Rimini [...] llegando en ocasiones a aproximarse demasiado a las teorías jansenistas”.¹³ Asimismo, señala Grabmann, que “los españoles prefirieron continuar con la teología especulativa que cada vez decayó más por el afán desmedido a sutilezas sobre cuestiones de poco o de ningún interés”.¹⁴ Esto ocurría, lamentablemente, en España a mediados del siglo XVII y XVIII. En conclusión, en el proyecto innovador dentro de la teología católica confluían la línea nominal y la agustina.

En páginas siguientes el lector podrá comprobar que Pérez Calama se proclama fiel seguidor de los agustinenses en la reforma teológica, aceptándola y llevándola a cabo en el Seminario Nicolaíta. Cita con gran admiración al teólogo agustino italiano Berti (†1766), a Cristiano Lupo (†1681), también teólogo de la Orden de San Agustín, que enseñó en Lovaina, así como lanza sus críticas contra Gonet (†1681) por sus innumerables sutilezas, seguidor de la escuela tomista, aconsejando, por lo mismo, que su libro debía retirarse de las

¹¹ Especulación, del latín *speculatio*, originalmente observar o espiar, examen o estudio teórico, en este sentido existe cierta analogía entre especular y *lucubratio* o lucubrar; lucubración es el acto llevado a cabo a la luz de una vela. Santo Tomás de Aquino entendió *especulación* como teoría; en los modernos se entiende por *especulación* algo alejado de la práctica. Sin embargo, fue Boecio el primero que le dio un sentido filosófico, como *contemplación*. Gregorio Magno habló de la *Torre speculationis* o *Torre de la contemplación*.

¹² Martin Grabmann, *Historia de la teología católica*. Madrid, Espasa-Calpe, 1940, p. 247.

¹³ *Ibid.*, p. 253. Gregorio de Rimini (†1358), siguió la posición nominalista; fue miembro de la Orden de los Ermitaños de San Agustín, llegó a ser general de ella. Estudió en París, fue profesor en las Universidades de Bolonia y Padua. Comentó las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Algunos autores afirman que, en cierto modo, fue un precursor de Lutero.

En relación con “las teorías jansenistas”, mencionadas por Martin Grabmann, es necesario recordar a Cornelius Janssens o Jansenio (1585-1638), que impartió clases en Lovaina y fue obispo de Ypres. Sin embargo, en su libro titulado *Augustinus*, en el enfoque de algunos temas agustinianos, entre los que pueden nombrarse el de la gracia y el del pecado original, se opone a lo dicho por el magisterio de la Iglesia, por ello fue considerado hereje.

¹⁴ M. Grabmann, *op. cit.*, p. 247.

cátedras de teología y, en todo caso, acudir directamente a la *Suma* de Tomás de Aquino.

Esta corriente de renovación teológica, principalmente realizada por la orden agustinense, fue un movimiento muy valioso a pesar de la opinión de algunos que la relacionaron con la herejía jansenista. Sin embargo, vino a dar, indudablemente, un vigor a la teología, una renovación espiritual, dando lugar a una cercanía con el hombre, esto es, a un proyecto cristiano más profundamente vívido.

Pasemos a la obra de Pérez Calama, *Política christiana. Para toda clase de personas, extractada de los documentos y avisos de san Gregorio el Magno, en la tercera parte de su pastoral*.¹⁵ Dicha obra fue publicada en 1782 en la Nueva Ciudad de la Asunción, Guatemala: “La da a luz don Francisco Antonio Fernández de Llar, capellán de la Real Audiencia de Guatemala”. En relación con estos datos surgen varias preguntas, todavía sin clara y precisa respuesta. ¿Por qué Calama publicó su obra en Guatemala?, ¿por temor o por cierto cuidado con relación a cómo podría ser recibida en México?, ¿Francisco Antonio Fernández de Llar guardaba una posición similar a la de Calama en relación con la teología positiva histórica?, ¿fue Francisco Antonio Fernández el amigo a quien Calama dirigió la carta que él mismo menciona en su *Política christiana*? Por lo pronto atendamos a lo que nos dice el propio autor con relación al título de ella: “Y pues *política* es lo mismo que *método* o *estilo*, que cada cual en palabras y obras debe observar y esta obrilla propone en nuestro idioma castellano, *el que para cada clase de personas prescribe san Gregorio*, me pareció que no le desdecía el título que lleva al frente”.¹⁶

La obra presenta las censuras, licencias y dictámenes necesarios que se acostumbraban en la época, así como dedicatorias y un prólogo del autor acompañado de un discurso preliminar en los que, primordialmente, enfoca cuáles deben ser las palabras propias para dirigirse a diferentes clases de personas. De acuerdo con lo anterior, se presenta dividida en xv avisos, por ejemplo, el aviso I lleva este título: “De los jóvenes y ancianos”; aviso II: “Pobres y ricos”; aviso III: “Alegres y tristes...”; aviso VIII: “Orgullosos y presumidos”, etcétera. Al final del aviso VI reproduce la carta que sobre *la verdadera teología* escribió a un amigo. Con ironía, Calama dedica este aviso VI a los *sabios o estúpidos o de corto entendimiento*, aconsejando a los primeros “no engeñarse y ceder a la razón”, añadiendo una opinión al parecer de san Pablo a

¹⁵ *Política* de polis, ciudad; *politicus*, *política*, *politicum* lo referente al gobierno. Podría entenderse el título de la obra como *el gobierno de la cristiandad*. Quizá Calama tenía en mente el título que Gerson dio a una de sus principales obras: *Política eclesiástica*.

¹⁶ J. Pérez Calama, *op. cit.* Las cursivas son mías.

los hebreos: “todo aquello que ya va en decadencia y envejeciéndose, está muy cerca de su exterminio y aniquilamiento”.¹⁷ Obviamente, Calama dirige este texto a los seguidores y defensores de la teología escolástica tradicional especulativa y se permite aconsejar, en general, a los teólogos la necesidad de tener en cuenta y sujetarse a *los lugares teológicos*, planteados por Melchor Cano,¹⁸ así se evitarían “las cuestiones ridículas, que de teología no tienen más que el nombre” y pasando a afirmar que los españoles Cano y Villavicencio “son la regla y norte de los sabios franceses e italianos”; cita entre éstos a Goti, Berti, al francés Droubet de Resacramentario, a Cristiano Lupo, añadiendo que en ellos se encuentra “el fundamental método de indagar la verdad en el recto uso del *ergo* escolástico. Seguir otro camino es hacerse puros sofistas, que sólo en lo mucho que hablan se distinguen de los de poco talento”.¹⁹

Me permito presentar al lector las palabras de Calama, ya que, aunque en párrafos un poco extensos, nos dan una idea clara de su posición dentro de la teología:

Sabe Vm. por nuestras conferencias reiteradas, quanto me glorio de ser fiel discípulo de mi angélico doctor santo Tomás; *mas no por esto me he atrevido, ni atreveré a imponer nota o censura*, que en la teología se merece mi angélico maestro, se funda en ser fidelísimo discípulo del gran padre san Agustín [...] concluyo esta mi carta ratificando a Vm. lo que varias veces me ha oído: es a saber: que en todo y por todo anelo seguir, y abrazar la doctrina de san Agustín, pues como dijo Volusiano: lo que falta en tan gran doctor también falta en la Ley de Dios. *Por este espíritu de conformidad, y filial imitación, que se manifiesta en las obras teológicas de el erudito augustiniano Berti, le soy y le seré de por vida muy su apasionado* [...] Ruego también a todos los teólogos cursantes que lean y releen las eruditas cartas del sabio Ganganeli.²⁰ Concluye ¡oxala! que yo hubiera sido

¹⁷ Se ha conservado la ortografía del autor.

¹⁸ *Lugares teológicos*: fuentes de la ciencia teológica que debe consultar el teólogo. Melchor Cano cita diez fuentes o lugares: escritura, tradición apostólica, autoridad de la Iglesia, concilios, magisterio del papa, testigos de la tradición (los santos y los padres), interpretación del dato, revelación, razón natural, autoridad de filósofos y juristas y la historia (Miguel Ángel Sobrino Ordoñez, *Incienso, imágenes, diezmos y otras cosas. Nociones fundamentales de ética, dogma, legislación y ritual de la Iglesia católica colonial en América Latina*. Obra de próxima publicación).

¹⁹ Se ha respetado la ortografía del autor.

²⁰ Clemente XIV al cardenal Qurini, sobre el verdadero método de estudiar la teología. Es la 49 y está en el tomo I, fol. 233.

conducido y enseñado con arreglo a principios tan sólidos. Mas el humo del *ergo* vocinglero me cegó.²¹

Pérez Calama no fue simplemente un teólogo innovador, sino que a través de su lectura puede advertirse el amplio conocimiento que tenía del problema teológico existente en España, así como en el resto de Europa y en México. Indudablemente mantuvo una posición de rebeldía ante la teología tradicional escolástica, posición por demás comprometida por la separación que esto implicaba con la línea tomista y la cercanía de algunos agustinos con la herejía jansenista. Calama es preciso en sus afirmaciones y guarda un sabio equilibrio, lo mismo sucederá con Hidalgo en su *Disertación*, al referirse a Tomás de Aquino; sin embargo, plantea también, muy moderadamente, su decisión de seguir al agustino Berti. Por otra parte, basándome en una carta firmada por Calama y por el doctor Juan Antonio de Tapia que lleva por título *Decreto sobre provisiones de cátedras en el Seminario Tridentino de Valladolid de Michoacán e introducción de autores modernos* (1784),²² puede afirmarse que Calama tenía muy claro el programa de enseñanza de teología que debía impartirse en el Seminario —que no era otro sino el de la escuela agustinense—, así como los doctores y bachilleres que tendrían a su cargo las cátedras correspondientes de teología. Pérez Calama tenía un grupo de seguidores que por lo mismo aceptaban sus ideas innovadoras dentro de la teología.²³

Mostró también un interés por la filosofía moderna. En la carta, a la que acabo de referirme, después de advertir que el bachiller don José María Pisa impartiría filosofía, indicando, concretamente Calama, en *Un discurso histórico-crítico sobre la sólida filosofía*, afirma que debe dársele un mayor estudio “en lo intensivo y extensivo a la filosofía moral”. Encontramos dos advertencias muy interesantes, primero la de realizar “un discurso histórico-crítico sobre la sólida filosofía”; la segunda, la insistencia en el estudio de la filosofía moral, esto es, de la ética. En relación con lo primero, se advierte siempre en Calama un profundo sentido crítico, ya sea sobre la teología o sobre el discurso filosófico; en relación con lo segundo, era común entre nuestros filósofos anteriores y posteriores a Calama la insistencia en la enseñanza de la ética, lo cual indica la preocupación por realizar un estudio sobre las opiniones de los antiguos y modernos en relación con una materia que juzgaban importante; un

²¹ El subrayado es mío. En todas las citas se ha respetado la ortografía del autor.

²² Dicha carta y otras también muy interesantes aparecen en la edición ya citada de la obra de José Pérez Calama.

²³ Esto sería muy interesante de confirmar o negar a través de la “Colección de documentos relativos al doctor José Pérez Calama”. Creo que es una investigación necesaria por hacer.

ejemplo de esto es el oratoriano Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, contemporáneo de Calama.²⁴

Entre los filósofos modernos que deben seguirse, Calama cita a Feijoo, a Piquer y al portugués Luis Antonio Verney:

Hallarán (los maestros y alumnos del seminario) la invención más profunda y sólida en los varios discursos que sobre este punto dejó escritos el ilustrísimo Feijoo, y con especialidad les encargamos lean los cuatro primeros del tomo octavo y el 11, 12 y 13 del tomo séptimo; en el índice de la filosofía moral por Codorniu; en los discursos preliminares de la lógica, ética del sabio Piquer; sin que omitan la lectura del crítico Barbadiño sobre este punto insinuado y el libro de oro que se dice: *Método de estudios sacados de san Agustín* por los apatistas de Verona, el que en dos días, a más tardar, se puede leer.²⁵

Aconseja también que se vea a Cicerón, “en una oración crítica-histórica sobre sus obras”.

Me inclino a pensar que en estas páginas ha quedado demostrada la posición de Calama en relación con el problema teológico tan discutido en su momento. Calama es el primero que plantea la rebeldía intelectual y académica en el Seminario nicolaíta. Este movimiento intelectual y académico de renovación teológica y filosófica que realiza Calama plantea una innovación revolucionaria en su contexto colonial mexicano, cuya premisa principal era aceptar lo ordenado por la metrópoli. Es oportuno recordar lo dicho por el marqués de Croix, caballero de la Orden de Calatrava, gobernador y capitán

²⁴ Afirma Gamarra “A nosotros nos pareció conveniente dedicar este esfuerzo a tan hermosa disciplina descuidada hasta ahora en las escuelas de nuestra América no se por qué, con grandísimo perjuicio de la juventud y doctrina de la filosofía. Más útiles son estas cosas que disputar acremente sobre el ente de razón, sobre la conexión de Dios con la posibilidad o imposibilidad de los posibles, y sobre otros trescientos temas” (Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *Elementos de filosofía moderna*, t. I. Present., trad. y notas de Bernabé Navarro. México, UNAM, Centro de Estudios Filosóficos, 1963).

²⁵ Fray Benito Gerónimo Feijoo (1676-1764). Piquer, al parecer, fue un ecléctico español del siglo XVIII. Luis Antonio Verney, conocido también por el seudónimo de el Barbadiño (1713-1792), fue el introductor de la filosofía moderna en Portugal. Verney influyó considerablemente en los países latinoamericanos, concretamente en México, Ecuador y Cuba. En cuanto a Antonio Codorniu, jesuita contemporáneo a Verney, es necesario aclarar que se opuso al filósofo portugués y que escribió una obra titulada *Desagravio de los autores y facultades que ofende el Barbadiño en su obra Verdadero método de estudiar*. Barcelona, 1764. Basándonos en esto podría parecer en Calama una contradicción cuando alaba a el Barbadiño y a Codorniu por igual, sin embargo, Calama se refiere a la filosofía moral de Codorniu, no a la crítica que este autor realizó a Verney.

general del reino de Nueva España, presidente de la Real Audiencia, “pues de una vez para lo venidero deben saber los súbditos del gran monarca que ocupa el trono de España que nacieron para callar y obedecer y no para discutir ni opinar en los asuntos de gobierno”.²⁶

Estas palabras fueron pronunciadas pocos años antes de las propuestas innovadoras y rebeldes de Calama y de Hidalgo. Pueden, por lo mismo, y con toda razón, ser calificadas de rebeldía intelectual y académica las nuevas ideas sobre los estudios teológicos y filosóficos impuestas en el Seminario Nicolaíta. En Hidalgo, como veremos, se agudiza más el tema. Es así como la rebeldía en lo intelectual y académico preparaba el camino a la rebeldía en lo político. La independencia académica se anticipaba y abría el camino a la independencia política. Éste es el proceso concreto que puede advertirse en la *Disertación* de Miguel Hidalgo y Costilla.

