



HEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

NÚM. 22 | DICIEMBRE 2010

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



TEORÍA

The logo features a large, bold, black stylized letter 'T' that curves at the bottom. The word 'TEORÍA' is written in a black serif font, with the 'T' of the word overlapping the right side of the stylized 'T' graphic.

TEORÍA

**REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA
NÚM. 22 DICIEMBRE DE 2010
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

5 de diciembre de 2011

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

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, diciembre de 2010. 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

- Virginia Aspe Armella, *Alfonso Reyes. Su itinerario y deslinde filosófico* 11
- Laura Echavarría Canto, *Mujeres migrantes en la ciudad global: ¿nuevas identidades?* 25

Sobre la Independencia

- Joaquín Rodríguez Beltrán, *La identidad como respuesta: un acercamiento retórico-argumentativo a Rusticatio mexicana de Rafael Landívar* 43
- Francisco Colom González, *La nación como relato* 67
- Antolín Sánchez Cuervo, *Lecturas de la Independencia en el exilio español del 39. José Gaos, Joaquín Xirau y Eduardo Nicol* 97

Reseñas y notas

- Ambrosio Velasco, *Justicia, democracia y pluralidad* 121
- Márgara Millán, *Sobre hermenéutica* 127
- Lizbeth Sagols, *Del “giro aplicado” de la ética al “giro cívico” de la bioética* 135
- Griselda Gutiérrez Castañeda, *El humanismo y las tradiciones políticas nacionales* 143
- Teresa Santiago O., *Del ciudadano del mundo* 147
- Isabel Cabrera, *En homenaje a Graciela Hierro* 153
- David Becerra Islas, *¿Novela policiaca latina?* 157

- Abstracts** 163

Artículos

Alfonso Reyes. Su itinerario y deslinde filosófico

Virginia Aspe Armella

Para esta investigación formulé una pregunta: ¿es Alfonso Reyes un filósofo? La hipótesis es poco ortodoxa, la tradición alfonsina lo ha reconocido como humanista y hombre de letras, alguien que tuvo como quehacer la palabra, tanto en su perspectiva filológica como en el ámbito poético. Reyes mismo se decía poeta y si en algún campo, esa personalidad sólida, madura, con inteligencia fría y erudita, se encontraba insegura, fue precisamente en la filosofía.

Aunque trabajó dirigiendo filósofos, impartió cursos en la Facultad de Filosofía y Letras, comentó y leyó obras filosóficas clásicas y contemporáneas de gran envergadura;¹ se sabía de su voracidad filosófica² además de que muchas de sus obras dieron también lugar a discusiones filosóficas,³ Reyes nunca se denominó un filósofo y la crítica de su obra tampoco ha dado en llamarlo así. Pienso que ello se debió a que su labor literaria eclipsó sus otras actividades. Su virtuosismo literario y poético desbordó el discurso académico, discurso filosófico donde él mismo se había mostrado menos confiado. Aunque de hecho hubo quien sí logró entrever que Alfonso Reyes fue filósofo.

En un escrito de 1960 titulado “Alfonso Reyes el escritor”, José Gaos dice que: “*El deslinde* es donde llegó a tener plena conciencia filosófica”.⁴ Esta obra, escrita al final de su vida, representa, en mi opinión, la plena madurez

¹ Entre ellas, los *Diálogos* de Platón, la *Poética*, *Física* y *Del alma* de Aristóteles, obras de Nietzsche, Husserl, Heidegger y Schopenhauer.

² “Mi querido Gaos, ya devuelto a Morelia los 15 volúmenes de Nietzsche y Schopenhauer” (“Carta del 2 de mayo de 1941”, en Alberto Enríquez Perea, comp., *Itinerarios filosóficos: correspondencia José Gaos/Alfonso Reyes, 1939-1959*. Presentación de Andrés Lira. México, El Colegio de México, 1999, p. 95).

³ Sobre su obra *El deslinde* recibió comentarios de Werner Jaeger, Ingermar Düring, Ermilo Abreu Gómez, Edmundo O’Gorman y Alfonso Méndez Plancarte, entre otros.

⁴ A. Enríquez Perea, comp., *op. cit.*, p. 223.

del pensamiento alfonsino. Tiene otros escritos teórico-literarios: *La crítica en la edad ateniense*, *La antigua retórica* y *La experiencia literaria*. Esta última rastreando las coordenadas del saber literario, pero en *El deslinde*, Reyes llega a hacer ya “filosofía a secas”.

Obra antilírica —el calificativo es de José Gaos—, muestra cómo Reyes pensaba escribiendo y al escribir pensaba, porque como decía Gaos “escribir por escribir es una tarea intelectual aunque Reyes se denominara poeta”.⁵ Algo pasó después de la publicación de *El deslinde* que frenó el desarrollo filosófico alfonsino, obra que “en su día fue exaltada y vituperada, al correr de los años, que remansan la opinión, se fue perfilando como una de las obras mayores del pensamiento hispanoamericano”,⁶ pero en su día se le hicieron serias objeciones: que usaba mal el término fenomenología o que, al menos, no seguía la noción de Husserl en este sentido. Inseguro, cambió el término en esta obra y en las anteriores que lo utilizaban por “fenomenografía”. A Gaos le pareció una obra precipitada, realizada con excesiva rapidez. Reyes meditó mucho sobre esa polémica e intentó contestar a sus críticas con su obra final *Al yunque*; en ella sostiene que ha intentado analizar el fenómeno literario de la misma manera en que lo hizo Aristóteles, de las partes al todo, y que quizás no lo habían comprendido. Pero lo cierto es que *El deslinde* dio lugar al gran ciclo de conferencias del Colegio Nacional en tiempos de Reyes y que después fue libro de texto durante la cátedra Agustín Yáñez de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. El tema de *El deslinde* es el del objeto literario frente a los otros objetos teóricos del espíritu; con esta temática, al igual que la *Poética* de Aristóteles, su obra aparecería como algo a caballo entre especialistas de filosofía y de letras.

Me parece que es allí donde la labor filosófica de Reyes comenzará a ser mal entendida. En la mentalidad moderna filosófica de mitad del siglo XX en México, que es heredera de la Ilustración y del positivismo para optar después por la filosofía analítica donde sólo el que es un “scholar” es un filósofo de verdad, el tema de *El deslinde* aparece como la filosofía del *autogol*, pues deslindar es la tarea de separar, abrir huecos o vacíos, rupturas, brechas e indefiniciones, allí donde el ilustrado y el analítico purista exigen especificidades y significaciones.

Reyes no fue comprendido como filósofo porque se anticipó a su tiempo, allí donde se buscaba especulación y argumentaciones noéticas, el regiomontano se propuso reflexionar sobre las diferencias y las demarcaciones. *El deslinde* no es el título de una obra sino un género filosófico que instauró anticipan-

⁵ *Ibid.*, p. 225.

⁶ Ernesto Mejía Sánchez, “Nota preliminar”, en Alfonso Reyes, “El deslinde”, en *Obras completas*. México, FCE, vol. XV, 1997, p. 7.

do un nuevo modo de hacer filosofía, filosofía de fronteras, en donde el método consiste precisamente en separar; filosofía de la diferencia, algo que hoy nos resulta familiar por el discurso filosófico de un Vattimo, Derridá, Lyotard o Foucault, pero que en los años cuarentas del siglo pasado era aún inimaginable. En Reyes se instaura un nuevo género filosófico donde el objeto material no es el ser sino la literatura, teniendo como sentido la ficción, la intención y el empréstito. Si el *ser* griego estaba validado por el tema de lo *en sí* y del hogar, el género filosófico alfonsino se inserta en lo medial, lo relativo y metafórico, se estudia la ficción y la verosimilitud poética.

En su tiempo este tipo de filosofía no podía ser comprendida porque no existía. Realmente la tarea de Reyes en este campo fue poco ortodoxa e incluso a un visionario como José Gaos le costó entenderlo. Gaos calificó la labor alfonsina de “filosofía de fronteras” por la variedad de géneros y por el modo de realizarla: “escritos de escritos” en una “dualidad de facultades” que anticipan que es “conciencia de sí”.⁷

Pero vayamos más despacio: comencemos por dar algunos datos de la inteligencia y vocación filosófica de Reyes a través de su correspondencia, esa relación epistolar que puede dejarnos algo de su biografía intelectual, si es que realmente vale la pena, pues en mi opinión, la producción epistolar de Reyes con los hombres de su tiempo es válida si de ella aparece realmente la biografía intelectual de nuestro autor. No basta con compilar pequeñas notas marginales, recados, peticiones accidentales —una tesis de *El deslinde* que él siempre defendió es que lo accidental es irrelevante si no conecta con el entramado lógico de toda una vida. Comencemos como don Alfonso lo hacía en sus escritos, de la correspondencia más simple a la más profunda, para rescatar mejor su vocación y tarea de filósofo.

Si entendemos la correspondencia de Reyes como “el apunte oportuno —más o menos formal, según la ocasión— con el que procuraban ceñir la actividad desbordante, la tarea realizada y pendiente en el incesante quehacer intelectual”,⁸ encontraremos datos claves que forjaron su talante filosófico. A don Alfonso le configuró su inteligencia el haber sido miembro del servicio diplomático mexicano. Ese oficio no sólo lo refinó más en sus modales y maneras facilitándole relaciones culturales extranjeras de primer orden, sino que moldeó su inteligencia de un modo más institucional y frío, desapegado del impulso emocional que tanto le jalaba por la palabra poética, dándole pausa y reflexión, y una experiencia universal de talante filosófico. El haber sido después, desde 1939, presidente del Patronato de la Casa de España en

⁷ A. Enríquez Perea, comp., *op. cit.*, pp. 217-234.

⁸ Andrés Lira, “Presentación”, en *ibid.*, p. 13.

México y que ese nombramiento se lo hubiese dado un presidente de México —Lázaro Cárdenas— institucional, corporativista y con clara impronta socialista, también lo configuró. En ese cargo tuvo bajo su mando a filósofos de mayor reconocimiento que el propio.⁹ Reyes mantuvo sobre ellos autoridad intelectual y de gobierno, a veces, con las maneras suaves pero inclementes que había aprendido de la fría diplomacia; por ejemplo, en carta del 19 de junio de 1939 escribe a Gaos: “Está en mis manos el programa de su curso y seminario sobre Marx y Nietzsche que usted tuvo la bondad de entregar a Daniel Cosío. Le agradeceré a usted que, en cuanto le sea posible, nos envíe traducciones de textos indispensables, así como las fechas convenientes para el desarrollo de su curso”.¹⁰ Permítame el lector reestructurar este argumento diplomático al modo en que lo interpreta una filósofa como yo: “Señor Gaos, me ha entregado usted su curso y seminario sobre Marx y Nietzsche sin fechas y sin el material con el que estudiarán los alumnos, pues ellos no hablan la lengua vernácula de los autores y textos que usted propone”. Otra carta posterior, es la del 13 de abril de 1940 al mismo José Gaos: “Revisando nuestros anteriores planes, parece llegado el momento de que se sirva usted indicarnos, con toda aproximación posible, la fecha en que podría usted entregarnos las obras que de meses atrás nos tiene ofrecidas sobre teoría y didáctica de la filosofía de Heidegger. Agradeciendo su pronta respuesta, su amigo. Alfonso Reyes”.¹¹

La transcribo y reestructuro desde mi óptica noética: 1. Señor Gaos, lleva usted meses de retraso con el texto que prometió entregar sobre la filosofía de Heidegger. 2. Señor Gaos, no divague, deme la fecha exacta de entrega de su libro atrasado hace meses. Por último, Reyes hace una delicada y diplomática corrección a un escrito de José Gaos donde dice:

No encuentro texto griego del pasaje de Platón que nos interesa. Aparece en el libro III de *Las Leyes*, poco antes de la cita de Píndaro. Otra traducción distinta de la que seguí hace decir al “ateniense” que las cosas de mayor ignorancia son las siguientes: “cuando juzgando que una cosa es bella y buena, en vez de amarla se le toma en aversión; o cuando se ama y adopta lo que se reconoce malo o injusto”. Casi es seguro que el texto griego dice “amar” en vez de “gustarme”.¹²

⁹ Bajo su mando estuvieron José Gaos, Luis Villoro, Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Fernando Salmerón, Carmen Rovira, Vera Yamuni, Alejandro Rossi, Edmundo O’Gorman, etcétera.

¹⁰ A. Enríquez Perea, comp., *op. cit.*, p. 44.

¹¹ *Ibid.*, pp. 71-72.

¹² *Ibid.*, p. 89.

Mi interpretación del escrito: señor Gaos, usted tradujo erróneamente el pasaje de *Leyes* III de Platón donde después de la cita de Píndaro puso “gustar” en lugar de “amar”.

La correspondencia entre Gaos y Reyes manifiesta no sólo este talante diplomático y virtuoso que todo director tendría que mostrar al dirigirse a sus subalternos, sino el señorío, la autoridad y mando que el presidente de la Casa de España había desarrollado para sacar lo mejor de cada uno de sus académicos. En su vida social, y con esos mismos intelectuales, Reyes fue siempre reconocido como alguien afectivo y acogedor; pero el puesto de director le había exigido otro modo de enfrentar a sus colegas. Este vaivén en su personalidad y su afán literario fue forjando su capacidad filosófica. José Gaos admiró y comprendió su obra, aunque nunca por completo. En su análisis sobre *La crítica de la edad ateniense* nos dice Gaos: “tan de corazón era Reyes aficionado de Grecia como penetrante intérprete de las obras de su cultura... Pero ese motivo se revela englobado en una motivación mucho más amplia, profunda, significativa. De la palabra oral, nació segundona la escrita, mas para acabar disputando a la hermana el mayorazgo”.¹³

Para Gaos, Reyes fue un intelectual *sui generis* desde la perspectiva filosófica. El transterrado consideraba al hombre de letras un hombre de ideas y de imaginación y para él, Reyes encarnaba al grupo humano de aquellos que conjuntaron lo personal con lo histórico y lo literario en Hispanoamérica. Sostuvo que Reyes había logrado pasar de las letras “a la reflexión sobre la literatura y el escribir mismos, sobre la propia actividad, pero como forma de vida y hasta el fondo último de esta forma”.¹⁴ Fue Gaos y después su discípulo Fernando Salmerón quien rescató el término alfonsino de *jornadas*. Nos dice Gaos: “nueva jornada, la de la reflexión —no ya ocasional ni marginal, sino temática y sistemática— sobre su oficio, en el sentido y con el alcance indicado: filosofía de la literatura”.

Pero después lo denomina, ya no filósofo —filósofo de la literatura— sino un “prefilósofo” por aunar ciencia, filosofía de la literatura, filología, historia de la literatura, ser poeta y escritor. Quizás a Gaos le sucedieron dos cosas: por un lado, valoró, y en mi opinión lo hizo bien, que la obra literaria de Reyes desbordó y eclipsó su filosofía, por otro, pienso que Gaos no comprendió cabalmente el profundo sentido filosófico aristotélico con que Reyes desarrolló su *Itinerario filosófico de El deslinde: la noción de universal*.

Se lo reiteraba Reyes molesto: “universal no es descastado”; es decir, no planteaba una filosofía universal desde la perspectiva cuantitativa, intensificaba su exploración en el nivel de la cualidad. Reyes realizó un modo de abstracción

¹³ *Ibid.*, p. 200.

¹⁴ *Ibid.*, p. 201.

filosófico sobre el fenómeno literario desde el punto de vista intensivo; pero, como escritor y humanista, los ejemplos que daba en esa penetración metódica los daba a la luz de la cultura y muchos de sus colegas no acabaron de comprender esa forma y nivel de discurso. Por ejemplo, en su escrito “México en la obra de Reyes” la disertación de Gaos sobre la “x” en la frente de Reyes no alcanza el sentido profundo que el regiomontano le había dado. Don Alfonso logró acuñar en una sola letra, y por cierto, la más indefinida en su uso, la x, todo el drama y el carisma de una cultura y nacionalidad. Tal era el profundo sentido del universal que había tomado de Aristóteles en *Analíticos posteriores*.

Precisando esta noción de universal, clave de su filosofía, decía “La única manera de ser provechosamente nacional consiste en ser generosamente universal, pues nunca la parte se entendió sin el todo”.¹⁵ Él mismo en la formulación de su propia filosofía separa la noción cuantitativa de universal cuando dice: “tomo de Toynbee el tema de la cuantificación de los datos en el tema de la escala que desarrollo, pero debo hacer notar que Toynbee no tomó en cuenta el universal cualitativo”.¹⁶ Y es que, insisto, Reyes se anticipó a un nuevo modo de hacer filosofía porque consideraba que “la ficción es el modo más cabal de verdad”, que la literatura es la manifestación “más universalmente humana”,¹⁷ al decir esto, hacía filosofía a secas porque el eje transversal en que desarrolló su tesis filosófica fue la intención, noción que concebía no como una noción ética sino noética.¹⁸ Filosofía de la ficción, de la verosimilitud. Reyes tiene un enfoque colateral del suceder real y del ente porque descubre suficiencia en el suceder ficticio y así, desde el noema, se adentra en la realidad del poema. Ésa es la peculiar entidad filosófica que instaura. Tiene la convicción de que la filosofía y la literatura captan más el universal cuantitativa y cualitativamente¹⁹ y aunque acepta que en filosofía la mayor virtud es la coherencia lógica²⁰ estira la liga de esta sentencia para decir que de esto “la mayor flexibilidad posible está en la poesía”.²¹

¹⁵ *Ibid.*, p. 207.

¹⁶ A. Reyes, “El deslinde”, en *op. cit.*, p. 147.

¹⁷ *Ibid.*, p. 178.

¹⁸ *Ibid.*, p. 168.

¹⁹ *Cf. ibid.*, p. 185.

²⁰ De clara lectura aristotélica.

²¹ A. Reyes, “El deslinde”, en *op. cit.*, pp. 185 y ss. He disertado este tema del criterio aristotélico de congruencia lógica de la filosofía en “Verdad y verosimilitud en la filosofía de Aristóteles”, en *Perennidad y apertura de Aristóteles: reflexiones poéticas y de incidencia mexicana*. México. Ed. Cruz. 2005.

Tengo la hipótesis de que la *Poética* de Aristóteles fue la obra que formó intelectualmente a don Alfonso. La conoció y analizó desde que era muy joven,²² es hilo conductor tanto de la *Crítica en la edad ateniense* como de *El deslinde*. Respecto de esta última, los pasajes alfonsinos en torno a que la poesía es más filosófica que la historia, son contundentes para el ulterior desarrollo de su filosofía de la literatura.²³ A lo largo de sus escritos, notamos que conoció distintas traducciones y ediciones de la *Poética*.²⁴ Es de esta obra de donde Reyes extrae el punto de partida de su peculiar creación filosófica. La cuestión que toma de allí, del pasaje citado de la *Poética* que hace la distinción y supremacía filosófica de la poesía frente a la historia, es punto de partida hacia su idea de que “la literatura capta de una sola vez el universal humano”.²⁵ Pero Reyes no hace filosofía al modo aristotélico ni comparte los principios literarios del de Estagira en modo absoluto. Toma de él la noción literaria de unidad de acción, su sentido de universalidad poética y la peculiar modalidad lógica que instaura.

“Aristóteles habla de una lógica interior del poema en el que ve un reflejo de cierta lógica fundamental del espíritu, pero no de una lógica con apego al suceder real”.²⁶ La clave está en la intención —nos dice don Alfonso—, lástima que Aristóteles enfatizó tanto en la mimesis complicando la nitidez de muchas de sus soluciones, pues la libertad y la intención no obstan para la universalidad poética. Me parece que es desde esta vía de la *Poética* de Aristóteles de donde arranca nuestro autor para, formalmente a raíz de la página 192 y delante de *El deslinde*, instaurar un nuevo modo de hacer filosofía. Las páginas previas habían sido —según Reyes— “un prolegómeno a lo que él verdaderamente intentaba realizar en su obra”.

Sólo hasta el capítulo cuatro de su segunda parte, titulado “Ficción literaria”, Reyes sostiene su propuesta: “la coronación filosófica es la ficción, la punta de la pirámide”, pues el estudio de la ficción nos transporta al ser mismo de la literatura. ¿Cuál es pues para Reyes esta peculiar filosofía de frontera que incluye la historia, la ciencia, la sociedad, las ciencias del espíritu y la literatura, y que parece ser la cúspide de su reflexión?: “La humanización total es por la literatura”.²⁷

²² Cf. Virginia Aspe Armella, “Contribuciones alfonsinas para acceder a una adecuada hermenéutica de la *Poética* de Aristóteles”, en Ulises Sánchez y Minerva Villarreal, comps., *Góngora y la tradición clásica*. México, Los libros de Homero, 2007, pp. 93-105.

²³ A. Reyes, *Obras completas*, vol. XIII, p. 182. Allí remite al mismo tema y a Aristóteles en su *Crítica de la edad ateniense*, pp. 472 y ss.

²⁴ En *El deslinde* refiere a la edición de Joseph Goya y Muniain de 1798.

²⁵ A. Reyes, “El deslinde”, en *op. cit.*, p. 185.

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Ibid.*, p. 190.

En una operación y abstracción intensiva cuyo fin es el ser de lo literario, Reyes ha pasado de la historia, como suceder efímero de lo humano, a las ciencias exactas: físicas y naturales, extrahumanas por su asunto, de allí a las ciencias del espíritu y, de éstas, a la literatura. Pero el lector debe tener aquí mucho cuidado de no malinterpretar la operación intensiva de Reyes; no se trata de un proceso de abstracción formal donde paulatinamente se vayan excluyendo las particularidades de los objetos que se estudian, ni de una abstracción total al modo existencial de la filosofía medieval tomista que intensificaba la operación desde el singular, manteniendo al ser real por reflexión del singular en metafísica.²⁸

He aquí la novedad y complejidad de la tarea filosófica de lo literario en Reyes: se trata de una reflexión límite, de límites y fronteras que tocan el suceso interior —y no digo que el punto de partida sea la conciencia—, Reyes ni es idealista, ni romántico, tampoco propone una filosofía racionalista, sino algo “naturalmente literario” para decirlo con un binomio contradictorio que expresa cabalmente su esfuerzo y asunción, porque “el suceso interior no acontece autónomamente sino que viene transportado y teñido en un flujo mental que lo sustenta, en una intención. La intención obra de emoliente en la correspondencia y tiende a borrar sus fronteras”.²⁹

Se trata de un proceso dual entre lo cualitativo externo y la intención, un grado más alto e intensivo que además es diverso porque tiene como objeto un ser que no posee fundamento ni es natural, un *esse* poemático al que sólo se accede desde las fronteras mismas de las actividades del espíritu. Se trata de pasar por el desfiladero alto y muy angosto que queda entre las actividades teóricas, rozándolas colateralmente. Reyes no quiere correspondencia y menos adecuación con ellas, entiende que algo de empréstito ocurre en ese pasar de cerca por su lindero, pero que la ganancia es la sola mediación y la colateralidad. El ser literario es medial, correlativo, su naturaleza es no ser natural, no es algo en sí mismo, el ser de la literatura está en la posibilidad.³⁰

²⁸ Por ejemplo, vemos esta propuesta y este deslinde de modos de abstracción en Tomás de Aquino, *Comentarios a la Trinidad de Boecio*.

²⁹ A. Reyes, “El deslinde”, en *op. cit.*, p. 167.

³⁰ Para esclarecer este asunto creo que habría que rastrear más la *liasson* Alfonso Reyes-sor Juana Inés de la Cruz. Sabemos que la estudió, que se ocupó profundamente de su poesía (en correspondencia Manuel Toussaint-Alfonso Reyes, en la carta del 26 de febrero de 1941 le pide a Toussaint datos sobre la autenticidad de un villancico de ella y la cuestión de los negros por sus tocotines y en sus diversas obras sobre crítica literaria es recurrente la mención de la obra de la Jerónima).

El poema “Primero sueño” le había dejado pasmado, porque igual que su propuesta es un poema escrito en blanco y negro y que toca las fronteras del *nous* aunque en sor Juana verdad filosófica, forma de discurso en verso, significado y metáfora se encarnan

En el fondo, lo que nos dice Reyes de su propuesta es que la teoría literaria requiere de prolegómeno una filosofía de la literatura. La propuesta filosófica alfonsina es un *deslinde* previo a la crítica literaria porque “no cabe la reconstrucción de un autor o texto literario sólo por el texto literario” se trata de un prolegómeno filosófico.

Desde sus veinte años, Alfonso Reyes ya había sostenido esta propuesta; en ocasión de la *Poética* de Aristóteles, había dicho que no era una obra filosófica sino una crítica y análisis de lo poético que suponía conocimientos profundos de la filosofía de Aristóteles. Ahora, en la madurez, Reyes hace una propuesta filosófica a su manera, pero igual al *Itinerario* de la *Poética* de Aristóteles: que una teoría literaria supone toda una base filosófica. *El deslinde* es quizás la obra más polémica y complicada de Reyes. Escrito en 525 páginas, el texto involucra tres formas de discurso: filosófico, literario y científico tanto con digresiones del ámbito de las ciencias sociales como de las naturales. Difícil por los cambios bruscos de género, el escrito recurre constantemente a confrontar proposiciones literarias —si se les puede llamar así—, científicas y de vida cotidiana como metodología. En apariencia estas últimas le restan gravedad a la profundidad filosófica; y el recurso a la filología, a la estructuración y técnicas lingüísticas, así como las digresiones de ciencia y filosofía contemporánea lo hace a veces molesto y aparentemente disperso. Para colmo, si uno intenta tomar de la obra lo verdaderamente esencial, don Alfonso nos anticipa que habremos perdido por completo el sentido, que es una obra que debe leerse de golpe y completa... en mi opinión, estamos frente a un escrito mucho más filosófico y complicado que la *Poética*. Desde el prólogo, el mismo Reyes se encarga de adelantarnos que aquí está la propuesta novedosa de su vida: “Nuestra América, heredera hoy de un compromiso abrumador de cultura y llamada a continuarlo, no podrá arriesgar su palabra si no se decide a eliminar al intermediario”.

Este hombre que tanto escribió sobre el qué y el cómo escribieron otros, aparece creador y libre en su poesía y en esta propuesta novedosa —*sin intermediarios*—, es decir, aquí Alfonso cede paso a los griegos, en especial a Aristóteles, para hablar por sí mismo y hacer su propuesta filosófica mexicana.

Sabía él que ésta era su obra cumbre. Auspiciada por la Fundación Rockefeller, intentaba proponer un modo de humanización de la filosofía que no se había dado: a través de la literatura. Para ello, proponía un método novedoso: filosofía desde las diferencias, ejerciendo deslindes. Divide la obra en tres partes precisas: en la primera se pregunta qué es la poesía literaria, anuncia la metodología del libro y acuña su nueva terminología filosófica: la función ancilar,

en un poema, *El sueño*, mientras que en Alfonso Reyes, *El deslinde* es efectivamente filosofía a secas.

la cuestión de los empréstitos en los deslindes, etcétera. En la segunda parte realiza su primer deslinde o “primera tríada de las ciencias teóricas: historia, ciencias de lo real, literatura, vistas desde la cantidad, la cualidad hasta llegar a la ficción o deslinde poético. En la tercera y última parte realiza su análisis de la segunda tríada teórica: matemáticas, teología y literatura. Este segundo modo de acceso es a la luz de los grados de abstracción de cada una de ellas. Algo he anunciado en mi introducción al respecto, pero por motivos de espacio, en esta investigación expondré exclusivamente el itinerario filosófico de *El deslinde* de la primera tríada teórica: historia, ciencia de lo real, literatura.

Reyes justifica desde el inicio de su obra que va a hacer filosofía de la literatura: “la literatura es un cambio entre una postura activa y una pasiva”,³¹ donde la activa supone una intención y la pasiva refleja exclusivamente las leyes y los modos de algo.

Rechaza estar en el terreno de la ciencia de la literatura, que la hay y él la hace, filología, psicología, técnicas de estilo, historia y géneros de relatos.

Declara que va a hacer y proponer una filosofía, dice textualmente: “la teoría literaria es un estudio filosófico y propiamente fenomenográfico”.³² Ubica el centro de su disertación en la dimensión teórica: “la teoría es la contemplación más desinteresada frente a la postura activa y en su totalidad, entendida ésta como rumbo mental, como sesgo noético con contenido noemático, como agencia del espíritu”.³³

Después justifica el objeto del deslinde:

1. El primer paso para la teoría literaria es establecer el deslinde entre lo literario y lo no literario, pues se intenta hacer filosofía de algo que no es objeto de la filosofía.
2. Para ello, hay que fijar las coordenadas, ni entrar aún en la intimidad literaria ni hacerla fijar sus coordenadas, sólo ir al contorno, no a las estructuras.
3. Por último, establecer la metodología a seguir: “hacer una fenomenografía del ente fluido”.³⁴

Se da cuenta de la dificultad y del drama que se propone, dice “éste es un viaje a las regiones indecisas” donde no habrán conclusiones sólo tendencias, aproximaciones. ¿Se anticipa Reyes al salto posmoderno de filosofías nihilistas? El análisis de fronteras alfonsino no queda en la nada, entre las esencias, sino

³¹ A. Reyes, “El deslinde”, en *op. cit.*, p. 27.

³² *Ibid.*, p. 29.

³³ *Ibid.*, p. 30.

³⁴ *Ibid.*, p. 31.

en preguntarse qué puede pasar y cómo es eso de estar fuera de ellas. Si la filosofía griega y medieval habló del ente y del *logos*, Reyes se plantea qué queda fuera del ente y del *logos*: el ser de la ficción. Si otros autores que disertan sobre poesía, filosofía y lo sagrado, como Ramón Xirau, por ejemplo, responden desde la presencia, Reyes responde desde las fronteras. Para él, la tarea filosófica por excelencia debe ser ésta: ejercer actividad de fronteras, “avanzar como el samurai con dos espadas, nuestra atención se divide en dos series de observaciones paralelas, lo literario y lo no literario; el movimiento del espíritu, y el dato captado por ese movimiento, la noética o curso de pensar y la noemática o ente pensado”.³⁵ El desfiladero, el *entre*, no es sólo de las actividades del espíritu, ello sería formalmente filosófico y ya lo había dicho Aristóteles al distinguir lo teórico de lo práctico y de lo poético; el esfuerzo alfonsino está entre las demarcaciones que hay en las actividades y lo que queda entre la intención y el pensar. Nos previene: “la naturaleza misma del objeto literario puede producir confusiones en las doctrinas más sublimes”.³⁶ De ella han surgido dos ideas inconciliables: una platónica, la inspiración, la otra aristotélica, la expresión de una realidad. Reyes sostiene que su teoría literaria nació con Aristóteles, pero con una confusión de origen, pues el estagirita la hizo con un deslinde entre el uso técnico y el uso vulgar de la palabra que ató la realidad al punto de partida de la mimesis³⁷ cayendo en cierto naturalismo. Para Reyes, toda obra de creación humana, desde Sócrates en el *Simposio* de Platón, acontece con poesía.³⁸ Es esta consideración técnica del lenguaje la que establece el derecho de uso de la metáfora, el derecho de uso de términos en sentido traslaticio, el derecho de uso de palabras con intención. He aquí la propuesta: el lenguaje poético, o mejor dicho en Reyes, el lenguaje literario —porque la palabra literatura abarca todas las formas poéticas— es un derecho humano. Si por la inteligencia el lenguaje tiene una connotación semántica o de significados, hay una manera verbal, una agencia especial del espíritu que cuaja en obras literarias no como función o correspondencia entre la facultad y el contenido que ésta ha adquirido en la operación, porque carece de connotación alguna aunque puede involucrarla: “toda mente opera literariamente sin saberlo”.³⁹ Literatura es todo signo mental, verbal o escrito. La función literaria tiene tal universalidad que en sus orígenes se ha confundido siempre con las

³⁵ *Ibid.*, p. 32.

³⁶ *Ibid.*, p. 33.

³⁷ En mi opinión nuevos estudios sobre el concepto de mimesis en Aristóteles salvan esta interpretación alfonsina. Cf. V. Aspe Armella, *El concepto de técnica, arte y producción en Aristóteles*. México, FCE, 1994.

³⁸ Platón. *Diálogos. Simposio o del amor*, 186a-205c.

³⁹ A. Reyes, “El deslinde”, en *op. cit.*, p. 43.

fronteras de las supersticiones, el folclor y la mitología.⁴⁰ Pero al ir depurando lo literario se vislumbran paulatinamente las fronteras: el conocimiento de la esencia absoluta es la teología, el estudio del ser y de la realidad es la filosofía, la historia y las ciencias estudian el suceder, la primera, el suceder efímero, las segundas el suceder en sus leyes y regularidad. En cambio, la teoría literaria estudia el fluir de la actividad teórica expresando sus propias creaciones.