Como ya se ha dicho, la *Disertación* la presenta Hidalgo en 1784 en el Concurso convocado por Pérez Calama, obteniendo el premio ofrecido.²⁷

Calama le dirige una carta a Hidalgo en la que lo felicita con entusiasmo otorgándole los calificativos de “hormiga trabajadora de Minerva” y “abeja industriosa que sabe chupar y sacar de las flores la más delicada miel”:

Con el mayor júbilo de mi corazón preveo que llegará a ser Vmd. luz puesta en el candelero o ciudad colocada sobre un monte. Veo que es Vmd. un joven que cual gigante sobrepaja a muchos ancianos que se llaman doctores y grandes theólogos, pero que en realidad son unos meros ergotistas cuyos discursos o nociones son telas de araña, o como dijo el verdadero theólogo Melchor Cano, son cañas débiles con que los muchachos forman juguetes.²⁸

Lejos estaba Calama de imaginar que veintiséis años después ese joven teólogo encabezaría un movimiento armado de independencia, que moriría trágicamente y habría de convertirse en héroe nacional.

Calama, como buen maestro, no pierde la oportunidad para hacer a Hidalgo dos recomendaciones: la primera, que en la *Disertación* debió de presentar en castellano y no en latín las páginas que reproduce *del sabio Gerson*, con el fin de que todos pudieran comprender con facilidad lo dicho por el teólogo francés; la segunda, que lea y estudie las *Instituciones catho-*

²⁶ *Boletín de la Biblioteca Nacional de México*, núms. 57 y 58, marzo 31 y abril 30 de 1909. Documentos históricos “bando de expulsión de los jesuitas”.

²⁷ Hidalgo escribió dos *Disertaciones*, una en latín y otra en castellano; la primera, la que presentó en idioma latino, se ha perdido.

²⁸ Luis Castillo Ledón, *Hidalgo. La vida del héroe*. México, 1948, vol. I., cap. X, p. 36.

licas de Francisco Amato Pouguet, *regla y pauta* para todos los profesores de teología.

Por otra parte, se advierte en esta carta el entusiasmo del maestro ante el discípulo que ha aceptado y sigue los caminos, señalados por el primero, de renovación teológica y filosófica. No olvidemos que fue Calama el primero en plantear y llevar a cabo en el Seminario nicolaíta esta actualización.²⁹

Por otra parte, Castillo Ledón aporta datos interesantes en relación con las actividades de Hidalgo como teólogo; nos informa que el día 15 de julio de 1785 se celebraron en el Colegio dos actos:

[...] presididos por el presbítero Miguel Hidalgo, nombrado ya propietario de la cátedra de teología, los alumnos sustentantes, bachilleres Felipe Antonio Texeda y Juan Antonio de Salvador, respondieron según las doctrinas del padre Serry, y demostraron conocer al padre Graveson, haciendo una hábil defensa de las *Prelecciones* del primero y de la *Historia eclesiástica* del segundo. Estos dos actos literarios, decía la *Gaceta de México* de 9 de agosto del propio año, se hacen más dignos de la noticia de todos, por el acierto que en su defensa tuvieron los dos expresados jóvenes, pues el primero satisfizo plenamente las réplicas que le objetaron, concilió con claridad las antilogías que le propusieron, haciendo ver que sólo eran aparentes, y últimamente vindicó al autor de la infame calumnia de jansenista, con que algunos han querido denigrar sus obras. El segundo igualmente res-

²⁹ Al final de la transcripción de esta carta hay un comentario que puede dar lugar a confusión y error. Con relación a ello, y en primer lugar, es necesario advertir que dicha carta y otras de Pérez Calama aparecen en la edición consultada de *Política cristiana* reunidas bajo el título de “Apéndice documental”; en segundo lugar, todas las cartas, excepto la que Calama felicita a Hidalgo, están tomadas de la “Colección de documentos relativos al doctor José Pérez Calama”, 1776-1785, ff. 17-18; en tercer lugar, la carta de la felicitación lleva a pie de página la siguiente aclaración: texto tomado de Luis Castillo Ledón, *Hidalgo. La vida del héroe*. México, 1948, vol. I., cap. x, pp. 36-37; en cuarto lugar, Castillo Ledón comentando la carta en cuestión, afirma lo siguiente: “Como Miguel planteaba todo un serio problema, digno de ser estudiado y de procurar su solución, no cabe duda que las opiniones que emitía y los argumentos en que fundaba éstas, decidieron al señor Pérez Calama, que como jefe del cabildo intervenía en la dirección del Colegio, a influir para que se hiciera una reforma en los estudios de teología, cambiando el texto de Gonet por otro más de acuerdo con las exigencias señaladas por el autor de la *Disertación*” (L. Castillo Ledón, *op. cit.*, p. 37). Aclaro, basándome en fechas y testimonios que en páginas anteriores se han dado a conocer al lector: Calama *no se decidió* a seguir la innovación teológica después de leer a Hidalgo, sino todo lo contrario, fue Hidalgo después de oír y leer a Calama el que tomó partido por la línea agustiniana de renovación teológica.

pondió con solidez los argumentos que se le pusieron y según el orden con que le preguntaron, y refirió con mucha expedición los puntos de historia, del autor.³⁰

Como puede advertirse, este comentario de la *Gaceta de México* es sumamente importante porque, en cierto modo, se daban a conocer las actividades que en materia teológica se realizaban en el Colegio nicolaíta. Continúa Castillo Ledón: “En virtud de esto merecieron el universal aplauso del concurso bastante numeroso, y que el Ilm. V. Sr. deán y cabildo (como patrono del Colegio) les premiase con dos cátedras de filosofía y de gramática que estaban vacantes”.³¹

La línea de renovación teológica planteada, en primer lugar, por Pérez Calama y más tarde por Hidalgo, se mantenía y se reconocía. ¿Hasta cuándo siguió esta postura innovadora y un tanto rebelde en el interior del Seminario Tridentino de Valladolid y del Colegio de San Nicolás?, ¿cuántos fueron los fieles a ella? Al parecer comienza con la publicación de la obra citada de Calama y con su intervención y magisterio, pero ¿hasta cuándo perduraron, en dichas instituciones, las importantes innovaciones de Calama en la teología y su método de enseñanza? Son preguntas claves que quizá algún día podamos responder.

Antes de pasar al análisis del texto de la *Disertación* es necesario recordar el título completo de ella, título que otro autor de la época había dado a su obra. El autor al que me refiero, ya citado en páginas anteriores, es el filósofo portugués Luis Antonio Verney, conocido también por el seudónimo de el Barbadiño. Verney tituló su principal obra, que tanto influyó en México y en otros países de América Latina, *Verdadero método de estudiar para ser útil a la república y a la Iglesia*, publicado en Madrid en 1760.³² En esta obra somete a crítica el enfoque tradicional y anticuado que se daba en Portugal y

³⁰ L. Castillo Ledón, *op. cit.*, pp. 37-38.

³¹ *Ibid.*, p. 38.

³² La *Disertación* consultada, que por lo mismo ha servido como referencia para este estudio, es la que aparece en Gabriel Méndez Plancarte, *Hidalgo, reformador intelectual y libertador de los esclavos*. Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Centro de Estudios sobre la Cultura Nicolaíta, 1982. (Biblioteca de nicolaítas notables, 12)

El título completo de la *Disertación* es *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica. Compuesto por el Br. Don Miguel Hidalgo Costilla, Catedrático que fue de latinidad y artes en el Real y más antiguo Colegio de San Nicolás Obispo, de esta ciudad de Valladolid, Colegial de oposición y catedrático de Prima Sangrada Teología en el mismo Colegio*. Puede advertirse la similitud del título entre uno y otro texto, esto es, entre el de Verney y el de Hidalgo.

en España a la literatura, a la oratoria sagrada, a la ética, etcétera; así como a la teología. En relación con esta última se presenta como fiel y entusiasta partidario y servidor de la escuela agustinense, y por lo mismo de la teología histórica positiva, crítica a la teología especulativa y al método de investigación y exposición empleado en ella, insiste en la necesidad de la crítica histórica, no sólo en teología sino en todos los estudios.

Hidalgo cita dos veces en su *Disertación* a Verney. La primera en relación con el doble sentido que tienen las palabras *teología* y *escolástica*:

[...] dice el abate Verney en su *Verdadero método de estudiar...*: el primero es: teología metódica acomodado (a) al uso de la escuela con argumentos y respuestas por el modo dialéctico; y en este sentido sólo se distingue accidentalmente de la positiva. Otro sentido es: teología fundada en las opiniones de Aristóteles, digo de las formas substanciales, introduciendo mil cuestiones de posibles inútiles [...] empleando todo el tiempo en sofismas metafísicos. Esta es la escolástica común y en este sentido es totalmente distinta a la positiva y todos los mejores teólogos la condenan con el Cardenal Gotty.

Hasta aquí la cita de Verney que transcribe Hidalgo con base en la cual se advierte no sólo la influencia de Verney sino también la de Pérez Calama.

La segunda vez que Hidalgo cita a Verney es a propósito de la crítica que el propio Hidalgo realiza de Gonet, concretamente del *Compendio*; con el fin de darle un mayor peso a sus palabras advierte que el Barbadiño juzga como inútiles muchas de las cuestiones tratadas por Gonet.

Hidalgo comienza su *Disertación* con unas palabras de Cicerón, citadas y comentadas a su vez por el teólogo Graveson: “Es una perversa obstinación, decía Tulio, mantenerse con bellotas después de descubrir las frutas”. Las *bellotas* representan a la teología especulativa, las frutas a la teología positiva histórica: “Olvidadas ya aquellas escolásticas sutilezas que sólo servían de pervertir el buen gusto y perder el tiempo, se ha introducido un nuevo método de tratar las cuestiones, metódico sí, pero con arreglo a las Sangradas Letras, a la tradición, a la doctrina de los padres, amenizándolas con la historia y adornándolas con todo género de erudición”.

Es interesante advertir cómo Hidalgo, en su afán de criticar la presencia de la filosofía aristotélica en la teología especulativa, se refiere y denuncia “el abuso de filosofar en las cosas divinas según los principios aristotélicos y reducir nuestra fe a las frívolas reglas de su dialéctica”, lo que dio lugar, según Hidalgo, a que en el año de 1240 circularan varios escritos anónimos que “procuraban oscurecer las verdades de nuestra religión”. Cita al obispo de París Esteban Tempier (*sic*) —Esteban Tempier— que años después condenó

varias proposiciones que “los teólogos de París, fundados en los principios aristotélicos, afeaban y corrompían a la verdadera teología”.³³

Hidalgo se refiere a Juan Gerson, concretamente como él mismo nos informa, a la carta que Gerson escribió “a cierto prelado” y a continuación presenta una extensa cita del teólogo francés, cita que por lo significativo de su contenido me permito transcribir:

Reverendo padre: parece ser necesaria bajo vuestra corrección y la de nuestros maestros en la Facultad de Teología, la reforma de las siguientes cosas, entre otras: Primero, no sean tan comúnmente tratadas doctrinas inútiles, sin fruto y sin solidez, pues que por ellas se abandonan las necesarias y útiles para la salvación: *ignorán lo necesario porque se dedican a aprender lo fútil*, dijo Séneca. Segundo: por ellas se engañan los estudiantes, pues piensan que son principalmente teólogos quienes a tales cosas se dedican con desprecio de la Biblia y de los doctores sagrados. Tercero: por ellas (las doctrinas inútiles) son alterados los términos usados por los Santos Padres, contra aquello de Agustín: *A nosotros nos está permitido hablar hasta cierto límite, etc., y no se produce corrupción más rápida de ciencia alguna que por medio de esta*, etc. Cuarto: por ellas los teólogos son la burla de otras facultades, tanto que se les tilda de fanáticos y se dice de ellos que nada saben de la verdad sólida, ni de las cosas morales ni de la Biblia. Quinto: por ellas se abren múltiples caminos al error. Y, pues hablan y forjan para sí términos que otros maestros y doctores ni entienden ni se preocupan por entender, prefieren cosas increíbles y absurdas en extremo, que de sus absurdas ficciones dicen seguirse. Sexto: por ellas ni la Iglesia ni la fe obtienen edificación ni en lo interno ni en lo externo. Consta que dan más bien ocasión para que se crea que Dios no es del todo simple o uno. Séptimo: por ellas los teólogos se escandalizan tanto activa como pasivamente, pues unos llaman a otros rudos, y otros, por su parte, curiosos y fanáticos.

No es importante el hecho de citar a Gerson, sino todo lo que ello implicaba al interior del pensamiento filosófico, religioso y político mexicano. El nominalismo presente, aunque en distintas formas, en el pensamiento mexicano del siglo XVI, continuaba su influencia en el siglo XVIII en relación con la

³³ Al parecer, Hidalgo se está refiriendo a Amalarico de Bene, siglo XIII. Perteneció a la diócesis de Chartres y fue profesor de lógica y teología en París y a su discípulo David de Dinant o Dinando, ambos plantearon y defendieron tesis panteístas.

individualidad y libertad del hombre, la autodeterminación frente a postulados que pretendían ser inamovibles.

Con relación a Gerson, afirma Gilson que: “el nominalismo del siglo xiv preparaba una reforma de la teología concebida como una disciplina de la fe, fundada sobre sus propios principios y ligada a la tradición de los padres. Los críticos de la teología escolástica de los siglos xv y xvi no dirían contra ella nada que Gerson no hubiera dicho antes”.

Por otra parte, tanto en Pérez Calama como en Hidalgo el agustinismo seguía siendo el eje central de su pensamiento teológico en tanto reformistas frente a la corriente tomista. Como acertadamente afirma Gilbert:

El agustinismo seguía siendo la forma más clásica y más segura del pensamiento recto [...] Podría decirse que, en cierto modo, con Escoto la tensión entre la tradición agustiniana y la tradición tomista toma el aspecto de una oposición entre dos maneras de concebir a Dios [...] Esta tensión zanjada por el nominalismo que muestra por qué hay que retirar de Dios toda verdad accesible a la inteligencia humana, determinará el destino del pensamiento europeo y por lo tanto de la teología.³⁴

Como puede advertirse, Hidalgo está siguiendo en su *Disertación* el pensamiento innovador en teología y filosofía de Pérez Calama, los autores, las propuestas y las críticas son las mismas; sin embargo, se extiende mucho más en la exposición y crítica llegando a afirmaciones, a veces, más decisivas en cuanto a la posición referente a la teología y a la filosofía. Las preguntas que formula evidencian su posición: “¿por qué no les hemos de dar acceso?”, esto es, a los teólogos innovadores y críticos, “¿por qué no vamos nosotros *por donde se ha de ir*?”³⁵ esta última es sumamente significativa por la profunda problemática que contiene; problemática que asevera una posición de rebeldía no sólo intelectual sino vital, que más tarde, como ya hemos afirmado, se proyectará en lo político.