Hasta aquí alguien podría preguntar por qué Reyes no abrazó la actividad teórica filosófica si lo que está haciendo es filosofía de la literatura, pero allí radica precisamente la original contribución de Reyes, descubre que entre la filosofía y la literatura se abre un hito, un espacio insalvable que tiene que conectar: “la filosofía, como disciplina específica, es perfectamente discernible pero como movimiento teórico ella es el instrumento del deslinde entre lo histórico, lo científico y lo literario; y hay que tener en cuenta que “la vara de medir” no se mide a sí propia. La filosofía no puede deslindarse porque ella misma es aquí la operación del deslinde”.⁴¹ Pensar en la distinción de las obras y producciones es pensar filosóficamente, es así que el criterio del deslinde no puede figurar porque el deslinde mismo es una operación.

La literatura aparece como operación filosófica rebasada por sí misma, desborda aquello que le precede, la tarea filosófica. “La literatura no conoce límites noemáticos ni admite contaminaciones noéticas”.⁴² La literatura es inflexible en la intención al mismo tiempo que se vuelve ilimitada en sus motivos. Se define por la pureza de su sentido a la vez que por la universalidad de motivos.

Reyes caracteriza la literatura después de haber encontrado esta operación: la literatura es integradora. Integradora de todos los motivos e intenciones; es integración de la no literatura y vive de ello porque al no ser algo en sí ejerce empréstitos constantes de campos ajenos. Pone el ejemplo de sor Juan Inés de la Cruz⁴³ que aborda literariamente la teología con la teoría musical. Al ser ambos órdenes –teología y música– incommunicables surge la excitación metafórica en su escrito.

La sobreabundancia de la operación literaria o poemática frente a los órdenes teóricos de la mente instaura un nuevo modo de lenguaje. Así, de la filosofía y la crítica, Reyes cede paso al análisis poemático y a la creación literaria.

Una anécdota documentada por Claude Fell⁴⁴ en la correspondencia entre Reyes y Vasconcelos nos muestra cómo don Alfonso fue cediendo paso

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 55-70.

⁴¹ *Ibid.*, p. 80.

⁴² *Ibid.*, pp. 107 y ss. En estas páginas está la peculiar teoría del conocimiento literario de Reyes.

⁴³ *Ibid.*, p. 112.

⁴⁴ Claude Fell, *Écrits oubliés. Correspondance José Vasconcelos et Alfonso Reyes*. Institute Français d’Amérique Latine, 1976, p. 53.

paulatinamente al análisis literario después de penetrar más en la filosofía de la literatura, o, dicho con palabras de Gaos, esta anécdota nos muestra que al paso del tiempo fue verdad que en Reyes la hermana menor —la palabra escrita— quitó el lugar a la mayor, pero sólo después de priorizar la primera.

Al comentar a Vasconcelos su reencuentro con Manuel Toussaint, un joven crítico de arte mexicano que prometía ser grande, Reyes le dijo: “Me desilusionó, me pareció algo indefinido”, “no sabe dibujar”, lo vi “falto de deseo de ponerse en contacto con nuevos objetos, con una sociedad nueva”, “con un mundo distinto”, lo sentí “demasiado maleable”, le hace falta aún “pensar por cuenta propia”, no encontré en él la confrontación que yo esperaba”.⁴⁵ En valoraciones como éstas, ya se ve al Reyes creador de teorías: su criterio de valoración es la independencia y novedad.

En cambio, otra carta entre Toussaint y Reyes es testigo de cómo don Alfonso lo fue apreciando con el tiempo, invitándolo incluso a representar a México en el Congreso Panamericano de Historia,⁴⁶ entonces, en que ya lo trata de igual, le hace una confidencia que muestra su inseguridad filosófica:

“Ermilo está haciendo contra mí en *El Nacional* no sé por qué motivo: acababa yo de recibir una carta de él, llena de amistad y confidencia... donde se quejaba que la crítica no había sido benévola con sus tablas de literatura, imploraba mi benevolencia al recibirlas y juzgarlas y me pedía para su sor Juana y su Alarcón buena crítica, y luego... ¡cataplún! Me encuentro los artículos confusos y torcidos, mal intencionados e iracundos, ¿qué sucede?, ¿está loco?”

En realidad, si una obra dio pie a polémica entre Reyes y sus contemporáneos fue *El deslinde*. Abreu mismo le había dedicado mucha tinta al respecto y pienso que otros como Méndez Plancarte, O’Gorman, Jaeger y Düring contribuyeron a que dicho texto forzara a Reyes a depurar su teoría. En mi opinión queda mucho por investigar de Alfonso Reyes en este ámbito de la filosofía.

⁴⁵ Serge Zaitzeff, comp., “Introducción”, en *Correspondencia entre Manuel Toussaint y Alfonso Reyes: De casa a casa*. México. Colegio Nacional, 1990. p. 12.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 67. Una carta de Reyes a Xavier Icaza nos amplía el suceso: Carta de Alfonso Reyes a Xavier Icaza. Carta desde Buenos Aires, 10 de febrero de 1937. Ermilo Abreu Gómez: “Alfonso Reyes. Idea política en Goethe”, 5 de octubre de 1937.

Mujeres migrantes en la ciudad global: ¿nuevas identidades?

Laura Echavarría Canto

Introducción

El presente trabajo presenta un análisis del papel laboral y de las configuraciones subjetivas de los migrantes mexicanos en el espacio de la ciudad global, en particular la ciudad de Nueva York, y en las reconfiguraciones subjetivas de las mujeres en estos nuevos espacios de la globalización en su vínculo con la posibilidad de prácticas democráticas emergentes que posibiliten nuevos marcos de participación y empoderamiento del género femenino.

Ciudades globales: espacios de la transnacionalización laboral

Como se sabe, la operación de la economía global requiere constituir espacios abocados al control de las principales actividades económicas para la ejecución de la red económica mundial, es decir, de estructuras centralizadas para participar en la economía globalizada, las llamadas ciudades informacionales, ciudades poscoloniales o ciudades globales.¹ Castells plantea:

La economía informacional/global se organiza en torno a centros de mando y control, capaces de coordinar, innovar y gestionar las actividades entrecruzadas de los centros empresariales [...] Así pues, el fenómeno de la ciudad global no puede reducirse a unos cuantos núcleos urbanos del nivel superior de la jerarquía. Es un proceso que implica a

¹ Manuel Castells, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. México, Siglo XXI, 1999 y Saskia Sassen, "La economía informal en la ciudad de Nueva York", en Florencia Peña, ed., *Estrategias femeninas ante la pobreza. El trabajo domiciliario en la elaboración de prendas de vestir*. México, INAH, 1998.

los servicios avanzados, los centros de producción y los mercados de una red global, con diferente intensidad y a una escala distinta según la importancia relativa de las actividades ubicadas en cada zona frente a la red global.²

Estas ciudades globales, en tanto estructura de participación en la economía globalizada, tienen diferentes funciones: espacios de coordinación del capital transnacional; lugar de conexión entre la zona industrial y la zona de servicios; sitios de conexión entre las élites mundiales; fronteras donde se constituyen relaciones sociales fuertemente marcadas por género, etnia y clase; medios de reconstitución simbólica, y como locus de formación de imaginarios. Asimismo, estas ciudades resultan lugares esenciales no sólo para la organización del capital global, sino también para la transnacionalización de la mano de obra, pilar fundamental de la fábrica global.³

Valenzuela considera que existen cinco puntos de acuerdo desde los que nos es posible estudiar a dichas ciudades, éstos son:

- a) Las ciudades globales son nodos que articulan las economías locales, nacionales e internacionales a una economía global.
- b) Se reconoce una coexistencia de espacios de acumulación global con espacios de economía de subsistencia, que son la mayoría.
- c) Las ciudades globales son grandes espacios urbanizados con una intensa interacción social y económica.
- d) Las ciudades globales pueden ordenarse de manera jerárquica de acuerdo con su poder económico, sus articulaciones, desde el orden nacional hacia el global, su capacidad de atracción de inversión, de respuesta a cambios externos en la tecnología y el cambio político.

² M. Castells, *op. cit.*, p. 411.

³ De acuerdo con diversos teóricos (Octavio Ianni, *Teorías de la globalización*. México, Siglo XXI, 1996; Leonel Corona, "Revolución científico-técnica", en *La educación superior ante los desafíos de la sustentabilidad*. México, ANUIES, 1999, vol. I, pp. 42-56, y James Petras, "El imperio y los trabajadores: Estados Unidos y América Latina", en *Eseconomía*, núm. 3. México, Instituto Politécnico Nacional, 2003, pp. 5-17), una de las principales consecuencias de la globalización sobre el mundo del trabajo es lo que se conoce como la nueva división internacional del trabajo, producto de la intensa y generalizada internacionalización del proceso productivo, en donde se reproduce una organización del proceso de trabajo y producción caracterizada por la subcontratación, la precarización y la flexibilización de las condiciones laborales. Este proceso, también conocido como la "fábrica global", conlleva un giro radical del capitalismo, el cual desborda las fronteras nacionales y subsume a otras formas de organización social y técnica del trabajo, de la producción y de la acumulación de capital.

- e) Puede haber una clase social denominada “clase capitalista trasnacional” con intereses definidos alrededor del sistema global de acumulación; una cultura cosmopolita y una ideología consumista que coexiste con las demandas y el conflicto de las clases subalternas, estos últimos con intereses más locales y territoriales.⁴

En este sentido, estas ciudades globales actúan como centros de operación de las actividades económicas que acompañan a la globalización, es decir, de aquellas dedicadas a la imbricación entre sociedad del conocimiento y desarrollo tecnológico de punta o a aquellas que se ubican en la operación de la red financiera mundial o en los flujos de comunicación y transporte internacional, y en este aspecto concentran a empleados altamente calificados, aunque no por ello dejan de ser construidas y sostenidas por el trabajo no calificado, que mantiene a sectores estratégicos (servicios, construcción) y es lugar de incorporación de inmigrantes. Pero es un modo de incorporación que vuelve a estos migrantes trabajadores invisibles, en este aspecto, los inmigrantes irrumpen de manera semejante al proletariado subcontratado de los países periféricos, pero en una modalidad que oculta su trabajo en la producción material de la ciudad al lado de una exclusión que se legitima en función de ser considerados trabajadores innecesarios o desechables.

Para la ciudad global de Nueva York, Sassen señala:

En el trabajo diario del conjunto de servicios principales dominados por las finanzas, una gran parte de los empleos involucrados son de bajo salario y manuales, muchos llevados a cabo por mujeres e inmigrantes. Si bien estos tipos de trabajadores y empleos nunca son representados como parte de la economía global, ellos son, de hecho, parte de la infraestructura de trabajos involucrados en el funcionamiento y la implementación del sistema económico global.⁵

En este sentido, son las actividades de estos trabajadores poco especializados o manuales las que se encuentran ligadas tanto a la construcción material de la ciudad global (12% de los inmigrantes mexicanos laboran en la industria de la construcción), como a la operación cotidiana de dicha ciudad (21% de los inmigrantes mexicanos trabajan en servicios domésticos, otro 14% se

⁴ María Basilia Valenzuela, “Las condiciones de llegada y asentamiento de nuevos migrantes en ciudades globales. El caso de los mexicanos en el Harlem hispano de Nueva York”, en *Papeles de Población*, núm. 22. México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1999, p. 74.

⁵ S. Sassen, *Los espectros de la globalización*. México, FCE, 2003, p. 118.

encuentra empleado en la preparación de alimentos y un 13% se dedica a labores agrícolas)⁶ y señalan una materialidad del trabajo que se invisibiliza.

De esta manera, los migrantes que en general realizan estos trabajos invisibles son los que construyen materialmente a la ciudad (industria de la construcción) y su operación cotidiana (sector servicios), generan nuevas economías del afecto⁷ (el trabajo doméstico de cuidado de niños o ancianos, altamente demandado por las nuevas élites gerenciales), pero enraizados en entramados de poder y de clase donde son vistos como sujetos prescindibles. Esto genera, a nivel simbólico, un deterioro de la subjetividad, que conlleva una producción social de la diferencia al servicio del poder y de la acumulación de capital.

La ciudad de Nueva York

Durante el siglo XIX, Nueva York se convirtió en una de las principales ciudades receptoras de inmigración proveniente de todos los países del mundo a través de la puerta de Ellis Island (isla de las lágrimas), una pequeña isla ubicada al lado de la Estatua de la Libertad en la bahía de Nueva York, donde se calcula que de 1892 a 1954 entraron a Estados Unidos entre 12 y 16 millones de emigrantes.

Es llamada así porque a muchos inmigrantes no se les permitió la entrada al país a pesar de que los veían enfrente de la isla, de acuerdo con Perec, “El 2% de los emigrantes fue rechazado. Esto representa, aunque parezca poco, doscientos cincuenta mil personas. Tres mil de ellas se suicidaron en Ellis Island entre 1892 y 1924”.⁸ Asimismo y de acuerdo con este mismo autor: “Era la Golden Door, la puerta de oro. Era allí, muy cerca, casi al alcance de la mano, la América mil veces soñada, la tierra de la libertad donde todos los hombres eran iguales, el país donde todos tendrán finalmente su oportunidad, el mundo nuevo, el mundo libre donde una vida nueva iba a poder comenzar”.⁹

Si bien, Estados Unidos es una nación que se construyó a partir de la migración,¹⁰ la importancia de Ellis Island está fuera de duda, de hecho “se

⁶ Datos tomados de Jorge Durand, “Crisis y deportación”, en *La Jornada*. México, 10 de mayo de 2009.

⁷ Puede verse el interesante documental de “Maid in America” que presenta diversos testimonios de trabajadoras de los servicios y su papel en esta nueva red de relaciones familiares.

⁸ George Perec, *Ellis Island*. Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2004, p. 19.

⁹ *Ibid.*, p. 19.

¹⁰ Se calcula que en el siglo XVIII llegaron más de medio millón de esclavos africanos. En la década de 1840 a 1850, llegaron alrededor de un millón y medio de inmigran-

calcula que el 40% de los estadounidenses tiene su genealogía al menos en un antepasado que llegó al país a través de este puerto".¹¹ Ya desde entonces, la migración era ordenada y disciplinada de acuerdo a sistemas de razón fundamentados en procesos de exclusión de acuerdo a la adscripción de clase y de *status*. De esta manera,

[...] los pasajeros que viajaban en primera y segunda al llegar a Nueva York no eran obligados a desembarcar para atravesar todo el proceso de inspección médica o legal de la isla. Ése no era el caso de los inmigrantes que llegaban en tercera clase. Después de unos viajes en condiciones sanitarias y de hacinamiento lamentables, a diferencia del resto de los pasajeros, los de tercera eran transportados a la isla para ser sometidos a los controles sanitarios y legales pertinentes.¹²

En este aspecto, podemos acordar con Todorov¹³ en cuanto a su planteamiento de que hay dos modos de relación que el colonizador establece hacia el colonizado, los cuales persisten hasta nuestros días. El colonizador puede vislumbrar al colonizado como análogo a él, proyectando sus propios valores, en una postura de asimilación, o bien, puede partir de la perspectiva de la diferencia, que se traduce en términos de superioridad para el colonizador y de inferioridad para el colonizado.

Lo anterior da cuenta de un sistema complejo de inclusión/exclusión como dispositivo que fundamenta a la construcción identitaria estadounidense, por un lado, establecen la diferencia, aquello a lo que se excluye como punto nodal de identificación: primero fueron los amerindios los colonizados; posteriormente los africanos, los esclavizados, actualmente, el racismo se centra en los latinos y los mexicanos; por otro lado, intervienen estrategias de inclusión como puede observarse en la política asimilacionista que operó en la integración de los inmigrantes de Ellis Island.

Estas políticas de integración tuvieron en su fundamento las necesidades del desarrollo del capitalismo y dieron origen a que Nueva York fuese en el pasado una fábrica de estadounidenses y que hoy sea una de las principales ciudades globales. En este sentido, Perec plantea:

tes, en una mezcla de europeos, chinos y latinoamericanos, estos dos últimos grupos arrastrados por la Fiebre de Oro de 1848, en California, además que con la firma del Tratado de Guadalupe Hidalgo el 2 de febrero de 1848, aproximadamente 100 000 mexicanos se convirtieron en extranjeros en su propia tierra.

¹¹ Cf. <http://genealogiablog.blogspot.com/2007/04/ellis-island>.

¹² G. Perec, *op. cit.*, p. 19.

¹³ Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*. México, Siglo XXI, 1997.