En relación con santo Tomás, Hidalgo, lo mismo que Pérez Calama, mantiene una posición de respeto o más bien de prudencia; las críticas que hace al doctor Angélico son cuidadosas, e incluso al realizarlas, Hidalgo cae en ciertas contradicciones en su interés por justificar la posición de Tomás en su contexto. Indudablemente, Hidalgo y Calama temían la reacción de los escolásticos mexicanos tradicionalistas.

³⁴ Paul P. Gilbert, *Introducción a la teología medieval*. Estella, Verbo Divino, 1993, p. 179.

³⁵ Las cursivas son mías.

En conclusión, Hidalgo se nos presenta como un fiel seguidor de las propuestas innovadoras señaladas por Calama al interior de la teología. Ambos son los protagonistas de lo que nos hemos permitido calificar de “rebeldía académica” dentro del Seminario y Colegio nicolaítas.

En su *Disertación*, como hemos dicho, Hidalgo se extiende más que Pérez Calama en la defensa de la teología positiva histórica, esto no quiere decir que Calama no realizara esta defensa, pero sí que Hidalgo abunda más en los ejemplos de autores, como cuando cita a Gerson. Sin embargo, el carácter astuto de Hidalgo lo conduce a plantear el tema de la autoridad de la Iglesia católica y con relación a él se presenta como sumamente respetuoso. Advier-
te que no es suficiente leer la Biblia

[...] para conocer las verdades que nos ha revelado Dios, es necesario que el sentido de las palabras se concuerde con la doctrina de los santos Padres como manda el Tridentino en la sesión 4a. por estas palabras: “para reprimir a los ingenuos petulantes decreta (el santo sínodo) que nadie fiado en su prudencia en cosas de fe y de costumbres que pertenecen a la edificación de la doctrina cristiana, torciendo la Sagrada Escritura a sus propios sentidos contra el sentido que ha tenido y tiene la santa madre Iglesia, a quien sólo pertenece el juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Sagradas Escrituras o también contra el consentimiento unánime de los Padres se atreva a interpretar la misma Sagrada Escritura.

Hidalgo, de acuerdo con lo anterior, no aceptaba al parecer el “libre examen” y citando las palabras del sínodo, aclara su propia posición ante un problema tan importante dentro de la política eclesiástica. Quizá, Hidalgo quería protegerse de las falsas acusaciones, que podían llegarle, de simpatizar con el protestantismo.

Entrevista

Occidente, modernidad y capitalismo. Entrevista con Bolívar Echeverría

Carlos Oliva

*Quien piensa no cae nunca en la ira. Como quien
piensa no tiene que dañarse, tampoco quiere dañar a
los demás. La felicidad que surge ante los ojos de quien
piensa es la felicidad de la humanidad. [...] Lo que fue
pensado correctamente tiene que ser pensado
por otros en algún otro lugar.*
Adorno

Hace dos años, a petición de Mariflor Aguilar, entonces secretaria académica de la Facultad de Filosofía y Letras, le pedí a Bolívar Echeverría que me concediera una breve entrevista. Hicimos la entrevista y por la terrible dinámica de la vida cotidiana, no había publicado el texto hasta el tardío día de hoy. Bolívar murió el pasado 5 de junio, en él teníamos a uno de los más importantes pensadores contemporáneos. A una personalidad fascinante, cálida, bondadosa, alegre en medio de los terribles problemas que él comprendía de manera fulgurante. Los estudios críticos de la modernidad y del atroz fenómeno del capitalismo, pierden a una voz sin par; el español, a un ensayista y pensador que enriqueció y enriquecerá nuestra forma de comprender el mundo.

Carlos Oliva: *Déjame iniciar con una provocación, ¿qué es la modernidad?*

Bolívar Echeverría: La modernidad es un esquema civilizatorio que se genera en Occidente y por lo tanto tiene mucho que ver con lo que sería la identidad occidental, que, para mí, comienza desde la época de los griegos, ya como un pequeño germen y que se despliega sobre todo a partir del siglo XVI y XVII, completándose, llegando a cumplir su esencia, como decía Hegel, en el siglo XVIII con la Revolución industrial y a desplegarse desde entonces en lo que conocemos como el Occidente contemporáneo.

C. Oliva: *Si pensamos a la modernidad como un periodo de larga duración, ¿crees que hay una ruptura entre el cristianismo y la filosofía patristica con la filosofía griega?*

B. Echeverría: Yo creo que sí, sobre todo porque el esquema de la modernidad tal como se planteaba desde la época de los griegos, una combinación de la *techné* griega y de la lógica del mercado, va a sufrir un correctivo muy fuerte cuando aparezca el mestizaje con la identidad judía, que es lo que va a

fundar propiamente todo lo que es Europa, en verdad. Va a convertir el Occidente en el Occidente europeo. Es decir, es la impronta del cristianismo.

C. Oliva: *¿Por qué si la historia judía es tan importante en la modernidad aparece siempre como combatiendo y marginada de la modernidad? ¿Por qué no aparece como una línea guía de la modernidad?*

B. Echeverría: Porque habría las dos formas de presencia de lo judío, lo judío mestizado a partir de san Pablo. Formando ya parte consustancial de la modernidad europea. Y lo otro que sería la permanencia del pueblo judío de la diáspora, como acosando desde afuera a este esquema civilizatorio que ya tiene al judaísmo dentro de sí mismo.

C. Oliva: *En este sentido, de acoso permanente, ¿se puede hablar de una historia fuera de la modernidad? ¿Existe la idea de historia fuera de la modernidad?*

B. Echeverría: Es una pregunta difícil, porque implica la noción de progreso, de la ruptura del tiempo cíclico. Ahora bien, esa ruptura del tiempo cíclico, creo yo, se da solamente de manera real y consistente en Occidente. Y tiene sus raíces desde la época homérica, en plena época arcaica Prometeo funda la idea de la historia al decir que él puso la esperanza en el corazón de los hombres. La esperanza de que el tiempo que viene será mejor que el tiempo anterior.

C. Oliva: *Y también con Teseo, ¿no? Tú has escrito también sobre esto: la fundación de la ciudad.*

B. Echeverría: De la ciudad, sí. Diríamos, pues, la secularización de la legitimación.

C. Oliva: *¿Tú crees que el filósofo o la filósofa que piensa en estos temas es una especie de ser anacrónico?*

B. Echeverría: Por un lado podría decirse eso. Pero por otro lado podría decirse que es el ser más actual, más contemporáneo que uno pueda imaginarse, ¿no? Porque lo que estamos viviendo es justamente el descalabro de toda esta historia de la modernidad. En ese sentido, aunque sea una especie de lamento, de un pensar como lamento, tiene justamente la actualidad de que hay de qué lamentarse.

C. Oliva: *Dices en tu último libro, Vuelta de siglo, que vivimos en una nueva época. ¿Tú crees que después de la caída del muro de Berlín se inaugura una nueva época?*

B. Echeverría: De alguna manera sí. Porque yo lo que percibo es que —para hablar en términos muy marxistas— las fuerzas productivas, es decir, la gente

y los instrumentos, han comenzado a desarrollar formas de funcionamiento que son totalmente disfuncionales respecto de lo que sería el funcionamiento requerido por la dinámica del capital, por la modernidad establecida, etcétera. ¿Qué ofrecen estos fenómenos de disfuncionalidad que son muy incoherentes todavía, muy desperdigados, digamos, que no tienen ninguna conexión entre sí, pero que de alguna manera apuntan hacia lo que podría ser “la vida después del diluvio”?

C. Oliva: *¿Y las formas de resistencia?*

B. Echeverría: Claro, justamente esas serían las formas de resistencia. Es decir, estas anomalías como formas de resistencia.

C. Oliva: *¿Y ahí el marxismo todavía aporta elementos para entender cómo se resiste o...?*

B. Echeverría: Cómo se resiste. Yo creo que da una indicación general, en el sentido de que apunta cuál es el punto de fracaso de la modernidad capitalista. Y que en ese sentido, por lo tanto, apunta hacia aquello que no debería regresar, sobre lo que no se debería reincidir.

C. Oliva: *Porque, pensaba ahora, en teóricos como Benjamin y Adorno, ya no queda claro que haya sujetos de resistencia, ¿no?, sujetos que puedan entrar en una dinámica dialéctica.*

B. Echeverría: Ya no. Ya ese es un marxismo pos-proletariado, podríamos decir. Esto es, un marxismo “para después de la época de la actualidad de la revolución”, de la que hablaba Lukács, ¿no? Para después de eso.

C. Oliva: *Bolívar, qué es esta idea de la indefinición de sentido, que ahora has estado mencionando en tus textos. Pese a que estamos en una nueva época hay una indefinición de sentido. Esto es raro, porque la modernidad siempre que inaugura una nueva época parece que hay un excedente de sentido. Como en el Renacimiento, en el cristianismo...*

B. Echeverría: Claro, estamos, creo yo, justamente en el momento en que la modernidad ya no ha podido generar —yo creo que todo el modernismo es un síntoma de esto— nuevas propuestas, no ha podido mostrar salidas, justamente, hacia lo *post*, hacia lo que viene después. Y en esa medida, todos estos gérmenes de sentido totalmente desperdigados, balbuceantes, que hay, pues conforman, podríamos decir, esa situación.

C. Oliva: *Hay dos categorías que últimamente veo que utilizas. Una que has recreado, blanquitud. ¿Qué es la blanquitud?*

B. Echeverría: La *blanquitud* es un concepto que, me parece a mí, puede servir para explicar las razones de la selección genocida del mundo contemporáneo: por qué entregamos a ciertas poblaciones al sacrificio, por qué las condenamos a morir. Y entonces yo creo que la idea es una idea que se conecta con la de Max Weber, es decir, hay un tipo de ser humano que está siendo requerido, exigido, por lo que llama “el espíritu del capitalismo”. Y ese tipo de ser humano es un tipo de ser humano que históricamente se conformó adoptando o adaptándose a ciertas características étnicas del Occidente europeo. Y, en ese sentido, el ser blanco pasó a ser casi consustancial del ser moderno; el ser moderno implicaba un cierto grado de “raza blanca”, para hablar entre comillas.

C. Oliva: *Aunque se puede ser negro y operar...*

B. Echeverría: Claro, por eso hay un primer y breve ensayo que tengo sobre eso. Pongo como ejemplo a Condoleezza Rice, que es una Doris Day.

C. Oliva: *La otra categoría, yo siempre he tenido muchísimas dudas sobre ésta, es la de mestizaje. Porque, sobre todo en Latinoamérica, es una categoría que sirve para justificar cualquier inserción, pero falla en el momento de asumir una identidad y entrar a la historia... no sé.*

B. Echeverría: Claro, es un concepto muy peligroso. Porque —y justamente por eso insisto en él, porque es necesario meterse en la *melée*— sí es un concepto ideológico, un concepto que ha servido para fundar la ideología de los Estados nacionales latinoamericanos, todos ellos de alguna manera se afirman como mestizos... de muchas maneras. Pero lo interesante es que para mí el concepto de mestizaje es un concepto que está muy lejos del concepto de *melting pot*, por ejemplo, de los estadounidenses: no es un lugar en donde se funden razas o culturas o esas cosas, sino es un punto de conflicto en el que los códigos se devoran los unos a los otros.

C. Oliva: *Entonces, ¿no es una categoría de resistencia, que nos proponga un nuevo sujeto mestizo o algo así?*

B. Echeverría: No, para nada. Es una descripción de lo que acontece como procedimiento de la historia de la modernidad.

C. Oliva: *Y tiene que ver con toda la filosofía barroca de Latinoamérica.*

B. Echeverría: Claro, y eso es lo que importa.

C. Oliva: *Una última cosa, al respecto. Pensado en esas dos categorías, la de blanquitud y mestizaje, ¿cómo se piensa desde América Latina? ¿Cómo acontece el pensamiento desde aquí? ¿Hay un “pensamiento propio” o ese es un “pseudoproblema” o...?*

B. Echeverría: Pues yo creo que sí es... Bueno, planteado como se plantea tradicionalmente en esto que conocemos como la “filosofía latinoamericana” o todo esto que se planteó en torno a Zea y a todo ese tipo de discursos, yo creo que es un pseudoproblema. Porque yo creo que sin duda que hay una peculiaridad del uso reflexivo del lenguaje en América Latina, pero que esa peculiaridad es lo que, en realidad, corresponde más bien a las sociedades de identidad católica, es decir, a las sociedades que no hicieron la revolución de la reforma protestante. Es decir, que su discurso reflexivo incluye todavía la noción de Dios. Esto es, un discurso teológico, todavía. Yo creo que hay una gran diferencia entre la modernidad del norte de Europa y la mediterránea, en la medida en que ésta hace una revolución *dentro* de la teología y no *fuera* de la teología, como hace la filosofía moderna. En ese sentido, pues, somos pueblos que no tenemos las armas ni los dispositivos como para hacer filosofía moderna, porque usamos todavía un código de reflexión que incluye una teología revolucionada, sin duda resultante de una revolución tal vez más radical que la propia revolución que produce la filosofía moderna. Pero que se mueve por otros caminos, otros principios de acción.

C. Oliva: *Se mueve, existe en la sociedad, ¿no es así?*

B. Echeverría: Existe en la sociedad. Y existe en la sociedad, creo yo, tal vez no de la manera tan perfecta, organizada y especializada, como ha sido la de la filosofía moderna, tan sistemática, pero, digamos, mucho más enraizada en la vida cotidiana.

C. Oliva: *Y eso condena un poco a la filosofía institucional en América Latina, ¿no lo crees?*

B. Echeverría: A ser un poco una filosofía de prestado. Es decir, nosotros hacemos filosofía inglesa o filosofía alemana o filosofía francesa, con nuestro... ¿cómo diríamos?, pues con nuestro toque folclórico, digamos. Que a veces es fuerte, a veces es débil. Claro que mientras más débil es, más efectivo, hasta el punto que los verdaderos filósofos latinoamericanos quisieran hoy escribir en inglés.