Los inmigrantes que desembarcaron por primera vez en Battery Park no tardaron en percibir que lo que les habían contado sobre la maravillosa América no era del todo exacto: tal vez la tierra pertenecía a todos pero aquellos que habían llegado primero estaban ya servidos, y no podían evitar amontonarse de a diez en los tugurios sin ventanas de Lower East Side y trabajar quince horas al día. Los pavos no caían rostizados en los platos y las calles de Nueva York no estaban pavimentadas con oro. En realidad, la mayoría ni siquiera estaba pavimentada. Y comprendían entonces que se les había hecho venir para que ellos las pavimentaran. Y para cavar los túneles y los canales, construir las rutas, los puentes, las grandes represas, las vías del tren, limpiar los bosques, explotar las minas y las canteras, fabricar los automóviles y los cigarros, las carabinas y los trajes, los zapatos, las gomas de mascar, el *corned-beef* y los jabones, y construir rascacielos, aún más altos que aquellos que habían descubierto al llegar.¹⁴

Si bien, esta transnacionalización de la fuerza de trabajo se explica por su papel en los procesos de acumulación y reproducción del capital no por ello deja de ser necesario problematizar elucidaciones monocausales de los desplazamientos y los itinerarios laborales de los migrantes cuyo impacto sobre los diversos lugares de llegada es, sin duda, diversificado y manifiesta diferentes lógicas de inserción internacional y regional.

Asimismo, es necesario tomar en cuenta que si los inmigrantes son admitidos porque sus intereses laborales coinciden con los requerimientos de la acumulación capitalista de la economía que los acoge; en el contexto de sus países de origen pueden estar migrando no sólo por razones económicas, sino también por persecuciones políticas o por guerras.

Por ello, es simbólico el poema de Emma Lazarus (1883) inscrito sobre la base de la Estatua de la Libertad,¹⁵ situada en la isla conjunta a Ellis Island y que plantea: “Déme el cansancio, la pobreza, de las masas agrupadas que anhelan respirar libre, la basura desgraciada de la orilla. Envíeme la tempestad de éstos, los sin hogar, a mí”.

Actualmente, la ciudad de Nueva York es una de las principales ciudades globales, como quinta área metropolitana más grande del mundo, con 17 millones de habitantes, tiene una notoria influencia económica, un crecimiento

¹⁴ G. Percec, *op. cit.*, p. 61.

¹⁵ La Estatua de la Libertad es un regalo del gobierno francés a Estados Unidos para conmemorar el 100 aniversario de la independencia americana y es una estatua de 151 pies de una mujer que sostiene un libro y una antorcha en alto: “la libertad iluminando al mundo”.

continuo y un importante rol económico y cultural. La ciudad produce mil millones de dólares al día y el 75% del producto de la ciudad se genera en Manhattan, el PIB de Nueva York es mayor que los ingresos de 191 países (incluyendo países como Rusia, Bélgica, Holanda, Suiza y Suecia) y es un 20% superior al de 40 países africanos.

Como se señaló arriba, son los migrantes latinos, y particularmente los mexicanos, quienes realizan funciones en el ciclo de acumulación de capital, fuertemente acendradas por la globalización del neoliberalismo y, en este sentido, los migrantes forman parte de los procesos productivos capitalistas y auspician tanto la especulación de las remuneraciones de la fuerza de trabajo indocumentada como los ciclos de expulsión-inclusión del trabajo conforme al proceso de acumulación.

De acuerdo al informe *Los neoyorquinos más nuevos, 2000: el Nueva York inmigrante del nuevo milenio*, elaborado por el Departamento de Planeación del gobierno de esta ciudad,

[...] Un 43% de la fuerza laboral de la ciudad está formado por migrantes que son mayoría en la industria manufacturera, en la construcción y en varios sectores de servicios. En relación con los migrantes mexicanos, éstos se concentran en Brooklyn y Queens, seguidos del Bronx y Manhattan y estaban entre los de ingresos medios bajos de Nueva York –21 284 dólares anuales los hombres y 16 737 las mujeres. Sin embargo, sólo el 32% de los hogares mexicanos estaban bajo el nivel de pobreza y los ingresos medios por hogar fueron de 85% del promedio total de la ciudad. Esto se explica en gran medida porque varios trabajadores viven en una sola casa.¹⁶

La ciudad de Nueva York es considerada la capital económica mundial y da cuenta de los procesos contradictorios que caracterizan a la ciudad global; por un lado, funge como nodo de la economía global y representa a una de las naciones más poderosas; en su espacio territorial agrupa funciones líderes de mando, producción y administración económica, es también un centro de poder político y control financiero y lugar de reunión de las élites profesionales; por el otro, es sitio de marcadas desigualdades sociales y recinto de recepción de numerosos migrantes que se insertan en actividades económicas caracterizadas por condiciones de trabajo sumamente precarias y por procesos de invisibilización laboral.

¹⁶ David Brooks, "Migrantes extranjeros se apoderan de Nueva York", en *La Jornada*. México, 25 de enero de 2005.

Lo anterior es claramente visible en la construcción material de la ciudad de Nueva York donde han sobresalido los llamados procesos de *gentrificación* que se refieren a la utilización del capital de espacios urbanos antaño correspondientes a las clases populares, sobre todo los que se ubican en el centro de la ciudad y que son reocupados como centros financieros o comerciales, al lado de un incremento significativo en la construcción de viviendas en los suburbios, esta industria de la construcción se caracteriza por ser intensiva en mano de obra. Sassen documenta:

La expansión de la fuerza de trabajo de alto ingreso, en conjunto con el surgimiento de nuevas formas culturales, ha llevado a un proceso de *gentrificación* o elevación social del área hacia una con grandes ingresos, que últimamente depende de la disponibilidad de una amplia oferta de trabajadores de bajo salario. La *gentrificación* es intensiva en mano de obra, mientras que la suburbanización hacia una clase media es intensiva en capital.¹⁷

En suma, Nueva York, como una de las principales ciudades globales funge como *locus* estratégico para la valorización y acumulación de capital y para la dirección y centralización de procesos económicos globales, es lugar clave para la concentración de recursos y poderes decisivos en la operación de la economía mundial y, a la vez, espacio de incorporación de inmigrantes en actividades que mantienen a sectores económicos estratégicos, pero cuyas labores suelen ser vistas como prescindibles e innecesarias.

Nuevas identidades de las mujeres migrantes en la ciudad global

En este contexto, en las ciudades globales destaca el hecho de que la transnacionalización de la fuerza de trabajo que se inserta en trabajos precarios e invisibles se ha visto cada vez más conformada por mujeres, lo cual se explica por tres razones: la primera se refiere a que el incremento de la industria maquiladora en sus países de origen está generando un desarraigo a modos tradicionales de trabajo (sobre todo en la agricultura); la segunda alude a que dada la incorporación masiva de trabajadoras a la maquila se generan nuevos saberes laborales y procesos de occidentalización que colaboran con la propagación de vínculos económicos, culturales e ideológicos con los países

¹⁷ S. Sassen, *Los espectros de la globalización*, p. 186.

centrales; y, tercero, dado que estas trabajadoras maquiladoras han introyectado dispositivos de subordinación acordes a las condiciones de precarización laboral que se viven en la maquila, resultan idóneas para realizar empleos de bajos salarios en condiciones de flexibilización laboral que demandan los países centrales hacia los que migran.

Importantes investigaciones¹⁸ sobre la maquila muestran la vigencia del relato dominante sobre la idoneidad de la docilidad femenina para realizar, primero, el trabajo de la maquila y, segundo, para insertarse como trabajadoras migrantes en las ciudades globales. Sin embargo, desde el postestructuralismo feminista se ha cuestionado un uso generalizado de la docilidad de la mujer como criterio importante para su contratación en la industria maquiladora y proponiendo, de acuerdo con Salzinger,¹⁹ investigar los procesos mediante los cuales se establece el carácter generizado del poder laboral.

Asimismo, diversas investigaciones²⁰ dan cuenta de la feminización de la fuerza de trabajo que está operando en mercados de trabajo segmentados donde coexisten, al lado de poderosas empresas trasnacionales, empresas nacionales debilitadas que se sustentan en la subcontratación y la flexibilización laboral, esta última en términos técnicos es conceptualizada por Hernández Laos y Aboites como:

[...] la capacidad de respuesta del sistema laboral de una empresa ante una reestructuración de sus acervos de capital y un cambio en las condiciones del mercado interno de trabajo. El punto central es la recomposición de la plantilla de trabajadores con base en las condiciones del mercado laboral y en la estrategia interna de cambio tecnológico y organizacional de las empresas.²¹

¹⁸ Norma Iglesias, *La flor más bella de la maquiladora*. México, SEP / Cultura, 1985 y Teresa Rendón, *Trabajo de hombres y trabajo de mujeres*. México, UNAM, CRIM, PUEG, 2003.

¹⁹ Leslie Salzinger, "De los tacones altos a los cuerpos cubiertos: significados generizados en (la) producción de la industria maquiladora para la exportación de México", en *Debate Feminista*. México, núm. 18, 2007, pp. 3-30.

²⁰ María Fernández-Kelly y Anna García, "Trabajo y familia entre costureras hispanas de California y Florida"; María Mies, "Dinámica de la división sexual del trabajo y la acumulación de capital. Las trabajadoras del encaje de Narsapur, India", y S. Sassen, "La economía informal en la ciudad de Nueva York", en Florencia Peña, ed., *Estrategias femeninas ante la pobreza. El trabajo domiciliario en la elaboración de prendas de vestir*. México, INAH, 1998, pp. 79-100 y pp. 31-53.

²¹ Enrique Hernández Laos y J. Aboites Aguilar, *Hipótesis explicativas del comportamiento de la productividad industrial*. México, UNAM, Facultad de Economía, 1994, pp. 85-99.

Esta conceptualización deja de lado que la flexibilidad laboral involucra dispositivos disciplinarios que el trabajador introyecta como mecanismos de poder inherentes al cuerpo, como un proceso de subjetivación y subordinación que tiene implicaciones en la subjetividad del trabajador.

En las ciudades globales esta segmentación de las empresas se traduce en una duplicidad del mercado laboral, con un sector formal y otro informal, siendo características de este último, salarios bajos, falta de estructuras sindicales, contratación de trabajadores eventuales o de tiempo parcial (sobre todo de migrantes ilegales), creciente flexibilidad laboral y feminización del mercado laboral.

Esta situación puede observarse en la siguiente entrevista realizada a una trabajadora migrante clandestina en Nueva York:

Ea: *¿En la factoría como de cuánto es su salario?*

Tm1:²² 5.75 la hora.

Ea: *¿Cuántas horas trabaja?*

Tm1: 40 horas a la semana.

Ea: *¿Tiene prestaciones?*

Tm1: No, prestaciones no, lo único es que hay un autobús que viene por nosotras en la mañana o depende del turno que le toque y nos lleva a la factoría que está en el otro estado que es Nueva Jersey y después ellos nos regresan, o sea, no gasto en transporte.

Ea: *¿Le piden papeles para trabajar o puede trabajar sin papeles?, o sea, usted es ilegal.*

Tm1: Puedo trabajar sin papeles.

Ea: *¿No tiene ni residencia ni ciudadanía?*

Tm1: No.

Ea: *¿Es ilegal, completamente ilegal?*

Tm1: Sí, totalmente.

Ea: *¿Tiene usted aguinaldo, seguro médico?*

Tm1: No, nada, nada.

²² TM1: Obrera migrante ilegal. Entrevista realizada el 29 de marzo de 2007 en la ciudad de Nueva York, Estados Unidos. De aquí en adelante será referenciada como TM1.

Ea: *¿Nada más su salario?*

Tm1: Y vacaciones, una semana de vacaciones pagada al año.

En este contexto se observan dos tendencias aporéticas, por un lado, si bien la incorporación laboral de las mujeres migrantes a empleos precarios y de alta flexibilización laboral constituye un ámbito de subordinación a las necesidades de la globalización neoliberal, en tanto el sistema patriarcal opera también a través del sometimiento de las mujeres a la fábrica global y a las necesidades de la división internacional del trabajo, por el otro, al generar un salario, las mujeres se emancipan relativamente de su dependencia económica y esto les ha posibilitado el acceso tanto a la voz como a la decisión.

En el caso de la ciudad global de Nueva York, ya desde la primera gran migración europea de 1878, se pueden observar estas transformaciones en la subjetividad femenina. Un cartel de una migrante italiana expuesto en la isla de las Lágrimas plantea: “Vine a América, no a lavar ni a planchar, sino a ser una mujer independiente”.

En este sentido, la incorporación de las mujeres a estructuras propias de esta ciudad global también representa un espacio de reconfiguración de su subjetividad porque el migrar no sólo implica un movimiento territorial, sino también moviliza y transfigura los marcos simbólicos e imaginarios y en esta medida reconfigura a la subjetividad.

En el caso de las mujeres migrantes, el género no sólo está marcado por la diferencia sexual sino que también involucra a la raza, a la sexualidad, a la historia, a la cultura, a la lengua y la posición social, entre otros parámetros identitarios, y si bien, el género,²³ en tanto diferencia biológica que ha devenido desigualdad social y política, es similar a lo largo de las trayectorias de vida de las mujeres migrantes, en tanto adscripción biológica e identidad socialmente construida, la migración involucra para las mujeres nuevos marcos simbólicos e imaginarios.

Estos nuevos marcos no sólo tienen que ver con la emancipación económica sino también con que las distintas estructuras de las sociedades patriarcales son diversas en los diferentes países, por ejemplo, el marco legal de protección a los derechos de la mujer es mucho más efectivo y enérgico en Estados Unidos.

De esta manera, la identidad de estas mujeres migrantes muestra ciertas e incipientes transformaciones, en tanto que el grado de sujeción o el proceso de subordinación al hombre son socavados a partir no sólo de la independencia

²³ Entendiendo al género como construcción social que involucra la aceptación del orden simbólico asociado al sistema patriarcal hegemónico que involucra un proceso de diferenciación y subordinación de las mujeres al lado de la negación de los otros, principalmente de los *gay*s y las lesbianas.

económica de las mujeres sino también a partir de nuevos marcos legales. En una de las primeras entrevistas, uno de los testimonios relata: “Aquí las cosas no son como en México, aquí la ley te protege y obliga al padre a dar una pensión para los hijos, a pagar los gastos médicos, la escuela”,²⁴ así la identidad adquiere nuevos parámetros a partir de su articulación con otredades distintas.

Ahora bien, la reconfiguración de género de las mujeres migrantes alude no sólo a marcos históricos y legales distintos a los del país de origen sino también a dimensiones simbólicas e imaginarias nuevas, en uno de los relatos una mujer migrante narra: “Aquí no es como en México, una gringa puede tener su novio, pero los sábados sale con sus amigas y si le gusta alguien se va a la cama, sin problemas, su novio lo acepta. Te imaginas, en México, él sería un cornudo y a ti no te bajarían de ramera”.²⁵

En este sentido, los nuevos marcos simbólicos conllevan una transfiguración de la subjetividad de las mujeres, si bien no dejan de lado los dispositivos de heteronormatividad en tanto atribuciones desiguales asignadas a cada género que presenta complejos matices y complejidades, sí se observan mecanismos menos violentos a los que se ejercen en nuestro país para mantener la tradicional opresión de las mujeres, donde la sexualidad femenina ha sido continuamente reprimida y sujeta a la institucionalidad dominante: al servicio de la reproducción o de la prostitución, lo que les niega a las mujeres su emergencia como sujetos transgresores.

Sin embargo, estas nuevas posibilidades de transgresión sexual de los sistemas patriarcales por parte de las mujeres migrantes producen ámbitos de libertad y no por ello son en sí mismas prácticas de la libertad porque también instituyen representaciones asignadas por la cultura, la sociedad y el grupo social de pertenencia.²⁶ En este sentido, Foucault plantea:

La liberación es en ocasiones la condición política o histórica para que puedan existir prácticas de libertad, [sin embargo] si consideramos por ejemplo, la sexualidad, es cierto que han sido necesarias una serie de liberaciones en relación con el poder del macho, que ha sido preciso liberarse de una moral opresiva que concierne tanto a la heterosexualidad

²⁴ Mujer migrante ilegal. Entrevista realizada el 29 de marzo de 2007, Nueva York, Estados Unidos.

²⁵ Mujer migrante ilegal. Entrevista realizada el 28 de marzo de 2007, Nueva York, Estados Unidos.