C. Oliva: *Una última cosa. Acabo de regresar de estar un mes en Ciudad Juárez y me comentaron que habías estado ahí, impresionado con la calle de Juárez —la que da al Paso. Entonces pensé ¿qué implica vivir en una ciudad como la ciudad de México? Pensando también un poco en toda ciudad como frontera. ¿Qué se te ocurre?*

B. Echeverría: Pues a mí se me ocurre que nosotros vivimos en el D. F. en una frontera también, en una frontera histórica, de lo que fue la gran creación de la modernidad, que fue la gran ciudad. Como con todos los ejemplos que

conocemos. Y que también tuvo su realización aquí en México, porque la ciudad de México fue una gran ciudad en los años cuarentas-cincuentas. Pero lo curioso, lo interesante del D. F., es que nosotros estamos haciendo la experiencia de la destrucción de la gran ciudad, y la sustitución de esa gran ciudad por este conglomerado que no tiene, en verdad, nombre que es el D. F. Entonces el D. F. es aquí ya un conglomerado urbano que viene después de la gran ciudad de México y que tiene de esta ciudad de México ciertos restos, ciertos residuos, ciertos destellos, pero nada más. Y que se constituye en una novedad histórica que, pues, seguramente va a ir apareciendo en el resto del mundo también; yo creo que París o Londres actualmente se están “defeizando”, ¿no?

C. Oliva: *Bueno, pues muchas gracias Bolívar.*

Reseñas y notas

La trata de personas

Paulette Dieterlen

La trata de personas es uno de los problemas más graves que enfrenta nuestra realidad. En la legislación mexicana, en el Código Penal Federal, por primera vez se tipificó este delito el 27 de marzo de 2007, en su título octavo se introdujo como bien jurídico protegido el libre desarrollo de la personalidad, y en los capítulos v y vi, artículos 205 y 207, respectivamente, se definió el tipo penal de la trata de personas de manera genérica y específica, dichos artículos fueron derogados el 28 de noviembre del mismo año, con la entrada en vigor de la ley para Prevenir y Sancionar la Trata de Personas. El objeto de esta ley es atender y proteger a la víctima, así como brindarle asistencia, independientemente de la persecución del delito y castigo al delincuente.

El artículo 5 define que comete el delito de trata de personas quien promueva, solicite, ofrezca, facilite, consiga, traslade, entregue o reciba, para sí o para un tercero, a una persona, por medio de la violencia física o moral, engaño o el abuso de poder para someterla a explotación sexual, trabajos o servicios forzados, esclavitud o prácticas análogas a la esclavitud, servidumbre, o a la extirpación de un órgano, tejido o sus componentes.

Es preciso destacar que tal definición recoge los tres componentes fundamentales que están estrechamente vinculados entre sí en el artículo 3, inciso *a* del “Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños, que complementa la Convención de las Naciones Unidas contra la delincuencia organizada transnacional”, que son: una actividad, la utilización de determinados medios comisivos con un propósito o fin. En el artículo 6 se establece una pena genérica para quien cometa este delito, esto es, se le aplicará de 6 a 12 años de prisión y de 500 a 1 500 días multa.

Se incluye, como primer agravante en la pena, con prisión de 9 a 18 años y de 750 a 2 250 días multa, si el delito es cometido en contra de una persona

menor de 18 años de edad o en contra de una persona que no tenga capacidad para comprender el significado del hecho o capacidad para resistirlo.

Aunado a lo anterior, las penas que resulten se incrementarán hasta una mitad, es decir, se pueden imponer hasta 27 años de prisión y 3 375 días multa, en los siguientes casos: si el agente se valiese de la función pública que tuviere o hubiese ostentado sin tener la calidad de servidor público, además se sancionará al servidor público con la destitución del empleo, cargo o comisión públicos e inhabilitación para desempeñar otro hasta por un tiempo igual a los años de prisión asignados; o cuando la víctima sea persona mayor de sesenta años de edad; o cuando la víctima sea persona indígena.

Además en el ámbito jurídico internacional el “Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños, que complementa la Convención contra el Crimen Organizado Transnacional” señala que:

Por trata de personas se entenderá la captación, el transporte, el traslado, la acogida o la recepción de personas recurriendo al uso de la fuerza u otras formas de coacción, el rapto, el fraude, el engaño, al abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad a la concesión o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra para propósitos de explotación. Esa explotación incluirá como mínimo, la explotación de la prostitución ajena u otras formas de explotación sexual, los trabajos o servicios forzados, la esclavitud o las prácticas análogas a la esclavitud, la servidumbre o la extracción de órganos.¹

El problema de la trata de personas debe estudiarse desde muchos puntos de vista: legal, político, médico, antropológico, económico, social y, como afecta el libre desarrollo de la personalidad, debe tratarse desde un punto de vista filosófico. Las acciones tales como las que se describen en el Protocolo son, después de la muerte y de algunas aberraciones como las que se han cometido en los campos de concentración, aquellas que impiden el libre desarrollo de la personalidad.

En este trabajo me referiré a ciertos aspectos que, desde el punto de vista de la filosofía, son necesarios para pensar lo que significa el libre desarrollo de la personalidad. Hablaré de una serie de conceptos que nos sirven para mostrar que la trata de personas constituye uno de los delitos más fuertes contra aquello que más se ha valorado en nuestro pensamiento: la persona. Acudo a algunos filósofos que se han distinguido por estudiar el tema de la justicia

¹ *La trata de personas. Aspectos básicos*. CIM, OEA, OIM, Instituto Nacional de las Mujeres, Instituto Nacional de Migración, México, 2006, p. 19.

distributiva y son relevantes porque la trata de personas presupone que los seres humanos pueden ser considerados como mercancías, intercambiables por bienes económicos. Las teorías de la justicia distributiva son normativas y nos expresan lo que se debe intercambiar y aquello que debe ser vetado desde el punto de vista de la moral.

Volviendo al tema del respeto que merecen las personas comentaremos que éste ha sido objeto de reflexión de la filosofía a lo largo de su historia. Sin embargo, para fines de esta ponencia me referiré al planteamiento de Kant. No creo equivocarme si afirmo que las principales teorías políticas contemporáneas se basan en la concepción de las personas del filósofo de Königsberg.

Dos ideas de Kant nos permiten acercarnos a la del respeto que merecen todos los seres humanos: el concepto de autonomía y el del trato a las personas como fines y no sólo como medio que aparece en la segunda formulación del imperativo categórico. Respecto a la autonomía, Kant la definió como la propiedad que tiene la voluntad de ser ella misma su ley (independientemente de todas las propiedades de los objetos del querer). Kant sostiene que la autonomía así entendida es el principio supremo de la moralidad, en tanto que condición de posibilidad de un imperativo categórico.

Parte de la obra moral de Kant está destinada a mostrar que es legítimo atribuir autonomía a la voluntad de todos los agentes racionales, comprendida la voluntad humana. Y, la autonomía es la capacidad que tienen los agentes racionales de establecer leyes que ellos mismos obedecerán. En este sentido, es la condición de posibilidad de la libertad.

Con relación a la idea del trato a las personas como fines, nos dice Kant:

[...] el hombre y, en general, todo ser racional *existe* como fin en sí mismo, no meramente como medio para uso caprichoso de esta o aquella voluntad, sino que debe ser considerado *al mismo tiempo como fin* en todas las acciones señaladas tanto a él como a todo ser racional [...] los seres racionales se denominan *personas*, porque ya su naturaleza los señala como fines en sí mismos, es decir, como algo que no debe ser usado como simple medio, y con ellos limita toda arbitrariedad (y es un objeto de respeto). Éstos no son, pues, fines subjetivos, es decir, cosas cuyo ser es fin en sí mismo y ciertamente un fin tal que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin a cuyo servicio tuvieran que estar como meros medios, ya que sin esto no se encontraría nada de *valor absoluto*; si todo valor fuera condicionado, y por lo tanto casual, no podría encontrarse ningún principio práctico supremo para la razón”.²

² Emmanuel Kant, *Cimentación para la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, Aguilar, 1973, p. 111.

Para Kant, la naturaleza racional es un fin en sí misma y no hay argumentos para tratarla exclusivamente como medio para que otros seres racionales alcancen sus fines. Más adelante, nos dice Kant, que el imperativo práctico debe ser el siguiente: “Obra de modo que en cada caso te valgas de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de otro, como fin, nunca sólo como medio”.³

La tesis kantiana nos compromete a respetar a todas y a cada una de las personas. Según Bernard Williams el punto de vista de Kant no sólo nos lleva a pensar que la noción de valor moral no depende de hechos contingentes, sino que también, al hablar del reino de los “fines”, enfatiza la idea del respeto que merecen los seres humanos como agentes morales racionales —y, como todos los seres humanos comparten las mismas características, se les debe tratar a todos por igual.⁴ La trata de las personas viola los dos conceptos que son fundamentales para concebir a las personas: la autonomía y la finalidad.

Además de ello, las acciones en las que se trata a las personas como mercancías violan dos principios que han sido sumamente valiosos en nuestra cultura política: la libertad y la igualdad. Por ejemplo, John Rawls⁵ afirma que individuos racionales colocados en una situación de elección bajo incertidumbre escogerían para diseñar nuestras instituciones dos principios de justicia, el primero se refiere a las diferentes clases de libertades y el segundo pone énfasis en la igualdad. Los dos principios son afectados cuando los hombres y las mujeres son coercionadas para llevar a cabo, mediante el engaño, actividades que no desean realizar. También, en su obra encontramos la idea de la jerarquía de la persona cuando se refiere a los valores morales que entran en juego cuando definimos los bienes primarios. La definición del bien primario se refiere a aquello que debemos distribuir para alcanzar una sociedad justa y, uno de ellos, está constituido por las bases sociales del respeto de sí mismo. Éstas son: “aquellos aspectos de las instituciones básicas que normalmente son esenciales para que los ciudadanos tengan un sentido vivo de su propio valor como personas morales y sean capaces de realizar sus intereses de orden supremo y promover sus fines con confianza en sí mismos”.⁶

Rawls afirma:

[...] podemos definir el respeto propio (o la autoestima) en dos aspectos. En primer lugar, incluye el sentimiento en una persona de su

³ *Idem.*

⁴ Cf. Bernard Williams, “The Idea of Equality”, en *Problems of the Self*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1979, p. 235.

⁵ John Rawls, *La justicia como equidad*. Barcelona, Paidós, 2002, p. 45.

⁶ J. Rawls, “Unidad social y bienes primarios”, en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid, Tecnos, 1986, p. 193.

propio valor, su firme convicción de que su concepción del bien, su proyecto de vida, vale la pena de ser llevado a cabo. Y, en segundo lugar, el respeto propio implica una confianza en la propia capacidad, en la medida en que ello depende del propio poder, de realizar las propias intenciones. Cuando creemos que nuestros proyectos son de poco valor no podemos proseguirlos con placer ni disfrutar su ejecución. Atormentados por el fracaso y por la falta de confianza en nosotros mismos, tampoco podemos llevar adelante nuestros esfuerzos.⁷

Así, cuando existe captación, transporte, traslado, acogida o recepción de personas recurriendo al uso de la fuerza u otras formas de coacción, cuando se produce un fraude, engaño, abuso de poder o una situación de vulnerabilidad o concesión o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra para propósitos de explotación se atenta de manera absoluta contra la capacidad que todas las personas deben tener de llevar a cabo sus propios planes de vida generándoles el sentimiento de que no son merecedores de respeto propio.

Otro autor que ha escrito sobre el valor de las personas es Avishai Margalit, quien afirma que cualquier característica que aspire a justificar la exigencia de no excluir y tratar con respeto a todos los seres humanos debe satisfacer los requisitos siguientes:

1. No debe ser una característica susceptible de gradación, puesto que el respeto se debe a todos los seres humanos por igual, es decir, no puede haber personas de primera y de segunda por su raza, sus creencias religiosas, su género o sus preferencias sexuales.
2. Debe tener una relevancia moral que haga respetar a los humanos, lo que significa que es necesario incluir aquellos aspectos que moralmente justifiquen el respeto.
3. Debe proporcionar una justificación humanística del respeto; es decir, la justificación sólo se puede hacer en términos humanos, sin apelar a entidades divinas.⁸

A estas características podríamos añadir, con Bernard Williams, que los seres humanos deben ser considerados como humanos porque en cierto grado son conscientes de ellos mismos y del mundo en el que viven.⁹ La inclusión de la situación de la persona, de su condición social y del medio ambiente son

⁷ J. Rawls, *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1995, p. 398.

⁸ Avishai Margalit, *La sociedad decente*. Barcelona, Paidós, 1997, pp. 60-61.

⁹ Cf. B. Williams, "The Idea of Equality", en *op. cit.*, p. 236.

elementos de suma importancia para el estudio de la dignidad del hombre, cualquier cambio involuntario en ellos es moralmente incorrecto. Quizá, salvo la muerte, difícilmente podemos considerar una actividad que vulnere tanto la dignidad de las personas como que sean tratadas como mercancías, que sean intercambiadas para que alguien obtenga un beneficio económico.

Podemos afirmar que las situaciones como, por ejemplo, la trata de personas y cualquier forma de considerarlas una mercancía vulnera la posibilidad que éstas tienen de ejercer su racionalidad, su voluntad, de plantearse fines y de buscar los medios más adecuados para llevarlos a cabo. En palabras de Margalit, una sociedad que permite que existan estas situaciones es una sociedad que humilla, que, por lo tanto, no es “decente”.

Las posiciones anteriormente señaladas enfatizan la necesidad de respetar a las personas. Cualquier acción que viole la dimensión moral de las personas debe ser combatida con todos los medios que se tengan a la mano. El combate a dichas actitudes debe contribuir de una manera enfática para que todos los seres humanos puedan ejercer su autonomía, para que logren establecer sus propios planes de vida y puedan buscar los medios adecuados para llevarlos a cabo y, finalmente, para que puedan alcanzar e incrementar las bases sociales del respeto de sí mismos.

Otro filósofo que, aunque no comparta las conclusiones que saca de su concepción de las personas,¹⁰ tiene argumentos filosóficos y morales que nos ayudan a entender el concepto de la dignidad de las personas es Robert Nozick, quien afirma que las personas tienen derechos que ningún Estado o individuo puede violar. Los derechos, para nuestro autor, funcionan como restricciones morales indirectas, es decir, determinan lo que no debemos hacer a un ser humano. La concepción de los derechos como restricciones morales indirectas refleja la formulación, antes mencionada, del imperativo categórico kantiano, según el cual, como lo mencionamos anteriormente, los individuos son fines y no solamente medios, por lo tanto no pueden ser sacrificados o usados para que otros logren los suyos. Los derechos de las personas son inviolables y sólo existen individuos con su propia y única vida. Estas restricciones morales prohíben llevar a cabo actos de agresión. Las restricciones morales que los otros nos imponen tienen sentido porque los seres humanos poseemos racionalidad, libre albedrío, agencia moral y tenemos la capacidad de formar planes de vida, es decir, la capacidad de darle un sentido a nuestra vida. El concepto de restricción moral nos obliga a identificar aquello

¹⁰ Nozick utiliza el argumento para mostrar que un régimen fiscal constituye una violación a los derechos de los ciudadanos. Sin embargo, su idea de los derechos humanos como restricciones morales tiene aplicaciones a ciertos casos en los que se comenten agresiones contra las personas.

que no debemos hacer a una persona, siendo la principal no tratarla como fin en sí misma.¹¹

Por su parte, Michael Walzer en su libro *Esferas de la justicia*, se refiere a tres clases de principios distributivos: el dinero, las necesidades y el mérito. Este autor afirma “Según Marx, el dinero es el alcahuete universal que arregla contubernios escandalosos entre personas y bienes, rompiendo toda barrera natural y toda barrera moral. Marx —nos dice Walzer— podría haber descubierto esto mirando en derredor en la Europa del siglo XIX, pero de hecho lo encontró en un libro, en *Timon de Atenas* de Shakespeare”.¹² Sin embargo, Walzer después de argumentar sobre el papel predominante que juega el dinero en las sociedades contemporáneas, nos da una lista de los que él llama bloqueos, es decir, de bienes que nunca pueden ser intercambiables por “el alcahuete universal” y el primer lugar de su lista lo ocupan, precisamente, los seres humanos.

Bastan estos ejemplos de la literatura filosófica para mostrar que uno de los delitos que atenta de manera más directa contra la autonomía, la dignidad, los derechos de los hombres y mujeres, niños y niñas es la trata de las personas.

Además no hay que olvidar que la especificidad de la trata de las personas es que existen dos agentes delictivos, por un lado, el tratante considera un objeto o mercancía a la víctima, pero, del otro lado, está el cliente —quien también es responsable del delito de trata de las personas— y que igualmente instrumentaliza a la persona tratándola como una mercancía de reciente adquisición, ideal para ser explotada, sexual o laboralmente, o para obligarla a realizar cualquier actividad análoga a la esclavitud. El combate contra este delito tiene que tomar en cuenta esta doble perspectiva, ya que tanto el tratante como el consumidor participan de modo activo impidiendo el libre desarrollo de la personalidad de las víctimas, tal como se afirma en nuestro Código Penal Federal.

El problema de la frecuencia con la que ocurre el delito de la trata de personas nos impone un reto que es urgente enfrentar. Según la Organización Internacional del Trabajo el “total estimado de personas sometidas a trabajos forzados como consecuencia de la trata es de 2 450 000, alrededor de 56% de las víctimas de trata con fines de explotación económica o laboral son mujeres y niñas y el 44% restantes son hombres y niños. Asimismo, en el caso de trata con fines sexuales, una abrumadora mayoría del 98% es ocupado por mujeres y niñas”.¹³

¹¹ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*. México, FCE, 1988, p. 44.

¹² Michael Walzer, *Esferas de la justicia*. México, FCE, 1993, pp. 106-107.

¹³ *La trata de personas. Aspectos básicos*, p. 11.

La trata de personas constituye, como lo mencioné anteriormente, una negación de lo que constituye una persona: sus derechos, su autonomía y su dignidad. Convierte lo más valioso de los seres humanos en una mercancía adquirible por el “alcahuete universal”.

Ensayos de metafísica y epistemología

Gustavo Ortiz Millán

Guillermo Hurtado, *Por qué no soy falibilista
y otros ensayos filosóficos.*

México, Los Libros de Homero, 2009, 87 pp.

Para quienes, de una u otra manera, nos hemos formado en la tradición analítica y estamos más o menos al tanto de lo que ocurre en la filosofía contemporánea, nos resulta muy extraño que en algunos ámbitos filosóficos se afirme que la filosofía analítica es antimetafísica. Se suele pensar que la analítica, siendo la heredera del positivismo lógico, debe ser igualmente hostil a la metafísica; pero es erróneo pensar que la analítica contemporánea es positivista —o que lo es mayormente— y también lo es pensar que es antimetafísica. Hay mucha metafísica en la filosofía analítica contemporánea.

El positivismo lógico, según el título del famoso artículo de Rudolf Carnap, proponía la superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje. Carnap sostenía que las proposiciones de la metafísica carecían de sentido, ya que no eran verificables empíricamente. Lo que había que hacer era abandonar la metafísica como parte del quehacer filosófico serio y riguroso. Sin embargo, para mediados del siglo xx, el proyecto positivista había mostrado ya sus limitaciones y muchos lo consideraban un proyecto fracasado. Las críticas del segundo Wittgenstein, Quine, Popper y la escuela del lenguaje común hicieron que muchos vieran ese proyecto como inviable. Y aunque el positivismo fue, en cierto sentido, un proyecto muy fructífero (sobre todo porque de él surgió la filosofía analítica contemporánea), también fue una manera muy estrecha de hacer filosofía. No sólo condenaba a la filosofía a ser la guardiana de la significatividad del lenguaje científico, sino que tiraba por la borda a la metafísica, a la ética, la estética y la filosofía política. Pasarían muchos años antes de que estas áreas empezaran a desarrollarse dentro de esta tradición. La ética, la estética, la filosofía política y social e incluso la filosofía de la religión son áreas ahora muy desarrolladas dentro del quehacer analítico. La metafísica tardó en desarrollarse, pero poco a poco se ha convertido en una de las áreas centrales del quehacer de los filósofos analíticos contemporáneos. Desde los

años sesentas, diversos filósofos analíticos se han abocado al problema de la identidad personal, al problema mente-cuerpo, al tema de los sucesos o al de la libertad de la voluntad, que son temas netamente metafísicos. Sin embargo, supongo que no fue sino con filósofos como Chisholm, Davidson, Armstrong, Wiggins, Kripke y, sobre todo, David Lewis, que la metafísica como tal cobró relevancia dentro de la tradición analítica. Hoy en día no hay congreso de filosofía analítica que no incluya temas de mereología, objetos, partes, propiedades, sucesos, disposiciones, causalidad o la naturaleza del tiempo, entre otros muchos. Ahora, yo no estoy seguro de que la filosofía analítica, incluso en sus momentos más antimetafísicos como con el positivismo lógico, haya sido efectivamente antimetafísica: sus tesis centrales ya conllevaban posiciones metafísicas y distintos compromisos ontológicos. Tal vez filósofos como Nietzsche, Derrida o muchos posmodernos, que son enemigos explícitos de la metafísica, sean más antimetafísicos incluso que los positivistas.

Ahora bien, es curioso que dentro del contexto de la filosofía analítica latinoamericana la metafísica se haya desarrollado muy poco —y sería interesante preguntarse por qué. Aunque de algún modo todos tomamos, a veces consciente, a veces inconscientemente, posiciones metafísicas al hacer filosofía (por ejemplo, al hacer filosofía de la mente, del lenguaje, de la ciencia, ética o estética), son muy pocos quienes dedican sus esfuerzos centrales a la metafísica propiamente dicha. Por lo menos en el contexto mexicano, Guillermo Hurtado ha sido uno de los pocos filósofos analíticos abocados directamente a cuestiones metafísicas.

Ya en su libro *Proposiciones russellianas*, de 1998, Hurtado abordaba diversos problemas metafísicos y ontológicos. En aquel libro ofrecía una teoría ontológica de la lógica cuantificacional de primer orden. Proponía una teoría ontológica de la naturaleza de proposiciones, formas lógicas y de la cuantificación, distinta de las de Frege, Russell y Wittgenstein. Su nuevo libro, *Por qué no soy falibilista y otros ensayos filosóficos*, continúa, en buena medida, su preocupación por la metafísica y la ontología. Este libro recoge seis ensayos que publicó antes como artículos en revistas especializadas o como capítulos de libros. Los tres primeros abordan temas de metafísica, los otros tratan temas de epistemología, un área mucho más cultivada en nuestro medio, pero sobre la que el autor tiene cosas muy interesantes que decir. Los ensayos son de temas muy diferentes entre sí; aunque aquí quiero dar cuenta de los distintos temas, no comentaré todos, sino que sólo me centraré en un par de ellos.

El ensayo “Cómo convertirse en otra persona sin dejar de ser uno mismo” aborda un viejo problema de la metafísica: la identidad personal a través del tiempo. Como dice Hurtado, es un tema que ocupó las mentes de muchos metafísicos analíticos en la segunda mitad del siglo pasado, pero que ha caído un poco en el olvido. Difiero de él en que son pocos los que siguen interesados

en este tema; se sigue escribiendo sobre él y sospecho que veremos un incremento en la literatura al respecto. Entre otras cosas porque no se trata de un solo problema, sino de un conjunto de preguntas centrales para la filosofía: ¿quién soy yo?, ¿qué es una persona?, ¿cómo es que una persona puede seguir siendo la misma a través del tiempo?, ¿cómo puedo averiguar quién es quién?, ¿qué es lo que importa en la identidad?, además de otros problemas relacionados.

Hurtado sostiene que la metafísica analítica cometió dos errores al tratar el problema de la identidad personal: el de no abordar directamente el problema de qué es una persona, sino de tratar de responderlo a través de la pregunta por la identidad personal; y el de afirmar, nos dice, “con una insistencia casi parmenídea” qué es lo que hace que una persona siga siendo la misma, mientras que para Hurtado lo más evidente, nos dice de modo heraclíteo, es que la gente cambia, por eso él se pregunta “¿qué es lo que hace que alguien pueda convertirse en otra persona?” El énfasis está puesto en el cambio de una persona, no en lo que persiste —aquí Hurtado retoma un tema que aborda en el primer capítulo del libro, el de la naturaleza del cambio. Su propósito, nos dice, “[...] es presentar el esquema de una teoría metafísica sobre la persona que supere [estos] dos errores [...], es decir, la teoría que propondré parte del dato de que las personas somos seres en constante cambio, y además asume el supuesto teórico de que para decir algo sobre la identidad personal hemos de tener antes una respuesta sustantiva a la pregunta de qué es una persona” (p. 37).

Claro que uno puede preguntarse qué tan cierto es el diagnóstico de Hurtado con respecto a la metafísica analítica. A fin de cuentas, al hablar de qué es lo que hace que una persona siga siendo ella misma a través del tiempo, se está partiendo ya de una cierta concepción acerca de lo que es una persona. Al mismo tiempo, identidad y cambio son conceptos con una relación dialéctica: al hacer la pregunta por la identidad también nos estamos preguntando por el cambio. Por eso no estoy seguro de que el enfoque de Hurtado sea tan radical.

Para responder la pregunta sobre qué es una persona, Hurtado sostiene que la diferencia entre el concepto de ser humano y el de persona no es nominal ni real, sino que es *modal* (aquí recoge un concepto abordado en el segundo capítulo del libro, el de los modos, que discute en el contexto de la filosofía del escolástico Francisco Suárez). Persona y ser humano son dos modos (¿dos aspectos?) de un mismo ente. Así, Hurtado define a la persona como “*un modo contingente de la existencia de un ser humano* [...] ser una persona es algo muy poco sustancial, es apenas un modo en el que los humanos actuamos para tener un poco más de probabilidades de sobrevivir en grupo. No obstante, ser una persona es algo extraordinario en la oscura vastedad del universo. Es porque podemos ser personas que los seres humanos nos distinguimos del

resto de las cosas. En eso y nada más consiste, a fin de cuentas, la tan mentada dignidad humana” (pp. 40-41). Así, ser humano y persona son dos modalidades de una misma entidad —dejemos por ahora el tema de la dignidad humana para más adelante. El modo “ser humano” tal vez podría definirse en términos biológicos, como aquellos seres que pertenecen a la especie *Homo sapiens* o que tienen el código genético propio de esa especie; eso es lo que yo infiero, no lo que Hurtado dice, porque en realidad no nos dice en qué consiste ser un ser humano. Sin embargo, lo que no termino de encontrar en su texto es qué es lo que distingue a las personas: está bien, concedamos que ser persona es un modo, pero ¿qué distingue ese modo? ¿O es acaso que todos los seres humanos son personas? ¿Entonces para qué necesitamos la distinción? Y si no todos los seres humanos son personas, ¿qué es lo que hace que lo sean o dejen de serlo? No basta con afirmar que ser persona es un modo de existir de un individuo, habría que darle sustancia y decir de manera precisa qué es lo que lo caracteriza.

Un poco antes de esta caracterización, Hurtado nos da lo que él llama “indicadores”, que no condiciones necesarias, de la condición de persona. “Para que alguien sea considerado como una persona hecha y derecha debe poseer un conjunto extenso y complejo de características y habilidades. Una persona es, normalmente, alguien que piensa, razona, habla, toma decisiones, realiza tareas, tiene sentimientos y deseos, imagina, sueña, que se comunica con otras personas, que puede interpretarlas, vivir con ellas, colaborar con ellas, etc.” (p. 38). Creo que hay problemas con el modo en que Hurtado caracteriza a una persona: por un lado, su lista es demasiado amplia y no nos sirve para debates en los que el concepto de persona es crucial, por ejemplo, en el debate acerca del aborto; por otro lado, alguien podría pensar que sus indicadores establecen criterios muy altos de personalidad: un individuo con discapacidades cognitivas difícilmente contaría como una persona. Eso es lo que hace complicado el asunto de qué es una persona.

Daniel Dennett —alguien que por cierto contradice la idea de Hurtado de que la metafísica analítica no se preocupó por responder la pregunta por la condición de persona directamente, sino a través de la cuestión de la identidad a través del tiempo—, en un artículo clásico sobre las condiciones de la calidad de persona, habla de ciertas condiciones —no todas necesarias y mucho menos suficientes— para decir de alguien que es una persona.¹ Creo que Hurtado debería proceder de un modo similar y decirnos un poco más sobre qué es lo que hace que ese modo de ser sea una persona. Sin duda, muchas de las características que menciona deberían estar en esa caracterización, como el

¹ Daniel Dennett, *Condiciones de la cualidad de persona*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1989.

modo en que nos presentamos a los otros, las circunstancias en las que nos desenvolvemos, etcétera. Si Hurtado desarrolla un poco más esta teoría de la persona nos hará un gran favor a muchos que estamos interesados en este concepto tan central para la filosofía, pero también para la vida cotidiana.