²⁶ Por ejemplo, la sociedad estadounidense ha asignado a la mujer afroamericana (en tanto, la Otra de la mujer blanca) una representación como sexualidad poderosa y excesiva, de tal suerte que la mujer afroamericana tendrá que subordinarse a esta representación, lo que deja de lado que la subjetividad femenina es también diferencia entre el papel que le asigna la sociedad y su propia subjetividad.

como a la homosexualidad; pero esta liberación no permite que surja una sexualidad plena y feliz en la que el sujeto habría alcanzado al fin una relación completa y satisfactoria. La liberación abre un campo a nuevas relaciones de poder que hay que controlar mediante prácticas de libertad.²⁷

En este aspecto, si la libertad sexual que priva en la sexualidad de las mujeres estadounidenses implica una liberación de patrones patriarcales de sumisión sexual e implica un ámbito de libertad, no necesariamente involucra una sexualidad plenamente realizada porque al dejarse de lado, aspectos tales como la amistad, el cuidado de sí que implica a su vez, el cuidado del otro, es decir, el saltar todas las prohibiciones, si bien es un ámbito de libertad, importante *per se*, en tanto en México, la prohibición de la sexualidad femenina es un fundamento del sistema patriarcal, no por ello deja de observarse y de acuerdo con Foucault que "...está totalmente ausente el problema ético de la práctica de la libertad: ¿cómo se puede practicar la libertad? En lo que se refiere a la sexualidad es evidente que es únicamente a partir de la liberación del propio deseo como uno sabrá conducirse éticamente en las relaciones de placer con los otros".²⁸

Por último, cabe señalar que los empoderamientos son fragmentados y sumamente precarios, no abarcan la totalidad de la vida de la mujer migrante porque ésta también está sometida (como se menciono anteriormente) a las necesidades de la fábrica global y a añejas subordinaciones de género, como podemos observar en el siguiente fragmento:

Ea: *¿En relación con México, cree usted que ha tenido posibilidades de desarrollo, ya sea escolar, o profesional o algún tipo de desarrollo?*

Tm1: Si hay oportunidades, más bien el que no me ha dejado es mi marido, no, pero si hay oportunidades de estudiar aquí, hay muchos programas en las escuelas para aprender el idioma, o para aprender alguna cosa con la que uno se pueda ganar la vida, que son clases de manicure o de cocina o de cosas así pero no, no he podido realmente aprovechar porque siempre ha sido un problema con mi esposo

Ea: *No la deja.*

Tm1: No.

²⁷ Michel Foucault, "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad", en *Hermenéutica del sujeto*. Madrid, La Piqueta, 1994, p. 110.

²⁸ *Ibid.*, p. 111.

Ea: *¿Cuál es el motivo por lo que no la deja?*

Tm1: Es muy celoso, muy celoso, sí.

Sin embargo, el acceso al mercado laboral, la independencia económica, la experiencia de migrar, los nuevos marcos simbólicos e imaginarios están posibilitando reconfiguraciones subjetivas, lo que está generando un nuevo estudio feminista sobre las mujeres migrantes que se concentra en cómo la migración internacional perturba los patrones de género y cómo la formación de hogares transnacionales puede empoderar a las mujeres.

A modo de cierre

La ciudad global es un espacio donde predominan actividades financieras con un alto avance de nuevas telecomunicaciones y tecnologías de sistemas informáticos y con una creciente intensidad de servicios en la organización de la economía, lo anterior ha generado un importante incremento de profesionistas especializados con altos ingresos ligados a importantes áreas de la organización de la economía. Esta preeminencia del profesionalismo en la organización económica ha favorecido una valorización tanto económica como simbólica de los servicios especializados y de los trabajadores especializados, lo que ha generado una desvalorización tanto de actividades económicas como de trabajadores no especializados, los que se consideran innecesarios para una economía avanzada, aun cuando paradójicamente sean los trabajadores manuales los que participen en la construcción de esta ciudad global, lo anterior ha generado que el papel de los trabajadores migrantes y la feminización del mercado laboral en la construcción de la ciudad global se hayan visto invisibilizados.

La ciudad de Nueva York representa una de las principales ciudades globales, con una tradición histórica de migraciones diferenciadas, en la actualidad se caracteriza por ser polo de atracción para la migración ilegal que se inserta en trabajos pauperizados e inapreciados, incluso para sí mismos y en donde la fuerza de trabajo femenina es altamente requerida.

En este marco, las mujeres migrantes se encuentran en la ciudad global con referentes similares y distintos a los de su país de origen, éstos actúan sobre su identidad generando subjetividades aporéticas, en tanto, por un lado, reproducen patrones de vieja data, como la subordinación laboral en situaciones de precariedad, el sometimiento al sistema patriarcal, y aun cuando el acceso al salario podría ser pensado como factor de liberación, en tanto posibilita una relativa emancipación económica, dadas las condiciones de pauperización no es un elemento nuevo ni suficiente para pensarlo como elemento importante en la conformación de nuevas identidades.

Por otro lado, los marcos legales de protección legal a los derechos de la mujer y los diferentes parámetros simbólicos, por ejemplo, respecto a la sexualidad, permiten vislumbrar que la subjetividad femenina puede adquirir nuevos parámetros a partir de su articulación con otredades distintas, ello no implica necesariamente que estos parámetros sean transgresores de la heteronormatividad ni que sean necesariamente emancipadores.

Por último, es necesario desarrollar investigaciones que nos permitan ubicar el impacto de esta relativa perturbación de los patrones de género que viven las mujeres migrantes en la ciudad global, bajo el intento de dar cuenta de la transformación de las subjetividades en los escenarios transnacionales.

Sobre la Independencia

*La identidad como respuesta:
un acercamiento retórico-argumentativo
a Rusticatio mexicana de Rafael Landívar*

Joaquín Rodríguez Beltrán

Dos de las ideas más repetidas en torno a *Rusticatio mexicana* de Rafael Landívar son, por una parte, que lo que determina la obra es una nostalgia provocada por el exilio en que se encontraba el autor al momento de escribirla y, por otra parte, que el aspecto más significativo es lo que podría llamarse “exaltación patriota del suelo novohispano”. Sin tratar de desmentir tales interpretaciones, lo que se pretende defender aquí es que la obra tiene en sí misma la posibilidad de ser comprendida mediante otro aspecto determinante: su inserción en el debate que Antonello Gerbi¹ ha llamado *la disputa del Nuevo Mundo*.

Si se acepta la idea de que todo texto quiere dar algo a conocer, sea cual fuere la índole de ello, se concluirá fácilmente que una obra cuyo rasgo más evidente sea la descripción de algo, tendrá por objeto principal mostrarlo a un público. Ahora bien, cuando sobre un tema ya se ha escrito de manera extensa, la aparición de un texto nuevo se justifica porque pretende aportar algo novedoso al respecto, lo cual adquiere sentido al contrastarlo con lo ya dicho. *Rusticatio mexicana*, que se centra en describir la naturaleza y diversas actividades humanas de la Nueva España, surge como parte de una larga tradición volcada al ensalzamiento de la naturaleza americana. La obra, en tanto que escrita por un jesuita criollo novohispano exiliado en una Europa que acababa de renovar su visión acerca de América, puede comprenderse como un intento por mostrar su propio punto de vista, como una respuesta. Hagamos primeramente una descripción somera de esa nueva visión y, posteriormente, de los puntos principales de tal contestación.

Es bien conocida la crítica que emprendió Clavijero en su *Historia antigua de México* en contra de un grupo de intelectuales europeos que, a grandes

¹ Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*. México, FCE, 1982.

rasgos, habían llegado a la idea —no nueva— de la inferioridad de América mediante métodos —novedosos— que, tomando como base una visión diacrónica de la humanidad, consistían en un esfuerzo racional por explicar los distintos estadios de civilización del hombre a partir de fenómenos naturales.

Con todo, y no obstante la radical revisión a que sometía Hume, la secular doctrina de la conexión entre clima y caracteres —readaptada a las nuevas circunstancias, robustecida con el ansia racionalista de relaciones claras, precisas, no variables en el curso de los tiempos, sino fijas como las leyes de la naturaleza, esquemática, evidente, sencilla e irrefutable como lo caliente y lo frío, la sequía y los aguaceros— acababa por confluír en el juicio sumario que Europa estaba a punto de pronunciar sobre América. El continente que en el siglo XVI había suscitado tantos problemas filosóficos y teológicos, cosmográficos y políticos, ahora, tras el eclipse de la era barroca, se representaba como naturaleza y como clima a los espíritus prácticos y apasionados del siglo XVIII.²

Es claro, entonces, lo que une a este grupo de intelectuales europeos, entre cuyos nombres normalmente se menciona al naturalista Buffon, al "*philosophe*" Cornelius de Pauw y al historiador William Robertson, son dos cosas: el apelar al "método" como una de las mayores justificaciones para sus trabajos, y el basarse en el determinismo climático para validar sus juicios acerca del grado de civilización o barbarie de diversos grupos humanos. Las observaciones de Buffon, o mejor dicho, las que recopiló a partir de viajeros "fidedignos", pueden ser vistas como el punto de partida de muchas ideas posteriores. Hay cuatro observaciones que tendrían grandes repercusiones: primero, que en el Nuevo Mundo los mamíferos son más pequeños, menos variados y menos fuertes —el tapir es diminuto en comparación con el elefante; el jaguar, lampiño, no iguala en fuerza al león, tan potente y melenudo—; segundo, que los animales domésticos traídos de Europa a América sufren de cierta degeneración o decadencia —el ganado bovino y los caballos pierden fuerza en el suelo americano—; tercero, que el Nuevo Mundo, en comparación con el Viejo, tiene numerosos manglares y zonas pantanosas de gran humedad; y cuarto, que América posee insectos y reptiles más variados y de mayor tamaño.

Esto, dentro del sistema de Buffon, el cual propone que en un inicio la tierra estuvo cubierta de agua, lleva a plantear el estado bruto de la naturaleza americana, es decir, su carácter nuevo y poco desarrollado. Pues si es hostil al crecimiento de los animales superiores y al mismo tiempo favorece con su

² *Ibid.*, p. 55.

clima a los seres inferiores como batracios, reptiles, culebras e insectos, que tienen —según él— “sangre de agua” y por tanto se reproducen y desarrollan mejor en un medio húmedo hasta adquirir algunas proporciones “gigantescas”, entonces se trata de un mundo primigenio “que permaneció durante más tiempo bajo las aguas del mar, que está recién salido de ellas y aún no se ha secado bien”.³

El caso de Cornelius de Pauw presenta notables diferencias en relación con Buffon. Para este último, la inferioridad del indio se deriva de su visión de la naturaleza americana; para el primero, en cambio, el centro de gravitación pasa de la naturaleza al hombre americano.⁴ Buffon habla de hombres primitivos y de naturaleza en estado bruto, en la infancia, al referirse por ejemplo a las tribus del Amazonas; De Pauw se refiere a un estado viciado, depravado, algo que fue en retroceso.

William Robertson, por su parte, tomó un tono menos polémico que De Pauw y estuvo más abierto ante las fuentes históricas españolas. No obstante esta diferencia, Robertson retrata en su *Historia de América* la naturaleza y

³ *Ibid.*, pp. 20-21. Lo cierto es que, contra lo que parece decir Gerbi, el juicio de Buffon no se aplica en general a todo el continente americano. Pero son sin duda las observaciones de este naturalista las que, al generalizarse de manera indiscriminada a todo el continente, y al unirse a su sistema, pueden llevar a tal conclusión. Cuando Buffon aborda el asunto de manera directa, menciona que algunas zonas de América son más antiguas y otras más nuevas. Por ejemplo, afirma lo siguiente al referirse a las líneas más largas que se pueden trazar al medir todo un continente, América de norte a sur y el bloque eurasiático-africano de este a oeste (África hasta China) y de norte a sur (norte de Europa hasta el sur de África): “Les pays les plus anciens doivent être les plus voisins de ces lignes, et en même temps les plus élevés, et [...] les terres les plus nouvelles en doivent être les plus éloignées, et en même temps les plus basses. Ainsi en Amérique la terre des Amazones, la Guiane et le Canada seront les parties plus nouvelles; en jetant les yeux sur la carte de ces pays, on voit que les eaux y sont répandues de tous côtés, qu’il a un grand nombre de lacs et de très-grands fleuves, ce qui indique encore que ces terres sont nouvelles au contraire le Tucuman, le Pérou et le Mexique sont des pays très-élevés, fort montueux, et voisins de la ligne qui partage le continent” (Georges Louis Leclerc Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière*. París, Imprimerie Royal, 1749, t. 1, pp. 209-210).

⁴ Además de aquello en lo que se enfocan estos dos autores, otra diferencia crucial es la intención de sus obras. En el caso de De Pauw, se percibe desde el inicio de su obra que para él hablar de los americanos es más un pretexto que un objetivo en sí mismo, un pretexto en buena medida para criticar ciertos comportamientos de los europeos: “Si ceux qui prêchent la vertu chez les nations policées, sont trop vicieux eux-mêmes, pour instruire des Sauvages sans les tyranniser, laissons végéter ces sauvages en paix, plaignons-les, si leurs maux surpassent les nôtres, et si nous ne pouvons contribuer à leur bonheur, n’augmentons pas leurs misères” (Cornelius de Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains, ou mémoire intéressant pour servir l’Histoire de l’Espèce Humaine*. Londres, 1774, t. 1, p. v).

al hombre americano en términos emparentados a los anteriores: respecto a ésta, resalta el predominio del frío en el continente americano; respecto al hombre, plantea un esquema donde deja relativamente mal paradas a las que se consideraban las grandes civilizaciones americanas. En efecto, en Robertson queda muy clara una de las tendencias que, siguiendo a Cañizares Esguerra,⁵ regían los trabajos de la época: ante la desconfianza que les generaban numerosas fuentes históricas a estos intelectuales —especialmente las elaboradas a partir de escritura no alfabética y las que provenían de españoles impregnados de “fanatismo religioso”— el mejor modo de estudiar el desarrollo del hombre “objetivamente” era buscar directamente culturas que, por sus características, demostraran en aquellos momentos estar en estadios más primitivos de la humanidad; una tendencia que, por lo demás, podríamos remontar hasta Tucídides.⁶ Dentro de esta perspectiva, el Nuevo Mundo se presentaba como una gran oportunidad para descubrir al hombre en etapas anteriores dentro de la escala evolutiva en cuyo pináculo se colocaba, evidentemente, Europa. Así, en el esquema de tres niveles que defendía Robertson —donde el salvajismo tiene el lugar más bajo; la barbarie, el intermedio, y la civilización, el más alto— los mexicas y los incas ocupaban el segundo nivel, dejando a las otras poblaciones americanas en el salvajismo absoluto. Digno de notarse es el hecho de que uno de los aspectos centrales que hacían posible adquirir el estatus de civilización era el comercio; Robertson se adscribe en el llamado “humanismo comercial”, que defendía que “el surgimiento del comercio no amenazaba las virtudes cívicas”.⁷

Robertson también menciona algo que tendría fuertes implicaciones simbólicas; cuando describe los hermosos plumajes de las aves americanas, escribe: “But nature, satisfied with clothing them in this gay dress, has denied most of them that melody of sound, and variety of notes, which catches and delights the ear”.⁸ Este silencio de las aves, señal de la tristeza y carácter lúgubre de la naturaleza del Nuevo Mundo, se elevó a símbolo de la impotencia expresiva americana en el ámbito de la poesía.

⁵ Jorge Cañizares Esguerra, *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo. Historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*. México, FCE, 2007, p. 87.

⁶ Robert Nisbet, *Historia de la idea del progreso*. Barcelona, Gedisa, 1991, p. 49.

⁷ J. Cañizares Esguerra, *op. cit.*, p. 82.

⁸ “Pero la naturaleza, contenta con vestirlas de alegres ropajes, le negó a la mayoría de ellas la melodía de sonidos y la variedad de notas que atrapan al oído y lo deleitan” (A. Gerbi, *op. cit.*, p. 199. Todas las traducciones son mías).

***Rusticatio mexicana* como una respuesta**

Antes de pasar a los resultados del análisis de *Rusticatio* al trasluz de todo lo anterior, es preciso hacer algunas aclaraciones. Algunos han observado⁹ que no hay evidencia de que Landívar participara abiertamente en la polémica, lo cual es cierto si se entiende por “abiertamente” la mención explícita de los detractores para intentar refutarlos punto por punto, sin embargo, es clara la imposibilidad de contextualizar *Rusticatio mexicana* en el plano de la historia de las ideas sin el marco de la disputa del Nuevo Mundo, sin la idea de una reacción —más allá de una simple nostalgia del exilio— frente a la visión que el grupo detractor de intelectuales antes mencionado dio de América. Además, adoptar la perspectiva de que Landívar no participó en la contienda es dejar de lado totalmente una carta del mismo Landívar “en contra de las ideas extravagantes de los que negaban a los mexicanos el don de las letras humanas y las ciencias”,¹⁰ que fue una de las modalidades que adquirió la idea de la inferioridad americana. Recuérdese, al respecto, que los jesuitas expulsos se enfrentaron incluso, en Italia, con algunos intelectuales incapaces de creer que fuera posible que hubiera personas que dominaran el latín en condiciones climáticas tan “adversas” y con una lengua materna que no fuera el italiano.