Por cierto, creo que Hurtado se equivoca al pensar que la dignidad humana consiste, a fin de cuentas, en que las personas somos algo distinto del resto de las cosas en el universo. Si la dignidad humana se reduce al concepto de persona, entonces probablemente no sería necesario hacer la diferenciación. Pero la dignidad humana no consiste simplemente en ser diferentes; tal vez sea sólo una cuestión de énfasis, pero el concepto de dignidad humana, por lo menos en su versión kantiana, está basado en la capacidad para la racionalidad práctica, particularmente en la capacidad que tenemos las personas de ser agentes autónomos que rigen sus vidas por los principios que se dan a sí mismos. Kant pensaba que esta capacidad era la fuente del valor y de la normatividad que rige nuestras vidas; dado que los seres humanos somos creadores de valor, eso nos da un valor intrínseco, diferente al valor que le asignamos a otras cosas en el mundo. Ésa es una posible respuesta al asunto de la dignidad; pero si ésta se redujera simplemente a que somos distintos de las otras cosas en el universo, eso no explicaría todavía el valor especial que tenemos las personas y que nos sirve para fundar en él, por ejemplo, nuestras teorías de derechos humanos.

Sobre la cuestión de enfocarse en el cambio o en la conversión de una persona en otra, y no en lo que permanece, Hurtado afirma: “Voy a sostener que cuando decimos de alguien que ha dejado de ser la persona que era para convertirse en otra distinta, esta afirmación puede ser verdadera en sentido literal” (p. 39). Esto suena muy radical, sin embargo, más adelante matiza: “hago la aclaración de que no sostengo que pueda convertirme en *cualquier* otra persona o que pudiera haber sido *cualquier* otra persona” (p. 41). Esto es así porque un ser humano puede actualizarse de, literalmente, distintos modos, es decir, en distintas personas a lo largo del tiempo. Recordemos que ser persona es sólo un modo en que existe y se presenta un individuo. Hurtado acepta que tanto la continuidad corporal como la psicológica son condiciones necesarias para la identidad a través del tiempo, pero no suficientes, así, a pesar de que haya esa continuidad, un individuo puede no ser la misma persona a lo largo del tiempo. Aquí es donde Hurtado enfatiza el cambio, más que la permanencia. Si ser una persona es un modo de existir de un ser humano, este modo puede instanciarse de diferentes formas dentro de un mismo ser humano en distintos tiempos. Somos distintas personas a través del tiempo. Pero tomarnos muy en serio la propuesta de Hurtado y acentuar mucho el cambio puede ser riesgoso, porque si efectivamente somos distintas personas a través del tiempo, entonces esto puede tener consecuencias prácticas serias,

como en adscripciones de responsabilidad. Por ejemplo, no podría adscribirle responsabilidad a la persona pasada que un ser humano fue.

En contra de lo que afirma Hurtado, creo que no hay que tomar “literalmente” la idea de que uno puede convertirse en otra persona; no si el precio de aceptar el cambio implica olvidarnos de la permanencia. Aunque nos convertimos en otras personas, seguimos siendo la misma persona a través del tiempo. Cuando decimos que alguien se ha convertido en otra persona, no lo decimos literalmente: lo que queremos decir es que muchos de los rasgos característicos de un individuo han cambiado, pero también aceptamos que muchos otros permanecen y eso es lo que hace posible que nos sigamos refiriendo a esa persona como la misma persona. En el problema de la identidad personal resulta tan interesante el cambio como la permanencia. De algún modo al dar cuenta de uno damos cuenta del otro. Creo que los dos son igualmente necesarios y que hay, por así decirlo, una relación dialéctica entre ambos conceptos.

Coincido con Hurtado en que es difícil, si no es que imposible, especificar las condiciones necesarias y suficientes de la condición de persona; pero algunas condiciones (aun si son mínimas) se tienen que dar para saber cuándo es que una persona efectivamente lo es. Es importante en contextos jurídicos y morales, entre otros, y aquí creo que haría falta que Hurtado nos diera una concepción más robusta de lo que es una persona, para saber cuándo los cambios hacen que seamos otra persona o seguimos siendo la misma.

Quiero analizar ahora el ensayo que le da título al libro, “Por qué no soy falibilista”. Es un artículo que nos hace detenernos a cuestionar una de esas posiciones filosóficas que muchos aceptamos tácitamente sin realmente cuestionarnos qué significa y cuáles son sus implicaciones. Muchos que probablemente piensen que el falibilismo es una teoría tan obvia y sensata que todos deberíamos adoptarla, tal vez cambien de parecer al terminar de leer este ensayo. Como afirma Hurtado, el falibilismo ha sido descrito como el término medio virtuoso entre los extremos del dogmatismo y el escepticismo —extremos que la mayoría pensamos que se deben evitar— y por ello lo hemos adoptado.

Charles Sanders Peirce, que fue quien primero acuñó el término “falibilismo”, sostenía que “nunca podemos estar seguros de nada” y que “no podemos alcanzar certeza absoluta en lo que concierne a cuestiones de hecho”.² En sus versiones contemporáneas, el falibilismo sostiene que cualquiera de nuestras creencias puede resultar ser falsa. En su versión más extrema, formulada por Quine, todas nuestras creencias son contingentes, todas revisables, todas corregibles, incluso nuestras creencias matemáticas y lógicas. Aunque hay versiones

² C. S. Peirce, *Collected Papers*. Cambridge, Mass., Universidad de Harvard, 1931, vol. 1, p. 347.

más débiles de falibilismo, como la que sostiene que de hecho muchas de nuestras creencias, quizá la mayoría, son falsas, Hurtado toma la versión más radical como el blanco de su crítica, la de que *todas* nuestras creencias pueden resultar ser falsas. También distingue ese falibilismo radical de uno más moderado que sostendría que *algunas* de nuestras creencias pueden resultar ser falsas; creo que pocos tendríamos objeciones para sostener una tesis como ésta, pero en realidad esto no es lo que dice el falibilista. Eso es lo que sostendría un creyente ordinario sensato que no fuera falibilista.

Hurtado sostiene que la tesis falibilista fuerte es falsa, es decir, que no todas nuestras creencias pueden resultar ser falsas. Hay algunas creencias que no admiten la posibilidad de seriamente ser puestas en duda o resultar falsas. Él menciona algunos ejemplos: la creencia de que yo pienso (que es obviamente la piedra fundacional a la que llegó Descartes después de dudar de todas sus otras creencias); la creencia de que no se cumplen todos mis deseos; de que algunas cosas suceden antes que otras, y la de que el triángulo tiene tres lados (que es analítica, verdadera por definición). La lista se puede multiplicar para abarcar creencias sobre verdades lógicas, matemáticas, analíticas, pero también otras. En todo caso, basta con que haya alguna creencia que no pueda resultar ser falsa para que la tesis falibilista fuerte sea falsa. Habría que señalar que, aunque Hurtado no lo dice, la tesis que él abraza es conocida en la literatura como “infalibilismo”, que bien puede sonar como un término un poco pomposo; el infalibilismo es la tesis de que ser epistémicamente infalible acerca de una creencia es “adscribirle el mayor grado de certeza, en el sentido de que cualquier otra creencia que sea inconsistente con ella no será tomada como una posibilidad seria”.³

Aquí hago un paréntesis. Mientras leía este ensayo pensaba que, aunque el falibilista tuviera razón y todas nuestras creencias, en teoría, fueran revisables y pudieran resultar ser falsas, en la práctica no todas lo son. Pensaba en un caso interesante que el politólogo estadounidense Gerry Mackie ha llamado “trampas de creencias” (*belief traps*), y que ilustra con el siguiente ejemplo:

Las mujeres que practican la infibulación están atrapadas en una trampa de creencias. Los bambara de Mali creen que el clitoris matará a un hombre si llega a tener contacto con el pene durante el coito. En Nigeria, algunos grupos creen que un bebé morirá si su cabeza toca el clitoris durante el parto. A éstas las llamo creencias que se imponen por

³ Bengt Hansson, “Infallibility and incorrigibility”, en Erick Olsson, comp., *Knowledge and Inquiry: Essays on the Pragmatism of Isaac Levi*. Nueva York, Universidad de Cambridge, 2006.

sí mismas (*self-enforcing-beliefs*): una creencia que no puede revisarse porque los costos creídos para probar la creencia son demasiado altos.⁴

Aunque la creencia sería revisable en teoría, en la práctica los costos de revisarla serían tan altos que es mejor no hacerlo. Sostener estas creencias es como estar atrapado en ellas: no se pueden revisar porque hacerlo tendría costos altísimos. Aunque puede ser que éste sea un caso extremo, hay muchos otros casos más comunes de creencias cuya revisión tiene costos muy altos: revisar mis creencias de que, por ejemplo, no debo usar la rasuradora eléctrica mientras me ducho o de que no debo cruzar una autopista donde corren automóviles a toda velocidad tendría costos tan altos que es mejor no revisarlas. Estos casos no tendrían en principio por qué incomodar al falibilista, pero son interesantes porque en ellos revisión de creencias y racionalidad práctica entrarían en conflicto.

Vuelvo al texto de Hurtado. Él no se conforma con darnos contraejemplos que falseen la tesis falibilista y que nos devolverían a la versión moderada que en la vida diaria todos sostenemos; Hurtado examina los argumentos que se han dado a favor del falibilismo y nos muestra sus debilidades. Examina cuatro tipos de argumentos: (1) el argumento histórico-pragmático, que sostiene que el falibilismo se sigue de examinar la historia y la práctica científica. Muchas teorías que en algún momento se consideraron verdaderas, con el paso del tiempo se mostró que eran falsas; las creencias que sostenemos hoy, mañana podrían ser falsas. Hurtado argumenta que de esta idea no se sigue el falibilismo: “sino la tesis del sentido común de que *no siempre* sabemos cuándo una creencia es verdadera, ni siquiera cuándo está bien apoyada en datos y razones” (p. 51). (2) Hurtado analiza los argumentos epistemológicos que se han formulado a favor del falibilismo: el de la inducción, el de que no hay observaciones neutrales y la tesis de la subdeterminación de las teorías empíricas. No reproduciré aquí todos estos argumentos, pero de la lectura del texto no sólo se desprende que ninguno apoya la posición falibilista, sino también que Hurtado tiene una gran capacidad para resumir argumentos complejos de una manera clara y concisa. (3) Tampoco los argumentos que Hurtado llama éticos apoyan al falibilismo: éstos son los que afirman que del falibilismo se sigue la tolerancia. El falibilismo es una teoría que se ha presentado como fundamento de la tolerancia; pero detrás de una apariencia de humildad intelectual y de reconocimiento de la falibilidad y la imperfección humana hay ideas que deberíamos revisar y corregir. Hurtado argumenta que el antifalibilismo es tan buen fundamento de la tolerancia como el falibilismo, dado que la tolerancia se puede

⁴ Gerry Mackie, “Ending Footbinding and Infibulation: A Convention Account”, en *American Sociological Review*, vol. 61, núm. 6, diciembre, 1996, p. 1009.

defender no por razones epistémicas, sino morales, políticas o prudenciales. Además, la tolerancia a la que se llega por el falibilismo es demasiado amplia y, nos dice Hurtado, no se puede tolerar cualquier cosa. Curiosamente, Popper —uno de los mayores defensores del falibilismo— proponía la intolerancia hacia la intolerancia. Esto muestra una tensión al interior de la teoría, no sólo en lo que se refiere a la tolerancia, sino también en lo que toca al falibilismo: así como se marca un límite a la tolerancia en lo que se refiere a la intolerancia, asimismo afirmar la verdad del falibilismo parecería marcar un límite a aquello que puede resultar ser falso. Pero mientras que para el caso de la tolerancia hay razones prácticas para marcar ese límite, no parece haber ninguna razón dentro del falibilismo para ello. En otras palabras: el falibilismo mismo puede resultar ser falso, lo que nos lleva a la paradoja de que si el falibilismo es verdadero, entonces es autorrefutable, es decir, si nuestra creencia en el falibilismo puede resultar ser falsa, entonces no sería cierto que el falibilismo es verdadero. Nos dice Hurtado: si “afirmamos que el falibilismo es una verdad indiscutible y que por ello es ilegítimo combatirlo o desobedecerlo [...], entonces está claro que el falibilismo es falso, ya que al menos una de nuestras creencias, la creencia en el falibilismo, no puede resultar ser falsa” (p. 57).

Por cierto, me llama la atención que Hurtado cite a Voltaire al hablar de la conexión entre tolerancia y falibilismo, pero no a Locke. Me parece que esta relación es mucho más clara en el filósofo inglés. Simplificando mucho, para Locke, puesto que todo conocimiento proviene de los sentidos, y éste no nos da certeza, sino diversos grados de probabilidad y dado que hay un grado en el que podemos estar equivocados, tendríamos que ser tolerantes unos con otros. Luego, Locke generalizará este argumento para creencias religiosas y políticas.

Hay toda una batería de argumentos en contra del falibilismo en el texto de Hurtado, de modo que si uno de ellos no nos convence, hay muchos más que seguramente convencerán al más escéptico... o al más falibilista.

El libro de Hurtado, aunque es pequeño, es rico en temas y en ideas. Además de los ensayos en los que me he centrado, otros ensayos abordan la cuestión de qué es un cambio, para la que nuestro autor ofrece un modelo ontológico-formal del cambio “según el cual un cambio básico es un tipo de conjunción de estados temporalmente ordenados” (p. 13), es decir, un cambio es un tipo de conjunción de estados de cosas y tiempos. También aborda un tema de Suárez, el filósofo español del siglo XVI: el tema de los entes y los modos en las *Disputationes metaphysicae*. Ya hemos visto que Hurtado utiliza la noción de modo para desarrollar su teoría sobre las personas. Tal vez Hurtado sea uno de los poquísimos filósofos contemporáneos que han estudiado la obra de Suárez, particularmente desde una perspectiva analítica. En los dos últimos ensayos del libro, Hurtado nos ofrece dos temas de epistemo-

logía, un magnífico texto sobre la duda y la sospecha, y un comentario al texto de san Agustín, *De utilitate credendi*, en que Agustín se pregunta si debemos creer lo que no sabemos. Se trata (para usar el lugar común en las reseñas, pero que es muy cierto aquí) de un conjunto de ensayos de metafísica y epistemología que no sólo interesarán al especialista en estos temas, sino a cualquier persona interesada en temas filosóficos en general. Conozco otros escritos de Guillermo Hurtado y sé que bien podría haber incluido otros ensayos de gran calidad que ha publicado en revistas y en libros; sin embargo, en esta ocasión nos ha ofrecido un pequeño volumen en donde aborda temas complejos, pero siempre de una manera clara y concisa. Es un volumen que nos obliga a revisar nuestras creencias y a pensar con el autor los temas que va analizando. Es un libro que provoca y que incita a pensar, lo cual es en sí mismo una virtud. Pero también es el libro de alguien que va construyendo sus argumentos con mucho cuidado y sensibilidad, que gusta del lenguaje, que lo maneja con destreza y con precisión, y por eso es un deleite leer este libro. Ojalá que la filosofía –analítica o no– siempre se escribiera así, porque creo que así tiene que ser la buena filosofía.

La poética del cataclismo

Manuel Guillén

Cormac McCarthy, *La carretera*.
Trad. de Luis Murillo Fort. Barcelona,
Mondadori, 2007.

Hubo un tiempo sin vida en este planeta. Hubo un tiempo sin seres animados y sin procesos vitales autónomos. Hubo también un tiempo sin seres humanos. Hasta donde sabemos, la emergencia de todo esto es más bien una especie de anomalía en el universo. Lo contrario es la constante. Una desértica inmensidad autorregulada en el espacio y el tiempo.¹

Sin embargo, ha habido todo eso. La emergencia de la vida y los azares que la han llevado hasta la exitosa expansión de las criaturas con mayor inteligencia que ha conocido el planeta, y buena parte del cosmos escrutado, es un acontecimiento irreversible. Al surgir los seres humanos, tras un largo proceso de creación de sí mismos en lo que hemos dado en llamar “época prehistórica”, surgió con ellos la progresión de su modo de ser, su historia y su destino.

Este modo peculiarísimo de afianzarse en la Tierra ha dado al hombre un cariz extraordinario; no sin razón se ha concebido la raza humana como el prodigio de la evolución. Pero la vasija de los prodigios ha sido también la de las abominaciones. Desde su expansión como especie dominante en el planeta, la humanidad reconoció la ambivalencia inherente a su andar por el mundo. Las grandezas civilizatorias han estado siempre acompañadas de los más diversos dislates plagados de locura y crueldad.

Desde esta visión de las cosas, puede concebirse también la contraparte del desarrollo último de la razón. Un cierre cataclísmico de su devenir. Una fase tenebrosa imbricada con la luminosidad de su evolución. No en vano desde tiempos antiguos se ha pensado en la posibilidad del cierre estrepitoso del ciclo humano en la Tierra.

¹ Para un panorama general sobre la emergencia de la vida en la Tierra y sus avatares en el tiempo de inmenso aliento, véase Carl Sagan, *The Varieties of Scientific Explanation*. Nueva York, The Penguin, 2006, especialmente el capítulo 3: “The Organic Life”.

La concepción apocalíptica plantea un cierre catastrófico de la era histórica. Sin duda piensa en el fin de ésta, y tal es su sentido recalcitrante: “El apocalipsis es de carácter escatológico (en este caso, la raíz es *eschatos*, lo más lejano o lo máximo): trata del fin de la época presente y de la edad que vendrá”;² pero ante todo trata de un tiempo más allá del tiempo efectivo, de un ultra tiempo en el que la destrucción de la temporalidad histórica real es la condición de la revelación, sea ésta del tipo que fuere:

Apocalipsis *no* es sólo un sinónimo de desastre, cataclismo o caos. En realidad, es sinónimo de “revelación”, y si la revelación judeocristiana del fin de la historia incluye —de hecho, cataloga— desastres, también describe un orden milenario que representa la antítesis potencial de los innegables abusos de la historia humana. Aunque es verdad que un agudo sentido de perturbación y de desequilibrio temporal es la fuente del pensamiento y el relato apocalíptico, y es siempre integral a éste, también lo es la convicción de que la crisis histórica tendrá el efecto purificador de una renovación radical.³

Más allá de los sucesos de la historia se encuentra un destino diverso. El apocaliptismo tradicional es, en última instancia, redentor. Plantea la necesidad de la desaparición de lo existente por medio de los más variados terrores, pero con la finalidad de que la destrucción dé luz a un mundo nuevo. Un ultra mundo en el que aquello que no fue posible dentro de la historia, sea finalmente conseguido: la armonía, la justicia, el orden divino de las cosas.

El sentido del apocalipsis, de esta guisa, fue metamorfoseado en la modernidad. Perdió buena parte de su carácter teológico, pero no su significado de finalidad catastrófica como opuesta a lo que en la historia ocurre, si bien las esperanzas de un mundo mejor quedaron o bien tenuemente afirmadas o definitivamente olvidadas para una mejor ocasión.

El ciclo de vida del apocaliptismo moderno ha llegado con contundencia hasta nuestros días. En la deflación contemporánea de los grandes presupuestos de la modernidad —el sujeto libre y cognoscente, el Estado nacional y la cultura humanística—, hemos presenciado una renovada urgencia apocalíptica, que a decir de Fredric Jameson ha tenido su más destacado representante en las figuraciones umbrosas del *cyberpunk*.⁴ El *cyberpunk* plantea un porvenir atroz cuya materialización cuenta con todas las probabilidades a favor. Es el paso siguiente en la desaforada lógica del desarrollo de nuestra civilización.

² Lois Parkinson Zamora, *Narrar el apocalipsis*. México, FCE, 1994, p. 22.

³ *Ibid.*, pp. 21-22.

⁴ Véase Fredric Jameson, *Las semillas del tiempo*. Madrid, Trotta, 2000.

De esta manera, la estética *cyberpunk* recoge y proyecta en un cúmulo de obras, una abigarrada imaginería crepuscular en la que se mezclan los más inquietantes avances de la cibernética, la ingeniería genética y la física nuclear, con el montaraz resurgimiento de atavismos tribales, místicos y oscurantistas —la neobarbarie— de la así llamada época postindustrial.

El *cyberpunk*, en fin, presenta un mundo al borde del caos, la desesperanza y la anomia. La ebullición de paranoia, pérdida de sentido y desintegración social que el género machaca en sus más acabados momentos, lo ha consolidado como la tierra más fértil para la condena de nuestros tiempos, cuya acelerada decadencia no parece dirigirse a una edad diversa de la que la sombría perspectiva del hijo rebelde de la ciencia-ficción clásica hace patente.

A través del invariable punto de partida de la desintegración o decadencia del mundo tal y como lo conocemos, ya bien por la destrucción voluntariosa por medios tecnológicamente catastróficos, como la guerra nuclear, las invasiones o los riesgos tecnobiológicos desatados; ya por la cortocircuitación del sistema debido al peso de sus propias aporías políticas y sociales, ya por la aleatoriedad del comportamiento del organismo terrestre con su estela de disrupciones meteorológicas a gran escala, la acometida de plagas inesperadas o el avance inexorable de nuestros enemigos microscópicos, el *cyberpunk* retrotrae a la civilización a un punto de no retorno.

En la era posmoderna, entonces, el gran género apocalíptico subrayado por Jameson marca la ruta de la crítica radical del modo de ser de la civilización contemporánea, sin atisbos de mejoría o renacimiento virtuoso de los saldos que de ella quedarán tras el omega de su devenir; esto es así, puesto que depende de un cambio fundamental en la manera de concebir el cerrojo del periplo humano terrenal: éste se encuentra ya, de manera exclusiva, en manos del propio hombre.

La posibilidad del fin de los tiempos siempre fue un privilegio divino hasta la llegada de la modernidad avanzada. Después del dominio de la fisión nuclear con fines bélicos, el destino de la humanidad estuvo realmente en sus propias manos. El mapa de los desastres que las tradiciones míticas y literarias habían planteado como un atisbo del destino posible de los seres humanos, fue reconfigurado en clave realista, en el aquí y el ahora de la posibilidad del exterminio total del hombre y de buena parte de la vida del planeta. La humanidad ha incubado su propio destino catastrófico y el haber tomado semejante elección opera de manera inquietante en la conciencia profunda de la mayoría de los habitantes del planeta: la constatación de ser la única especie capaz de dar cuenta de sí misma.

Todo ello se hace presente en la última novela de Cormac McCarthy, renovada y descarnada recreación del *cyberpunk* de principios de los ochentas. El pasaje de cierre de *La carretera*, a manera de síntesis literaria, anuda los cabos

de todo lo antedicho, enfatizando el destino trágico de una especie condenada a desaparecer, al tiempo que evoca la nostalgia por la inexistencia de aquello que fuera necesario e inigualable: el hombre. Si bien fija plenamente el espacio de posibilidad terrenal de la vida humana que fue y ya no es, el milenario contenedor medioambiental cuya existencia nos rebasa y nos desborda, al hacerlo, consigna el espacio en blanco, el vacío, el hueco del mundo que ha dejado la inminente desintegración del ser humano:

Una vez hubo truchas en los arroyos de la montaña. Podías verlas en la corriente ambarina allí donde los bordes blancos de sus aletas se agitaban suavemente en el agua. Olían a musgo en las manos. Se retorcían, bruñidas y musculosas. En sus lomos había dibujos vermiformes que eran mapas del mundo en su devenir. Mapas y laberintos. De una cosa que no tenía vuelta atrás. Ni posibilidad de arreglo. En las profundas cañadas donde vivían todo era más viejo que el hombre y murmuraba misterio (p. 210).

Olvidado por el planeta, que sin él habrá de seguir su dinámica cósmica imparable (aunque ciertamente no sin heridas infligidas por el poder humano mega destructivo), más añeja y perenne que la razón humana, la abrupta disolución de lo antrópico no puede sino ser pensada de manera funesta: fue el resultado de una cadena de elecciones predeterminadas por un destino irrefrenable. Destino que “no tenía vuelta atrás”, “ni posibilidad de arreglo”, trágico al fin.

La tragedia civilizatoria contemporánea está aunada al advenimiento de la era tecnocientífica, que trastrocó las fantasías del fin del mundo que plagaron la imaginaria occidental durante centurias, volviéndolas realidades ominosas. Lo que fueron visiones desenfrenadas de iluminados o locos religiosos, de poetas y creadores con alta sensibilidad para la simbología catastrófica, palidecen ahora ante la precisa descripción de lo que, de hecho, ocurrirá el día en que el “arma absoluta”⁵ sea desatada por decenas a lo largo y ancho del planeta.

En este estado de cosas se inscribe la fábula novelística de McCarthy, quien retoma un tema prácticamente olvidado por una generación entera desde que hace veinte años terminara la Guerra fría, junto con la fantasía del comunismo en un solo país y el malogrado intento soviético de mantener una fuerza subimperial en su zona geográfica de influencia.

Sin embargo, más allá de la pragmática bélico-política internacional de nuestra era, prevalece la urgencia vital, tecnológica y moral sobre la era

⁵ El término lo usa André Glucksmann, *Dostoievski en Manhattan*. Madrid, Taurus, 2002, p. 16.

atómica. Porque el olvido generacional de la imaginiería global relativa al “invierno nuclear”⁶ no significa que su funesta presencia haya desaparecido o haya sido superada. La existencia de millares de cabezas nucleares plenamente funcionales a lo largo y ancho del planeta, sigue siendo una realidad execrable que implica con necesidad la posibilidad de la extinción del sistema social, e incluso de la especie humana misma, tal y como los hemos conocido hasta nuestros días.

Si en los tiempos de la Guerra fría esto era cierto, lo sigue siendo sin ápice de mejora el día de hoy. En este orden de ideas, la novela de McCarthy tiene un claro sesgo moral que confronta al estado de cosas que ha hecho posible una realidad de este tipo, inscribiéndose así en la larga tradición de apocaliptistas literarios de la modernidad: “Los novelistas que emplean elementos apocalípticos, tal como los apocaliptistas bíblicos, a menudo critican las actuales prácticas políticas, sociales y espirituales, y proponen los medios de oponérseles y de superarlas. Crean ficciones globales de orden histórico, dramas universales que asignan valor moral a los acontecimientos aislados y a la conducta individual”.⁷

Debido a su inquietante impronta nihilista, el sesgo moral de la obra nunca llega a ser moralizante, sino crítico y terrorífico. Convertido en un apocaliptista posmoderno, McCarthy rebasa el pastiche y fundamenta su narración en el suelo viscoso de una sociedad que ha llegado al paroxismo y a la parodia de sí misma. En el camino, se ha convertido en una civilización del despilfarro, el pseudohedonismo rampante y la pérdida de toda cordura en las interacciones cotidianas. En ella, las fuerzas de la neobarbarie y el desenfreno individualista han ganado la batalla a los esfuerzos librescos, institucionales, filosóficos, del humanismo de viejo cuño.⁸

Carente de amarras morales trascendentes y habiendo traicionado sus mejores ideales trascendentales, la civilización hipermoderna comenzó su sendero de no retorno el 16 de julio de 1945; con el Proyecto Manhattan, el destino de la modernidad salvaje quedó marcado para siempre. Razón por la que el

⁶ “Invierno nuclear” es un término que refiere al desastre medioambiental que algunos científicos creen que ocurriría tras una guerra nuclear a gran escala. De acuerdo con esta teoría, los efectos acumulativos del calor, la explosión, la radiación y el polvo lanzados al aire en un intercambio bélico así, destruirían la capa de ozono y bloquearían la luz solar necesaria para calentar la Tierra. El efecto sería global y tal vez tendría como resultado la extinción de la mayoría de las formas de vida en la Tierra”. Véase Eric A. Croddy y James J. Wirtz, eds., *Weapons of Mass Destruction*. Santa Bárbara, ABC-CLIO, 2005, vol. 2: *Nuclear Weapons*, p. 267.

⁷ Véase L. Parkinson Zamora, *op. cit.*, p. 14.

⁸ Al respecto, véase Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*. Madrid, Siruela, 2006.

también autor de *Blood meridian* eligió el tema de la guerra de destrucción total como antecedente velado de los sucesos narrados en *La carretera*.

De manera cierta, la conflagración del fin del mundo no es el tema central de la obra, sino las consecuencias de la misma, el mundo del hombre a punto de apagarse para siempre. No obstante, el autor da breves pero contundentes indicios de que tal fue la causa de la resolución última de la trayectoria humana por el planeta: "Por la tarde la forma lóbrega de otra ciudad costera, el grupo de altos edificios ligeramente torcido. Pensó que los armazones de hierro se habían ablandado con el calor y que al contraerse después no habían dejado los edificios a plomo" (p. 200). Sólo una estela de calor radioactivo en forma de ola térmica sería capaz de reblandecer en grupo los rascacielos playeros de lo que muy bien pudo haber sido la ciudad de Miami, Florida.

McCarthy teje fino y en ningún momento hace explícito el sitio geográfico en el que se desarrolla el andar atormentado de un padre y su hijo por una "tierra cauterizada" (p. 146), aunque muy bien podría pensarse que es el lugar de lo que actualmente es el territorio de Estados Unidos de América. No hace explícita la geografía, porque los mapas ya no nombran nada después del cataclismo atómico y porque está más preocupado por hacer ver las aporías y dislates de un tiempo civilizatorio que, debido a sus propias cualidades estructurales, no tuvo más remedio que implotar, autodestruyéndose.