Por otra parte, podría parecer extraño que se pretenda colocar la *Rusticatio* en un plano adverso a ideas que a grandes rasgos y sin mucho rigor podrían verse como “ilustradas”, que es precisamente la corriente a la que muchos suelen adscribir la obra; a este respecto, además de Graciela Nemes,¹¹ se puede resaltar la visión de Kerson, que vincula la *Rusticatio* directamente con la Ilustración. De cualquier modo, existen las pruebas suficientes para creer que las descripciones que durante el siglo ilustrado se elaboraron acerca de América y, por tanto, de la Nueva España provocarían el choque necesario para plantear, al menos como una de las razones, la creación de una obra como la *Rusticatio*. Además, en un clima como el que vivieron los jesuitas exiliados, era imposible no estar al tanto de todas estas ideas; se sabe que Landívar leyó —pues los cita directamente en la *Rusticatio*— a Robertson y a Valmont de

⁹ Arnold L. Kerson, “The Republic of the Beavers”, en *Utopian Studies*, vol. 11, núm. 2, 2000, p. 30.

¹⁰ Manuel Ignacio Pérez Alonso, *El destierro de los jesuitas mexicanos y la formación de la conciencia de la nacionalidad*. México, Universidad Iberoamericana, 1987, p. 31.

¹¹ Anthony Higgins, *Constructing the criollo Archive: Subjects of Knowledge in the Bibliotheca Mexicana and the Rusticatio Mexicana*. West Lafayette, Indiana, Universidad de Purdue, 2000, p. 113.

Bomare, quien se había basado principalmente en Buffon,¹² y también que estuvo en contacto con el grupo de expulsos.¹³

Es indiscutible, entonces, que la obra nace dentro de un contexto dialógico de discusión caracterizado principalmente por una intención de mostrar a un grupo intelectual europeo todo lo relativo a la América española, la cual, al atravesar uno de sus mejores momentos en términos económicos, ponía en evidencia su propia riqueza natural en provecho del orgullo criollo.

Lo singular como una lucha por lo universal: la argumentación en *Rusticatio mexicana*

Con todo esto como preámbulo, he aquí los resultados del análisis de *Rusticatio mexicana* siguiendo el parámetro retórico-argumentativo descrito por Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca.¹⁴ Nuestra tesis es que si es posible adjudicarle un carácter de réplica o de disputa a *Rusticatio mexicana*, entonces éste consiste en resaltar la singularidad —que engloba tanto lo favorable como lo temible— dentro del marco de una universalidad de la que estaba siendo excluida la Nueva España a través de las ideas anteriormente descritas. Lejos de ser un ensalzamiento simplista de las cualidades y las particularidades novohispanas, como una enumeración de las razones para sentirse orgullosos de la patria o como un compendio de curiosidades ante los ojos ajenos, la obra forma una estructura en cuyo pináculo se encuentra la descripción de todo lo que es admirable y en cuya base se asienta un conjunto de valores comprendidos como universales —desde el punto de vista natural, humano y religioso—, de los cuales no puede escaparse ningún sector de la naturaleza, ningún hombre, lo cual está en franca oposición a la tesis principal del grupo detractor. En cierto modo, el vértice funciona como el eje de ataque; el basamento, como el soporte. Los engranajes de tal estructura son las diversas estrategias retórico-argumentativas que mencionaremos someramente y que —cabe esperar— aclararán y demostrarán la idea anterior.

Rusticatio mexicana articula su argumentación y su intervención en el debate en torno a un *auditorio* específico —en terminología de Perelman—,

¹² A. L. Kerson, “La *Rusticatio mexicana* de Rafael Landívar y la Ilustración”, en *Saber Novohispano. Anuario del Centro de Estudios Novohispanos*, núm. 1. Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 1994, p. 247.

¹³ M. I. Pérez Alonso, “El padre Rafael Landívar, S. J.”, en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 6. México, UNAM, enero, 1978, p. 11.

¹⁴ Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*. Madrid, Gredos, 1989.

que no es más que un público europeo culto.¹⁵ Landívar lo delimita desde el inicio del *Monitum*:

Rusticationis Mexicanae huic carmini praefixi titulum, tum quod fere omnia in eo congesta ad agros Mexicanos spectent, tum etiam quod de Mexici nomine totam Novam Hispaniam vulgo in Europa appellari sentiam, nulla diversorum regnorum ratione habita.¹⁶

El auditorio europeo es, pues, lo suficientemente fuerte como para tener una influencia decisiva en la elección del título de la obra. Aquí, además, se percibe la conciencia de Landívar de que está ante un auditorio cuya característica principal con respecto al tema del poema es el desconocimiento o la falta de información.

Primer argumento frente al auditorio europeo

La premisa

“En la práctica argumentativa, los datos [en tanto que premisas] constituyen los elementos sobre los cuales parece existir un acuerdo considerado, al menos provisional o convencionalmente, unívoco y fuera de discusión”.¹⁷ Tomando en consideración, además de lo anterior, que en la obra de Landívar es bastante notoria una necesidad de basarse en una descripción de los hechos tal como se presentan, uno podría estar tentado a decir que son éstos la premisa mediante la cual se articula la respuesta landivariana a la tesis principal del grupo detractor; sin embargo, en el caso de la disputa del Nuevo Mundo, los hechos mismos son debatidos, al menos una buena cantidad de ellos. Los

¹⁵ La obra también ejerce cierta argumentación en torno a un auditorio distinto, a saber, el criollo novohispano educado, pero ello no atañe de manera directa a la argumentación que se está analizando aquí. Por otro lado, hay que advertir que auditorio no tiene nada que ver con el uso de la segunda persona del singular o plural en las invocaciones a lo largo de *Rusticatio mexicana*. El “interlocutor” de estas invocaciones se acerca más a la noción de narratario en teoría literaria moderna, que es un recurso textual que no está en absoluto relacionado con un auditorio (público receptor) al que se quiere persuadir.

¹⁶ “He titulado a este poema *Rusticatio mexicana*, no sólo porque casi todas las cosas que aparecen en él se refieren a los campos mexicanos, sino también porque percibo que la Nueva España en su conjunto es en Europa vulgarmente llamada por el nombre de México, sin tomar en cuenta sus diversos reinos” (Rafael Landívar, *Rusticatio mexicana*. Guatemala, Universidad Rafael Landívar, 2001, *Monitum*, 1).

¹⁷ C. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, p. 199.

“datos” que se presentan en *Rusticatio mexicana* escapan a la definición aquí expuesta, puesto que muchos de éstos son novedosos para el auditorio europeo de Landívar. Llegamos, pues, a la primera premisa que se comparte con el grupo detractor, al tiempo que es la piedra angular con que se le combate: no los datos en sí mismos, sino la exigencia de precisión en ellos: el método. La objetividad en la presentación de los hechos y la búsqueda de claridad son, por tanto, objetos de común acuerdo —esto es, premisas— en la argumentación con el auditorio europeo. El aticismo, que distinguió a una buena parte de la generación de jesuitas expulsos de la Nueva España, funciona en este caso como una premisa.¹⁸ No es en vano que el primer libro de la *Rusticatio* inicie de este modo:

Obtegat arcanis alius sua sensa figuris,
 abstrusas quarum nemo penetrare latebras
 ausit, et ingrato mentem torquere labore;
 tum sensum brutis aptet, gratasque loquelas;
 impleat et campos armis, et funere terras,
 omniaque armato debellet milite regna.¹⁹

Así, desde sus inicios el poema se declara alejado del disfraz de palabras oscuras, dejando lugar a que, si no se logra expresar con claridad, es por la dificultad de hacer encajar un tema enteramente nuevo en los moldes de una lengua antigua.²⁰ De manera significativa, a las palabras engañosas y “gratas” al oído se les atribuye una facultad específicamente persuasiva: la de cambiar los comportamientos e impulsar las guerras. Sin duda, si nuestros presupuestos se sostienen, en una renuncia explícita a la cualidad engañosa de la palabra sólo puede verse la necesidad, por parte del orador-escritor, de ganar credibilidad.

El argumento

He aquí un pasaje que puede ayudar a aclarar cómo se desarrolla la idea de la singularidad, que es la clave en este argumento:

¹⁸ Juan Luis Maneiro y Manuel Fabri, *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*. México, UNAM, 1989, p. 170.

¹⁹ “Que alguien más oscurezca sus sentidos con figuras arcanas, cuyas cuevas inaccesibles nadie se ha atrevido a penetrar; adapte entonces para los brutos el contenido y la palabrería grata; llene de armas los campos, y de muerte las tierras; y haga guerra a todos los reinos con armado ejército” (R. Landívar, *op. cit.*, libro I, v. 1-6).

²⁰ *Ibid.*, *Monitum*, 5.

Vos rupes, Nymphae, vos vestros pandite fontes,
 et patrii miranda soli reserare professi
 Mexiceae maiora Deae portenta canamus.²¹

A juzgar por lo que se dice justo después de esto —donde se describe un manantial en Ixtlán cuya rareza consiste en que, cuando una persona se acerca para contemplarlo de cerca, interrumpe su curso y deja de manar— se puede afirmar que el rasgo principal de los portentos o maravillas que canta Landívar es su carácter inexplicable, algo que simplemente acontece y que hay que descubrir y divulgar como tal. Se aprecia en todo lo anterior, por tanto, una jerarquía que se basa en lugares comunes (*loci argumentorum*): en primer lugar está el lugar de existencia, que resalta las cosas observables; pero entre éstas, hay unas más ponderables, las que son únicas en su género, lo cual puede verse como un lugar común de lo especial, dedicado a realzar la singularidad. Así pues, no porque algo sea inexplicable debe ser descartado; por el contrario, precisamente porque es incomprensible y porque, teniendo fuentes fidedignas, se puede confiar en su existencia, debe ser mencionado, estudiado y admirado.

La argumentación de la *Rusticatio* se engarza, así, con dos representantes de la “epistemología patriótica”²² que publicaron posteriormente sus obras: el jesuita exiliado Juan de Velasco, contemporáneo de Landívar, que “reunió un catálogo de fenómenos naturales típicos del reino de Quito que a los ojos de los europeos podrían haberse interpretado como fábulas”,²³ y José Antonio de Alzate y Ramírez, quien “insistió en que los naturalistas debían identificar las ‘curiosidades’ de la tierra para desenmascarar a los constructores de sistemas europeos [...], e] hizo carrera a partir de los fenómenos naturales que contradecían las ‘leyes’ naturales ideadas por los naturalistas europeos”.²⁴

Muchas descripciones de Landívar, como el paso extraño de dos nubes en direcciones contrarias,²⁵ tienen la misma perspectiva. Pero dentro de la lógica de la *Rusticatio*, esto es sólo un escalón para llegar a descripción de los mayores portentos: los prodigios milagrosos con carga simbólica y religiosa, entre los cuales vale destacar la cruz de Tepic del *Appendix*, la cruz en el lago que

²¹ “Y ustedes, ninfas, abran las rocas, desplieguen sus fuentes; y dedicados a exponer las maravillas del patrio suelo, cantemos mayores portentos de la diosa mexicana” (*ibid.*, libro XII, vv. 287-289).

²² Es así como Cañizares llama al conjunto de respuestas por parte de americanos a las ideas puestas en circulación por De Pauw y compañía. (J. Cañizares Esguerra, *op. cit.*, cap. 4.)

²³ *Ibid.*, pp. 424-425.

²⁴ *Ibid.*, p. 470.

²⁵ R. Landívar, *op. cit.*, libro III, vv. 120-130.

aparece en el libro I y el milagro del pocito de la virgen de Guadalupe. Desde la perspectiva que se presenta en la disputa del Nuevo Mundo, cuya renovación principal consistió —por parte del grupo detractor— en una secularización y racionalización del debate, lo más normal sería esperar que las posibles respuestas landivarianas estuvieran en el mismo nivel. En realidad, como se acaba de ver, sí lo están, pero no siempre, y es aquí donde surgen los *prodigia* de las cruces: como un argumento cuya irracionalidad (carácter inexplicable), ligada al mismo tiempo con un carácter comprobable (ahí están los portentos, presentes en la misma naturaleza, visibles para todo aquel que se atreva a dudar de ellos), le da su fuerza argumentativa. Al plantear, pues, la idea de que existen hechos inexplicables y patentes (objetivos) se insta una especie de restricción al conocimiento, como si Landívar le impusiera al grupo detractor una barrera epistemológica más allá de la cual no pueden pasar, barrera cuyos presupuestos son evidentemente de origen católico, milagroso. Se percibe, entonces, la conclusión: respecto a la naturaleza no todo es comprensible o asequible a la mente humana, hay cosas que escapan a ella.

Las estrategias retórico-argumentativas

Los recursos retórico-argumentativos que contribuyen a este argumento, además de centrarse en apoyar la premisa (como el uso continuo de cifras exactas y unidades de medida, de imágenes explicativas y de citas textuales), tienen como función crear un continuo entre los hechos, lo digno de mención, lo admirable, lo singular y, por último, los portentos; como si se tratara de un paso obligado entre ellos. Dicho de otro modo, para el lector de la *Rusticatio* se presenta continuamente y de diversos modos la idea de que siempre hay un *más*, algo que está más allá y excede a lo anterior. Esto se hace, principalmente, mediante el contraste entre elementos con el fin de magnificar uno de ellos, lo cual puede verse como la tendencia general con la que se articula el uso de la descripción. Es éste, en efecto, el sentido de las hipérbolas, muchas comparaciones, antítesis, prosopopeyas.

En el caso del libro II, del Jorullo, dicho contraste está basado en la oposición entre el antes y el después, el único de carácter temporal en la *Rusticatio*. Es claro en los versos 272-278. Aquí, la oposición entre una etapa de placidez previa y otra etapa de ruinas no hace sino resaltar la magnitud del evento, el ímpetu destructivo del volcán. Lo interesante es que, a partir de esta oposición, se genera un tercer elemento colocado por encima de ambos: la consecuencia a largo plazo que trajo la erupción fue una especie de purificación del aire y una mayor fertilidad de las tierras.²⁶ Las descripciones, entonces, a través del

²⁶ *Ibid.*, libro II, vv. 288-299.

contraste dan la impresión de ir cuesta arriba en un ascenso casi interminable. Estos efectos retóricos, pues, al crear este ámbito donde siempre hay algo mayor, le abren paso a la presentación de los prodigios.

Asimismo, respecto al contraste, hay que mencionar que éste articula una definición específica de lo admirable, que consiste tanto en lo favorable como lo temible. En esta tendencia general a hiperbolizar, se rehuyen los puntos medios, como cuando se menciona una fuente que tiene dos características completamente opuestas: curar o apresurar la muerte.²⁷ Se intenta, pues, subrayar la singularidad. Ocurre exactamente lo mismo en el caso del volcán del Jorullo y también adquiere sentido en el libro III, de las cataratas. En efecto, éstas parecen un desarrollo o una suma de los dos temas principales anteriores, esto es, los lagos y el volcán: el agua ya se presenta (casi totalmente) como algo temible, especialmente por el ruido y fuerza de su caída.

Segundo argumento frente al auditorio europeo

Las premisas

Hay dos puntos de común acuerdo que *Rusticatio mexicana* comparte con las ideas del grupo detractor, puntos que se pueden considerar el origen de un argumento distinto del anterior.

En primer lugar, en toda la obra se mantiene el presupuesto del determinismo climático. Posiblemente por influencia de la larga tradición que ya existía al respecto, donde ocupaba un lugar central José de Acosta, en ningún lugar es puesto completamente en duda; más bien, se parte de dicho determinismo y, en un momento crucial, es ampliado. Esto se explicará más adelante.

La segunda premisa es un hecho en específico que tiene un papel preponderante en el conjunto de elementos descritos por Landívar: el agua. Ya se mencionó la importancia que tenía la presencia de la humedad y la abundancia de agua dentro de la visión buffoniana del mundo. Ante tal idea, uno estaría tentado a pensar que éste es al menos uno de los posibles motivos que llevarían a Landívar a dedicarle tres libros completos al agua: los lagos de México, las cataratas de Guatemala y las fuentes. De cualquier manera, lo cierto es que este mismo punto de partida para Landívar y Buffon conducen a conclusiones radicalmente distintas.