La trayectoria de dicho tiempo estructural, que es el de la modernidad-posmodernidad, coincide con lo que desde el siglo XIX se ha afirmado como un augurio perturbador de las consecuencias de dicho periodo sociohistórico: el nihilismo. Desde este punto de vista, puede observarse una estructura de sentido particular que ha dado como resultado la paradójica bivalencia entre un conocimiento y una tecnología sin igual y una erosión creciente de la mayoría de los valores que forjaron la civilización moderna. El sentido del nihilismo en su máxima expresión. O, en la versión del nihilismo del novelista estadounidense: "Tiempo prestado y mundo prestado y ojos prestados con que llorarlo" (p. 100).

Por todo esto, tras la destrucción de todo lo existente y con la raza humana vuelta hilachos de lo que fue y a punto de extinguirse para siempre, en la novela del escritor estadounidense accedemos a dos terribles realidades que se niegan a morir: la inoculación mercantilista del mundo de la vida y la sed de aniquilación del hombre por el hombre, aun después de una catástrofe voluntariosa de orden universal.

La primera resalta su contundencia por el vacío que dejó, por la rutilancia que su penetrabilidad extrema marca en la negación de su existencia; su inexistencia es prácticamente equivalente a la inexistencia del propio ser humano.

A las afueras de la ciudad llegaron a un supermercado. Varios coches viejos en un aparcamiento sembrado de desperdicios. Dejaron allí el

carrito y recorrieron los sucios pasillos. En la sección de alimentación encontraron en el fondo de los cajones unas cuantas judías verdes y lo que parecían haber sido albaricoques, convertidos desde hacía tiempo en arrugadas efigies de sí mismos [...] Junto a la puerta había dos máquinas de refrescos que alguien había volcado y abierto con una palanca. Monedas esparcidas por la ceniza del suelo. Se sentó y paseó la mano por las tripas de las máquinas y en la segunda palpó un cilindro frío de metal. Retiró lentamente la mano y vio que era una Coca-Cola (pp. 22-23).

Imbricados con el universo de mercancías que el sistema de producción del capitalismo en su fase última creó de manera incesante, los seres humanos han quedado fundidos con esa férrea malla exoorgánica que es la esfera vital productivo-mercantilista de nuestro horizonte de subsistencia; y tal parece que separados de ella somos unos parias errabundos en un mundo sin sentido. Una especie de seres “esqueléticos e inmundos como adictos callejeros” (p. 132).

Encontrar una imposible lata de Coca-Cola y beberla como el último elixir de un mundo en estado de putrefacción, pone de relieve el absurdo drama que se ha venido protagonizando en los últimos quinientos años (aunque sin duda de manera furiosa en los últimos cien). La esencia del significado del mundo es la esencia misma de su modo de producción. Atroz como lo es, sin éste sólo queda un vasto planeta, “quemado hasta donde alcanza la vista, renegridas formas rocosas despuntando entre los bancos de ceniza y oleadas de ceniza elevándose para alejarse sobre la tierra baldía. La senda de un sol opaco moviéndose invisible más allá de las tinieblas” (p. 17).

La segunda realidad aborrecible expande su virulencia en un mundo postapocalíptico a la manera de la literal devoración entre los hombres. Si en el sistema social inmediato anterior al cataclismo nuclear —el capitalismo financiero globalizado—, el canibalismo era una realidad metafórica (aunque no por ello menos salvaje) en los niveles económico, político y societal, en el mundo del invierno nuclear dicha práctica tabú emerge con la bestialidad añadida de todo lo aprendido en el sistema-mundo que posibilitó la hecatombe nuclear.

Cuando el par de caminantes del relato encuentran una casa en ruinas y se disponen a escrutarla, se dan cuenta de que alguien habita en ella. Muy pronto descubrirán que en el sótano de la misma, la gente que la ha tomado en posesión guarda ganado humano para su consumo. Hordas de esta clase se encuentran aquí y allá en los restos del mundo que queda. Pero antes de hacer este descubrimiento terrible, el panorama de los alrededores ya lo anuncia:

En el jardín había una vieja grada de hierro apoyada en unos pilares de ladrillos superpuestos y alguien había metido entre sus dientes un caldero de hierro colado de ciento cincuenta litros como los que se

usaban antes para fundir grasa de cerdo. Debajo había cenizas de un fuego y leños renegridos. Más allá un pequeño carro con neumáticos. Todas estas cosas las vio y no las vio. Al fondo del patio había un ahumadero de madera y un cobertizo (p. 84).

Algo que los seres humanos desde tiempos inmemoriales han aprendido hasta el tuétano, al punto de interiorizar sin más como parte de su naturaleza, es el usufructo para beneficio propio de prácticamente todas las especies del planeta. En un entorno en el que todo el ganado tradicional ha sido exterminado, las habilidades adquiridas permanecen. El único ganado a disposición —y éste también escasea— es de carácter antrópico. La referencia al caldero para derretir grasa de cerdo en los tiempos previos a la gran conflagración, manifiesta el espantoso designio de los últimos seres humanos: al fin pueden verse como vieron a tantos de los grandes mamíferos en la era de la abundancia: como un producto alimenticio listo para ser consumido.

Porque en el estado poscataclísmico así planteado, el ser humano se halla ya en retirada; ha conseguido, finalmente, comenzar su involución, llevar al último término la meta del nihilismo; la negación de su ser. En este entorno anómalo, se materializan de manera violenta y descarnada las advertencias que ya Nietzsche anunciara en su momento. Con el canibalismo sistemático en un mundo desolado, el antiguo augurio del pensador alemán se vuelve realidad opresiva, obscena, voraz: “junto con el miedo hacia el hombre hemos sacrificado también el amor hacia él, el respeto hacia él, la esperanza en él, y aun la voluntad de él. En adelante, la visión del hombre cansará [...], ¿qué es hoy el nihilismo sino *esto*? [...] Estamos cansados *del hombre*”.⁹

El nihilismo en su fase radical, sangrienta, maloliente, implica la destrucción de la raza humana por parte de sus propios miembros; ya no en el nivel masivo, como ocurriera con la guerra atómica, que fue, sino en la intimidad de la brutalidad, en la disposición de los pocos cuerpos que quedan como alimento, en la erección de nuevas formas de ganado, en la búsqueda de un nuevo *stock* alimenticio que, además, es el pretexto idóneo para dar rienda suelta a la connatural crueldad de la especie humana.

En un acto de verdadera retrotracción de todo cuanto de valioso pudo haber en el hombre, a diferencia de la voluntad de sobreponerse a un entorno que lo mantenía a raya, como en los tiempos arcaicos, en lo que Peter Sloterdijk ha llamado la “paleopolítica”, la cual es “el milagro de la repetición del hombre por el hombre. Se ejerce y se logra en un medio que, en alguna medida, parece querer dificultar a los hombres el arte de reponerse en los hijos”,¹⁰

⁹ Cf. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Madrid, Tecnos, 2007, p. 84.

¹⁰ Cf. P. Sloterdijk, *En el mismo barco*. Madrid, Siruela, 2008, p. 24.

la rebaba humana que ha quedado tras la guerra nuclear no hace sino el esfuerzo de acabar con esos hijos, de jalonar al exterminio definitivo de la especie, de aniquilar para siempre su andar por el planeta:

Estaba examinando el perímetro del claro cuando el chico se dio la vuelta y sepultó la cara en su cuerpo. El hombre giró rápidamente para ver qué había pasado. ¿Qué?, dijo. ¿Qué pasa? El chico meneó la cabeza. Oh, papá, dijo. Se volvió para mirar otra vez. Lo que el chico había visto era un bebé carbonizado ennegreciéndose en el espetón, sin cabeza y destripado. Cogió al chico en brazos y regresó a la carretera estrechándolo con fuerza. Lo siento, susurró. Lo siento (pp. 147-148).

La humanidad lo logró al fin. Como predijeron los adivinos místicos exaltados en sus abigarradas visiones del fin de los tiempos, y como con mucha mayor sobriedad analítica observara Nietzsche al detectar los endeble fundamentos éticos y culturales de la modernidad desbocada hacia el futuro, finalmente el esfuerzo racionalizador del iluminismo, destacado de manera penetrante por Adorno y Horkheimer,¹¹ deshizo el mundo.

Una inescrutable lógica del poder hizo explotar todas las bombas, mancillando al planeta y despedazando la vida del hombre, marcando el umbral de su último aliento cósmico. Tal era el destino de la raza humana. Tal su designio voluntarioso, imposible de contener. En la retrospectiva postapocalíptica del mundo en hebras, puede comprenderse sin mácula el sentido de la totalidad del tiempo histórico; del ser humano y sus obras. No era otro, nunca lo fue, más que la aniquilación de todo lo construido, la resquebrajadura terminal de los siglos de conocimiento acumulado; el uso de dicho conocimiento para retrotraernos al año cero. Antes, incluso, al tiempo sin humanos.

Al hacerlo, y a pesar del ultraje recibido por los artefactos de guerra del hombre, el planeta fue liberado. Ése es el resquicio esperanzador del apocaliptismo posmoderno de McCarthy. Sin los seres más paradójicos que ha visto caminar sobre ella, la Tierra se libera de sus amarras, calla las voces extrañas de unos extravagantes primates y vuelve a su sonido cadencioso y al silencio, flotando impasible en la inmensidad del cosmos: “El frío y el silencio. Las cenizas del mundo difunto trajinadas de acá para allá por los crudos y transitorios vientos en el vacío. Llevadas, esparcidas y llevadas de nuevo. Todo desencajado de su apuntalamiento. Sin soporte en el viento cinéreo” (pp. 14-15).

¹¹ Cf. Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

Abstracts

“Interpretation and Translation of Cultures: Categories of Anthropological Thought and Discourse” (Claude Calame). The epistemological foundations of cultural and social anthropology -a relation established between a set of native cultural phenomena and our own academic culture- can be seen in terms of translation. Owing to the critical inquiry that anthropology now makes into its own procedures, questions can be raised about the role played by semi-empirical categories, rhetorical phrases and enunciative stances in the formulation of discourses depending on the semiotic triangle.

“The Taboo of Overpopulation and Environmental Ethics” (Lizbeth Sagols). In this paper, I establish the discuss the ethical urgency of the overpopulation problem as a cause of the planet’s destruction y the deshumanization. I hold up that the overpopulation is a taboo for the ecologists in general and for important ambiental ethical teorics. And I reckon this problem is holding up for religious prejuides. In this way, I don`t support a malthusian perspective, on the contrary, I criticise such perspective in Holmes Rolston III and other enviromental teorics. I think in a solution through the education and stimulating and public politcs.

“Pedagogy, its Professionalists and Identity” (Renato Huarte Cuéllar). A short overview of identity as a philosophical problem is presented. Profession as a part of human identity is dealt through its ethical implications. The special case of Pedagogy as a discipline and its identity problems tries to unfold the actual possibilities of its professionals.

“Language and Will of Power. Rethoric in Nietzsche as *Apate y Kairós*” (Zaida Olvera). This essay attempts to come up with a concept of Rhetoric that allow us to determine a convergence between Nietzsche’s views about language in

On *Truth and Lie in an extramoral Sense* and the characterization of the master's language sketched in his later philosophy. To do so, two Gorgia's concepts will be needed: ἀπάτη (deception) and καὶρός (opportune moment).

"*Guadalupeanismo* and Baroque *Ethos* in America" (Bolívar Echeverría). Echeverría has said that "The strategy of cultural miscegenation specific to the Iberian American tradition is a Baroque strategy", and in this text he explore one of the fundamental strategies of this miscegenation; in his words: "It is difficult to find a clearer example of the Baroque behavior that would spread through Latin American societies beginning in the 17th century than that found in this alteration of Christian religiosity as conducted by the Guadalupean Indians of Mexico in the 16th century".

"Lucas Alamán. Conquest of México and the Origin of a New Nation" (Luis A. Patiño Palafox). Century XIX was the complex period of foundation of Mexico after to have been part of Spain by three centuries. The optics around the newhispanic period was one of main the differences between members of just arisen Mexican nation, and in this way the conquest of Mexico became a subject from great relevance, reason why negative and positive visions occurred on the New Spain. The basic problem was the one to show on the other, which had been the origin of Mexico, that would be seen, on the one hand, like a complete breaking with Spain and the tendency to a modern and liberal way for the country, and like a relative continuity of the newhispanic traditions in questions like the government, the religion and the society.

Within the personages who influenced more at this time is Lucas Alamán, that is well-known, mainly, like the father of Mexican conservatism and by his monumental *Historia de Méjico*, although also he was author of *Disertaciones sobre la historia de México*, in which a thought nearer the philosophy of history is seen and in which tried to write complete the history of Mexico from the conquest to its time, defending that the conquest had been the origin the nation, presenting/displaying a positive vision of that event and the newhispanic. It will be this part of the historical and political thought of Alamán which will be analyzed in this work.

"Presages of Political Independence in the Seminar and College of San Nicolás Obispo in Valladolid" (María del Carmen Rovira Gaspar). In this paper I analyze and study the presages of the Independence or, like I like to say, the academic and intellectual revolution that happened in the Seminar and College of San Nicolas Obispo as an antecedent of the political Independence.

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, núm. 23, editada por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir el 30 de enero de 2013 en los talleres de Grupo Edición, S. A. de C. V., Xochicalco núm. 619, Vértiz-Narvarte, 03600, México, D. F. Se tiraron 250 ejemplares en papel cultural de 75 gramos. Se utilizaron en la composición, elaborada por Sigma Servicios Editoriales, tipos Palatino 17 puntos e ITC-Garamond 12:14, 9:11 y 8:10 puntos. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Miguel Barragán Vargas, y el diseño de la cubierta fue realizado por Víctor Manuel Juárez Balvanera.

CONTENIDO

ARTÍCULOS

*Interpretación y traducción de las culturas:
las categorías del pensamiento y discurso antropológicos*

Claude Calame

El tabú de la sobrepoblación y la ética ambiental

Lizbeth Sagols

La pedagogía, sus profesionales y la identidad

Renato Huarte Cuéllar

Lenguaje y voluntad de poder. La retórica en Nietzsche como apate y kairós

Zaida Olvera

SOBRE LA INDEPENDENCIA

Reflexiones filosóficas sobre la Independencia y la Revolución

Ambrosio Velasco Gómez

El guadalupanismo y el ethos barroco en América

Bolívar Echeverría

Lucas Alamán. La Conquista de México y el origen de una nueva nación

Luis A. Patiño Palafox

*Presagios de independencia política en el Seminario
y Colegio de San Nicolás Obispo en Valladolid*

María del Carmen Rovira Gaspar

ENTREVISTA

Occidente, modernidad y capitalismo.

Entrevista con Bolívar Echeverría

Carlos Oliva

RESEÑAS Y NOTAS