²⁷ *Ibid.*, libro XII, vv. 179-185.

El argumento

Siguiendo con la idea anterior, parece también significativo que la *Rusticatio* abra con la descripción de los lagos mexicanos, en consonancia con el orden “nestoriano” aconsejado por una larga tradición retórica, el cual consiste en colocar los argumentos más fuertes al inicio y al final de un discurso. Con este inicio, que se puede caracterizar como una argumentación *ad hominem*, se le da entrada al primer elemento que separa los caminos de Buffon y Landívar: la introducción de las chinampas como ejemplo.²⁸

La generalización que crean es evidente y se verá confirmada una y otra vez a lo largo del poema: las chinampas, además de ser únicas de la laguna de México, son una muestra de la conjunción inextricable entre el agua y la fertilidad de la tierra. La humedad se presenta, pues, como el ingrediente primordial para afirmar y defender el carácter productivo de la tierra. El uso de una metáfora muestra la forma en que comienza a darse la transición —de lo particular a lo general— entre la fertilidad de las chinampas y otras áreas naturales; inmediatamente después de mencionar las esteras flotantes en “campos sonrientes de flores”,²⁹ se dice:

Has agri fluitantis opes, hunc aemula cultum
proxima ripa dolet, seseque virentibus Ulmis
et Cerasis, fetaque Piro, Maloque rubenti,
et Lauro, et Pinu, Cedroque, et Quercubus altis,
vereque certatim distinguit prata perenni.³⁰

Pareciera que esta idea —el carácter productivo de la Nueva España— es precisamente la que permite sin dificultad la mención de los pájaros a continuación. Se podrá encontrar, así, una explicación al hecho de que, temáticamente, ocurra un adelanto —un tipo de *praeparatio*— y se mencionen desde aquí cosas a las que ya estaba dedicado un libro completo desde la primera edición de *Rusticatio mexicana*. Sin duda, también adquiere sentido que se enfatice tanto el canto de los pájaros en esta anticipación: Landívar conocía la obra de Robertson y probablemente sabía que una de las ideas más popu-

²⁸ Se le da aquí un sentido técnico a la palabra ejemplo, en tanto que equivalente retórico de la inducción, así como el entimema lo es del silogismo.

²⁹ “Ridentia floribus arva”, en *ibid.*, libro I, v. 203.

³⁰ “La orilla cercana, envidiosa, se duele de estas riquezas del campo flotante, y de este cultivo, y para competir, se adorna a sí misma con verdes olmos, cerezos, fecundos perales, rojizos manzanos, laureles, pinos, cedros y altas encinas, y con campos de primavera perenne” (*ibid.*, libro I, vv. 205-209).

lares en los círculos intelectuales europeos era la del silencio de las aves, que simbólicamente se asociaba con la falta de poetas de calidad en el Nuevo Mundo. Con todo este razonamiento, uno no puede sino sentirse tentado a relacionar con lo anterior la aparición de los poetas novohispanos a orillas del lago en el mismo libro, e incluso la *Rusticatio* completa en tanto que obra poética. Así, no sólo no hay silencio en las aves, sino que tampoco es verdad la supuesta impotencia expresiva de los escritores americanos. La mayor prueba que aporta la obra es, podría decirse, ella misma.

La mención sucesiva de los escritores de renombre parece implicar que, si Robertson y otros podían pensar eso, era simplemente por desconocimiento. Se levanta ante el grupo detractor, pues, la barrera epistemológica ya mencionada: no se trata sólo de que haya cosas inexplicables en la naturaleza, sino también que las nuevas visiones generadas por ellos no contemplan todos los hechos, ya sea por ignorancia o por lejanía. La identidad, pues, en este plano discursivo se muestra como un reclamo del derecho a definirse a sí mismo; o mejor dicho, una forma de negarse a ser contemplado como un objeto de curiosidad sin la capacidad de hablar de sí mismo.

Por otra parte, regresando al ejemplo argumentativo que representan las chinampas, dentro de éste se encuentra condensada una generalización diferente que no se ha mencionado y que es crucial en la argumentación. Dentro del relato acerca de la forma que comenzaron a construirse las chinampas, se describe así la reacción de los habitantes ante la exigencia de tributos muy altos por parte del rey de Azcapotzalco:

Ingemuere omnes, gemituque augusta replebant
 templa Deum: sparsis bacchatur turba capillis,
 omnia sed prudens vincit sollertia gentis.³¹

La astucia del pueblo se resalta como aquello que lo ayuda a vencer al tirano. Cabe recordar, al respecto, que era popular en la Europa del siglo XVIII la idea de que los “salvajes” —incluso en la visión de Rousseau— carecían de memoria, imaginación y raciocinio; la imagen del indio desmemoriado e incapaz de planificar llegó incluso a retratar a los habitantes de las Antillas como gente que vendía por la mañana su lecho de algodón y por la noche se daba cuenta de que tenía que comprarlo de nuevo porque no había podido prever que lo necesitaría después.³² Los considerados “grupos más avanzados” ocu-

³¹ “Se lamentaban todos y llenaban los sagrados templos de los dioses con gemidos: corre desafortadamente la turba con los cabellos enmarañados, pero todo lo vence la prudente astucia de la gente” (*ibid.*, libro I, vv. 154-156).

³² J. Cañizares Esguerra, *op. cit.*, p. 195.

paban un lugar intermedio entre esta falta absoluta de previsión y los grupos plenamente “civilizados”.

Así, conjuntar al inicio del libro la idea de una naturaleza fértil y de un colono habilidoso y astuto puede verse como un doble ataque a la tesis de la inferioridad telúrica y humana de América. Pero no son sólo estos dos puntos, también los animales y muchas cosas más quedan englobados a lo largo del poema en la idea de fertilidad. Así, se comienza a perfilar la conclusión que se deriva de las dos premisas: el carácter productivo del continente se refiere tanto a la tierra como a todos los elementos que se desarrollan en su seno.

Sin embargo, falta mencionar un aspecto de gran importancia: en cierto modo se ajusta la idea del determinismo climático, parece criticarse su unilateralidad al plantear una relación recíproca. La influencia no ocurre sólo de la naturaleza al hombre, sino también de éste a aquélla; él también puede controlarla. Se trata, en efecto, de una temática tan evidente en *Rusticatio mexicana* que no hacen falta ejemplos para demostrarla. La fertilidad es, entonces, en muchos casos un resultado de la acción humana.

Esta conjunción hombre-naturaleza es la clave para llegar a la conclusión con que se hace la defensa ante las tesis acerca de la inferioridad del Nuevo Mundo: demostrar que el hombre en América es capaz de dominar la tierra y los animales para extraer de ellos diferentes beneficios equivale a insertar al americano en el plano general de la actividad humana, lugar que parecía negársele con la tesis de la inferioridad. El grupo detractor retrataba al americano en una fase estancada, como si éste sólo fuera una curiosidad atrapada en el tiempo,³³ bastante valiosa para ellos, por cierto, para dar cuenta de los progresos del ser humano. Dicha inferioridad significaba carecer de las cualidades que se consideraban los rasgos específicos del hombre “civilizado”, como la creatividad, la memoria, la previsión, el uso de ideas abstractas, la racionalidad, o incluso del ser humano, como la masculinidad en el caso del hombre, la capacidad de amamantar con leche saludable en el caso de la mujer.

Vale la pena recordar aquí el humanismo comercial de Robertson y, de un modo más general, el papel que tenía la existencia de grandes redes comerciales para que un pueblo pudiera considerarse “civilizado”. La respuesta de Landívar a esto viene frecuentemente acompañada por una hipérbole. En un ejemplo donde también usa un polisíndeton, al hablar del tinte aportado por la grana cochinilla, se dice: “[colorem] quo Galli, et Batavi, Venetusque, Hispanus, et Anglus et Russi, et Belgae, totusque intingitur orbis”.³⁴

³³ No en vano las primeras palabras de De Pauw, en su libro más famoso, son éstas: “Les Américains forment le chapitre le plus curieux, et le moins connu de l’histoire de l’homme” (C. De Pauw, *op. cit.*, p. 1).

³⁴ “...color con el que se tiñen los franceses, holandeses, venecianos, hispanos, in-

De un modo análogo pueden ser interpretados los prodigios, los cuales, en este segundo argumento, adquieren un sentido ligeramente diferente del que se describió anteriormente. Tómese como ejemplo el milagro del pocito de la virgen de Guadalupe. La presencia de la virgen emitiendo una señal que denota su paso por tierras novohispanas, un hecho natural palpable como un manantial, enlaza y crea una implicación mutua entre la naturaleza y la “verdadera” religión, haciendo que esta última le transfiera sus valores universales a la otra, que parecían serle sustraídos por las ideas detractoras. Así, este milagro y la aparición de las cruces también son parte de la lucha por lo universal, como un recurso apoyado en la tradición de los argumentos ya esgrimidos en el debate —piénsese en Antonio Ruiz de Montoya y la cruz de Carabuco en Perú. Los milagros son, en este sentido, un punto articulador, de enlace o conjunción entre la naturaleza, el hombre y, evidentemente, la religión católica.

Se percibe, entonces, que en el centro de la polémica está —en una continuidad sorprendente con la disputa de Sepúlveda y Las Casas— la idea de lo universal. Buffon, De Pauw y Robertson se la negaban al americano; Landívar, mediante este segundo argumento, trataba de devolvérsela, pero con dos matices principales: la idea de productividad como dominio sobre lo natural y la mención de fenómenos naturales cargados de simbología religiosa.

Las estrategias retórico-argumentativas

Hay diferentes tipos de argumentos y recursos retóricos en la *Rusticatio* que funcionan como los soportes de toda la reflexión anterior. Todos parecen confluír en ella.

Un primer elemento que hay que mencionar es un punto de encuentro entre el primer argumento frente al auditorio europeo y el que ahora se está analizando. En consonancia con la idea de lo inexplicable, además de los portentos, se despliega una temática a lo largo del poema que se basa en la oposición entre lo visible y lo oculto. Así, en una interesante nota al pie,³⁵ después de una explicación muy precisa acerca de la elaboración del añil, se afirma que nadie puede saber a ciencia cierta qué tipo de añil saldrá del proceso. Se establece, así, un límite a la razón; tema que aparece frecuentemente en otros lugares y que ya ha sido aquí abordado. Pues bien, este mismo tema se engarza con la idea de fertilidad. He aquí un ejemplo del mismo libro:

gleses, rusos, belgas y todo el mundo” (R. Landívar, *op. cit.*, libro IV, v. 185). Se puede apreciar lo mismo en los versos 183-184 del libro V, donde el añil acrecienta negocios en todo el orbe.

³⁵ *Ibid.*, libro V, v. 201.

Quae videas nigris compacta medullis
 aequora, crede mihi, turgescunt ubere gleba
 nec meliora satis praestat natura ferendis.³⁶

La riqueza de algo, entonces, no es necesariamente ostensible a primera vista, sino que se muestra en aquello que es capaz de producir. Así, en este claro argumento pragmático que valora algo en función de sus efectos, se puede observar cómo se entrelazan dos de las ideas principales del poema: por una parte, lo inexplicable y los límites de la razón; por otra, lo productivo.

Perelman menciona que, respecto al nexo causal en la argumentación, “es necesario subrayar las diferentes valoraciones que se producen al interpretar una relación causal como hecho-consecuencia, con un énfasis en el primero, o como medio-fin, realzando este último”.³⁷ Se puede percibir ahora cómo se articula el segundo argumento de Landívar en contra del grupo detractor: éste, en una clara tendencia especulativa, buscaba explicaciones para una multitud de datos, quería darles coherencia mediante el planteamiento de una sola causa, la inferioridad; Landívar, por su parte, resalta la imposibilidad de conocer todas las causas e invierte el esquema, transformándolo en una relación entre medio y fin. Lo siguiente dejará claro el énfasis en el fin:

Ipse coloratum credas subsidere caenum
 sordibus imbutum glaucis, ac fonte liquatum:
 hoc tamen ampla luto gazas Guatimala cogit
 ingentes, totusque auget commercia mundus.³⁸

El poema de Landívar se presenta, en este caso, como un llamado a que la Nueva España sea juzgada a partir de aquello que puede producir, precisamente en un tiempo en que los resultados económicos de las reformas borbónicas ya se percibían en el auge de ciertos productos.

Esta diferencia entre la forma detractora de presentar el tema y la de Landívar se percibe en el hecho de que, aunque en casos específicos sus datos coinciden, llegan a lugares distintos. Por ejemplo, para De Pauw, lo que de-

³⁶ “Los campos compactos que ves con negras entrañas, créeme, están hinchados de tierra fértil, y la naturaleza no proporciona mejores que éstos para las cosechas” (*ibid.*, libro v, vv. 22-24). Véase también libro vii, vv. 33-34, donde es clara la idea de la riqueza oculta, en este caso en relación con las minas.

³⁷ C. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, p. 417.

³⁸ “Tú mismo creerás que un cieno teñido está asentado, impregnado de inmundicias verdes y revuelto con agua; pero de este lodo la amplia Guatemala saca enormes tesoros, y todo el mundo incrementa los negocios” (R. Landívar, *op. cit.*, libro v, vv. 181-184).

mostraba que había ocurrido una gran inundación en el Nuevo Mundo que había corrompido el desarrollo de la naturaleza y el hombre eran:

Los huesos fósiles de animales gigantes (que pensó que habían sido los primeros en morir en el diluvio); grandes cuerpos de agua, tanto lagos como ríos; terremotos y volcanes activos que aún estremecían la tierra; conchas marinas esparcidas por valles bajos; metales preciosos sobresaliendo de la superficie de la tierra (que la primitiva sedimentación de la tierra debía de haber enterrado en lo profundo).³⁹

No hace falta leer a fondo el poema de Landívar para darse cuenta de las coincidencias. Lo anterior hace necesario reajustar lo que se ha afirmado aquí en relación con la novedad con que la *Rusticatio* se presenta ante el auditorio europeo. Se llegó a la conclusión, en el primer argumento analizado, de que la premisa de fondo no eran los hechos sino la objetividad, puesto que en esta última se fundaba la posibilidad de presentar con coherencia cosas cuya característica central era la novedad, como los prodigios. En cambio, en el segundo argumento frente al auditorio europeo, para respaldar la idea del carácter productivo de la tierra sólo se podía recurrir, como premisa, a un hecho que no fuera punto de controversia: la humedad. Así pues, las coincidencias antes citadas no entran en contradicción con la importancia de la novedad y la atribución de cierto desconocimiento al auditorio europeo, se trata de argumentos diferentes; juntos, parecen afirmar que dicho auditorio no posee *todos* los hechos. De todo lo anterior se deduce que el reajuste que es preciso hacer es una ampliación de la premisa de la humedad: no es sólo la supuesta gran cantidad de agua, sino también las correspondencias antes mencionadas entre De Pauw y Landívar.

En efecto, se parte de todas ellas del mismo modo ya descrito respecto al agua. Se dijo que lo esencial es que de ésta se hace derivar la fertilidad, lo productivo; pues bien, se llega exactamente a la misma conclusión con las conchas marinas —la púrpura y la producción de la tinta—, los metales e incluso los volcanes —a la larga, las erupciones generaron una purificación de la tierra y el aire. El procedimiento es el mismo: oscurecer la causa y magnificar el fin.

Una vez descrita la forma en que se argumenta la fertilidad, hay que explicar cómo se da la transición entre ésta y la lucha por lo universal mencionada anteriormente. Dicha transición puede dividirse en dos fases: una caracterizada por el uso del ejemplo, lo inductivo y, por tanto, la progresiva generalización; y otra que se basa en lo que se podría ver como un entimema, fundándose en lo deductivo.

³⁹ J. Cañizares Esguerra, *op. cit.*, p. 89.

Respecto a la primera etapa, el papel del ejemplo ya fue analizado al mencionar las chinampas y la formación de la idea de lo productivo. Además de esto, el argumento más utilizado es el de transitividad. Por ejemplo, al inicio del libro dedicado a los ganados menores⁴⁰ se presenta una descripción de los campos destinados a la ganadería, lo cual se engarza con todas las partes anteriores de la obra dedicadas solamente a parajes naturales. En este caso, hablar primero del verdor de los campos es un preludio al tema de la prosperidad del ganado. Es, pues, un desarrollo de los temas anteriores. Si hay clima y naturaleza favorables, entonces los ganados pueden criarse sin problemas; es así como comienza a alternarse en la descripción la abundancia del campo con el desarrollo de los animales.⁴¹ Podría verse aquí una relación causa-efecto; sin embargo, se trata más bien de un argumento de transitividad. No se enfatiza el nexo temporal, sino algo de carácter lógico: los ganados y muchos otros elementos quedan subsumidos por la categoría más general llamada naturaleza, cuya productividad ya se intentó demostrar en la obra. En este ámbito, sin duda, la idea del determinismo climático es favorable y permite generalizar la fertilidad a una multitud de hechos distintos: la fecundidad de los animales, resaltando por supuesto los “bríos” amorosos de los animales y sus hábitos de reproducción,⁴² la facilidad del cultivo del nopal, que tanto en campos fértiles como miserables crece sin dificultad,⁴³ etcétera.

Cabe destacar que en algunos casos —que, vistos en el panorama general de la obra, son minoría— sí hay una visión de la adversidad de la naturaleza como destrucción. En el apartado anterior, esto fue descrito como parte del propósito de resaltar lo singular, englobando tanto lo favorable como lo temible; sin embargo, desde el punto de vista de la defensa de la productividad de la Nueva España, las menciones aisladas de esto crea una idea de imparcialidad. Este aspecto aparece desde el primer libro, y es así como se describe una parte del lago de Texcoco:

Aequora quin etiam salso foedata sapore
 flumineos propriis pisces a fluctibus arcent.
 Quod siquem dulcis pertaesum Chalcidis ardor
 caecus agat salsam nando penetrare paludem,
 pestiferas ut tangit aquas, leto occidit atro.⁴⁴

⁴⁰ R. Landívar, *op. cit.*, libro XI, vv. 25-32.

⁴¹ *Ibid.*, libro XI, vv. 283-285.

⁴² *Ibid.*, libro X, vv. 146-147.

⁴³ *Ibid.*, libro IV, v. 50.

⁴⁴ “Más aún, las aguas del lago, enturbiadas por un sabor salado, alejan a los peces fluviales de sus propias corrientes; pues si a alguno, hastiado del dulce lago de Chalco,

La hipérbole final que alude a la instantánea muerte al tocar el lago es parte de la idea de lo admirable, pero la imagen de un lago insalubre que hunde en la putrefacción todo lo que lo rodea es un tipo de concesión que, en realidad, por su carácter específico desmiente la perspectiva global desde la cual América era descrita como un lugar malsano (De Pauw).

Teniendo en cuenta los aspectos mencionados —la generalización de la fertilidad mediante el ejemplo y la transitividad, por un lado; la manifestación de imparcialidad a través de la concesión, por el otro—, se puede comprender cómo se da la transición entre lo que podría verse como dos modalidades descriptivas, dos caras de una misma moneda: algo es exaltado por su valor único y singular, y simultáneamente es circunscrito en un ámbito global —que se presenta como total, completo— con el que comparte significados. La parte le transfiere valores al todo, y viceversa.

Una característica del poema en la que es particularmente evidente este proceso es la gran cantidad de entrecruzamientos temáticos en los diferentes libros. Al ver de un modo general los temas principales de la obra y la forma en que están articulados, lo primero que salta a la vista —algo que ya subrayaron Higgins y Rodríguez Gil—⁴⁵ es la ruptura que representa el libro IV: los tres primeros parecen estar enteramente dedicados a los parajes naturales, mientras que el tema del dominio del hombre sobre la naturaleza se manifiesta a partir del libro IV y se desarrolla hasta el libro XI⁴⁶ —con la pequeña interrupción del libro VI, referente a los castores, en cuyo contenido, no obstante, está presente la idea del hombre, tanto por las humanizaciones como por la idea de la utopía ya señalada por Kerson.⁴⁷ Sin embargo, esta visión se sostiene sólo al hacer caso omiso de una multitud de elementos o detalles que aparecen a lo largo de los libros y al contemplarlos principalmente a partir de sus títulos. Esto es sin duda lo que ha llevado a otros analistas a afirmar que no hay orden alguno perceptible. En realidad, si hay una estructura en la obra que le da coherencia desde el punto de vista temático, ésta no puede ser otra que la provocada por la interrelación y escalonamiento de las dos modalidades descriptivas; no una

lo fuerza su ciega ambición a penetrar a nado el salobre pantano, en cuanto toca sus aguas venenosas sufre una horrible muerte” (*ibid.*, libro I, vv. 314-318).

⁴⁵ G. S. Rodríguez Gil, *La Rusticatio mexicana en el ambiente literario del siglo XVIII. Ensayo histórico cultural*. México, Universidad Iberoamericana, 1954.

⁴⁶ Higgins afirma que los tres primeros libros se concentran en la geografía, los ocho subsiguientes en las áreas clave de la producción económica del virreinato, y los otros en asuntos varios que no entran en el ámbito de actividades productivas (A. Higgins, *op. cit.*, p. 119); Rodríguez Gil ya había hecho la misma división de la obra, otorgándole al primer bloque el carácter de descriptivo, al segundo el de didáctico, y, al último, una vez más el de descriptivo (G. S. Rodríguez Gil, *op. cit.*, p. 50).

⁴⁷ A. L. Kerson, “The Republic of the Beavers”, en *op. cit.*

línea recta, sino más bien un espiral, un círculo cuyos patrones se repiten a pequeña y a gran escala.

Por ejemplo, se puede afirmar sin temor a equivocarse que el libro I de *Rusticatio mexicana* condensa dentro de sí la mayor parte de los temas que después serán desarrollados: la fertilidad, la conjunción hombre-naturaleza desde el punto de vista de la agricultura (las chinampas), lo temible (el lago de Texcoco), las aves y sus cantos, la cruz en el fondo del lago como prodigio, e incluso la caza y los juegos (condensados en la descripción de la pesca); algo parecido se puede decir del apéndice. Algo similar se puede encontrar en el libro II, donde aparecen elementos anteriores, como el agua y otros pájaros. Todo esto apunta a un tipo de conformación descriptiva de la totalidad de la naturaleza, conformación basada en el entrelazamiento de diversos aspectos que hacen del reino natural novohispano uno solo; cada entrecruce temático encuentra su pertinencia en una relación de la parte al todo. Una nueva singularidad ensancha el diámetro de la totalidad.

En respaldo de la noción de totalidad se despliegan tanto figuras retóricas como recursos que entrarían en el terreno de la *dispositio*. Sin duda, el uso continuo de la *transitio* refuerza la cohesión de la obra y contribuye a la totalidad; lo mismo ocurre con las frecuentes recapitulaciones y los pequeños resúmenes que se hacen por adelantado.

La idea de un todo indisoluble donde cada elemento está imbricado con los otros es, en realidad, algo respecto a lo cual parece haber un acuerdo generalizado en relación con la *Rusticatio*; algunos lo llaman “proyecto de representación totalizadora”.⁴⁸ Pero hay que observar que esto radica en el modo de la obra de presentarse a sí misma creando la imagen de algo completo, por medio del ejemplo, la transitividad y la concesión antes mencionados. Esto sólo es parte de la primera fase del argumento para llegar a la lucha por lo universal.

Por último, respecto a dicha fase, hay que recalcar que con el acto de presentar una totalidad está inextricablemente unido el de hacer omisiones; hay silencios significativos en *Rusticatio mexicana*, como se puede notar en el hecho de que, al abordar el tema del trabajo en las minas y acercarse a las condiciones deplorables de los trabajadores, sólo se emita la siguiente interrogación: “Quid vero non cogat opum vesana cupido?”⁴⁹

En esto, de gran importancia, hay que subrayar el hecho de que se le atribuyan completamente las pésimas condiciones de trabajo a la codicia humana

⁴⁸ Marcela Alejandra Suárez, “Los *prodigia* de la cruz: Identidad y memoria en la *Rusticatio mexicana*”, en *Bibliographica Americana*, núm. 3, abril, 2006, p. 3.

⁴⁹ “¿A qué no obliga, en efecto, el deseo frenético de riquezas?” (R. Landívar, *op. cit.*, libro VII, v. 86).

en general con un tinte condenatorio desde el punto de vista católico (sin saber exactamente si se refiere a la codicia de los trabajadores o a la de los jefes de la clase dominante), pasaje donde es manifiesto el silencio que parece haber detrás de la pregunta de Landívar, al pasar por alto las condiciones sociales específicas (la organización estamental, las castas, el hecho de que no podía de ninguna manera ser un criollo o un español el que laborara en ese lugar) en que una persona podía verse arrastrada a un trabajo semejante. Lo importante en esto es que la mención de algo de manera enfática está frecuentemente acompañada por la omisión de otro aspecto, lo cual no es sino el componente específicamente argumentativo de las figuras de elección: escoger algo frente a diversas opciones posibles. Con *totalidad*, por lo tanto, se hace referencia aquí a un rasgo discursivo-argumentativo, un modo de presentar un conjunto de elementos, y no algo de carácter ontológico, como si efectivamente se hiciera un catálogo completo de lo productivo en la Nueva España.

Una vez analizada la primera fase del argumento, la generalización de lo productivo, falta mencionar la segunda, un entimema,⁵⁰ el cual conduce a la conclusión. Desde el punto de vista de la productividad y de la conjunción hombre-naturaleza, la estructura de dicho entimema se puede postular como sigue: *a)* una de las características de la actividad humana es la producción o extracción de bienes a partir de la naturaleza; *b)* el habitante novohispano lo hace; y *c)* por lo tanto, el novohispano es como cualquier hombre, es decir, no inferior. En última instancia, afirmar que la tierra novohispana es capaz de producir diversas cosas equivale a otorgarle una de las características que se pueden considerar propias de cualquier tierra; del mismo modo, decir que el hombre novohispano puede ejercer dominio en ella es insertarlo en el plano de la actividad humana, que comparten todos los hombres.

El mismo entimema, con idéntica conclusión, puede ser planteado a partir de los prodigios con simbolismo religioso, los cuales, en tanto que señales del mundo redimido en la naturaleza novohispana, incorporan a esta última en el devenir del cristianismo y, por tanto, de la humanidad. Éstos, aunque se apoyan en una tradición específica, tienen una diferencia leve con respecto a ella; anteriormente era más normal enmarcar esto en un plano histórico (nexo de sucesión), ya sea poniendo a los americanos como descendientes de una de las tribus perdidas de Israel o conectando al apóstol Tomás con Quetzalcóatl, pero Landívar lo ubica en un ámbito distinto: la naturaleza; sumamente conveniente, por cierto, para hacer frente a las ideas del grupo detractor. Es así como se explica el hecho de que, respecto a uno de los grandes símbolos religiosos

⁵⁰ Recuérdese que los entimemas son silogismos cuyas premisas son opiniones generalmente admitidas que a veces no hace falta mencionar.

criollos, la virgen de Guadalupe, no tenga cabida la historia de su aparición a Juan Diego en la *Rusticatio*, sino su manifestación como un fenómeno natural y milagroso: el pocito. Hay que recordar que, de manera particular en relación con la virgen de Guadalupe, los fundamentos históricos del milagro eran el problema central tanto para los defensores criollos como para sus adversarios,⁵¹ que ya eran numerosos en el siglo XVIII. Las defensas más normales del milagro se concentraban en el aspecto historiográfico, puesto que alcanzar pruebas en este ámbito era demostrar sin equívocos que en efecto había ocurrido. Así pues, no se puede ver sólo una pertinencia temática en el hecho de que en la *Rusticatio* se presentara solamente una versión natural del milagro, sino también una intención de dar un anclaje objetivo de lo que podía hacer la Guadalupe. Hacerla patente en la naturaleza era un esfuerzo por validarla.

Respecto a los prodigios milagrosos, se puede plantear la presencia de un argumento basado en un nexo de coexistencia entre el símbolo y lo simbolizado.⁵² Hay una transferencia de valores entre el símbolo de la cruz y el lugar en que se encuentra, la Nueva España, del mismo modo antes descrito entre la parte y el todo. Con esto, el énfasis en la naturaleza plantea una relación de carácter atemporal, ya no histórica, como en los otros casos.

Rusticatio mexicana, por consiguiente, describe un conjunto estático e inamovible en el tiempo. Si se recuerdan las tesis del grupo detractor, se podrá ver que, si ellos son capaces de hablar de inferioridad, es porque están pensando en términos de diferencias en una escala de desarrollo humano a lo largo del tiempo. Pero Landívar se opone a la idea en un plano enteramente distinto, se podría decir que cambia el terreno de la disputa para poder hacer frente a las perspectivas diacrónicas, pues en estas últimas se fundaba la posibilidad de hablar de algo inferior o retrasado. La universalidad —el estatus de civilizado— a la que se quiere adscribir la Nueva España es atemporal.

A lo largo de este artículo se han expuesto los resultados a los que se ha llegado al analizar la obra al trasluz de la disputa del Nuevo Mundo. El presupuesto ha sido que la identidad es ante todo discursiva, y en tanto tal, se inserta en un diálogo y en él se construye. Se vio, en un primer paso, que el sentido que tienen lo admirable y lo singular es el de una barrera que plantea los límites del conocimiento. En este ámbito, se trata de un doble movimiento que consiste en descubrir y encubrir al mismo tiempo; se ponen de manifiesto cosas novedosas, proporcionando las causas de algunas e incluso discutiéndolas en algunos pasajes, y dejando otras en el ámbito de lo inexplicable. En un

⁵¹ Iván Escamilla González, “‘Máquinas troyanas’: El guadalupanismo y la Ilustración novohispana”, en *Relaciones*, vol. 21, núm. 82. Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, primavera, 2000, p. 219.

⁵² C. Perelman y L. Olbrechts-Tyeca, *op. cit.*, p. 509.

segundo momento, se describió la forma en que la idea de lo productivo amplía su rango de acción y sirve como punto de apoyo para librar la lucha por lo universal. Es precisamente esta universalidad lo que subyace a la búsqueda de singularidad en *Rusticatio mexicana*. La “exaltación de lo propio”, por tanto, es sólo el vértice más visible de un conjunto de cimientos con mayores posibilidades semánticas, simbólicas, argumentativas. Queda clara, entonces, la transición entre los dos argumentos frente al auditorio europeo: lo singular conduce a lo universal.

La nación como relato

Francisco Colom González

El pensamiento sociológico se ha interesado tradicionalmente en determinar el momento en que terminan los antiguos sistemas de creencias y comienzan las ideologías modernas. En sociedades sustentadas sobre opiniones y reglas de vida santificadas por el tiempo, aquellas cuyas instituciones políticas obedecen a lo que Weber denominó la legitimidad tradicional, la ideología desempeña un papel marginal. Por el contrario, cuando el cambio social lleva a cuestionar tales percepciones se acrecienta la necesidad de encontrar formulaciones que las reemplacen. El nacionalismo ocupa una posición central en el repertorio de las ideologías modernas. Presenta, sin embargo, una peculiaridad cognitiva: una sistemática dislocación entre la percepción que sus actores tienen de sí mismos, de sus ideas y objetivos y la dinámica social reconocible tras ellos. Los espejismos que en mayor o menor grado pueblan todos los credos políticos llevaron al marxismo a identificar la noción de ideología como una forma de falsa conciencia. De hecho, algunos autores de esta orientación siguen viendo en los movimientos nacionalistas la consumación distorsionada de un imperativo histórico dirigido originalmente a la liberación del proletariado. La determinación del componente ficticio o engañoso de las representaciones ideológicas superó los confines iniciales del marxismo y ha cobrado desde entonces múltiples formulaciones: como naturalización de las desigualdades, enmascaramiento de intereses particulares, distorsión sistemática de la comunicación, cámara oscura en la que aparecen invertidos los hombres y sus relaciones, etcétera.¹

En este sentido, los relatos nacionalistas suelen describir el regreso a la vida de pueblos ancestrales o la lucha secular de éstos por su liberación política. El estudio objetivo muestra, en cambio, que las naciones no son entidades naturales o durmientes a la espera de un despertar heroico, aunque tampoco

¹ Kurt Lenk, *El concepto de ideología*. Buenos Aires, Amorrortu, 1982.

una mera invención de intelectuales resentidos. Las naciones no son lo que parecen, pero sobre todo no son lo que el nacionalismo ve en ellas. Las identidades nacionales pueden definirse como estados mentales propiciados por historias o, si se prefiere, una imaginación histórica narrativamente configurada. Pero las palabras nunca son inocentes. Las doctrinas nacionalistas recurren al relato para dotarse de profundidad histórica y densidad ética, aportar sentido al pasado y cargarse de razones para el presente. Si en la literatura las cuestiones de hecho o de verdad se supeditan al fin poético de crear una estructura autónoma de palabras, en la retórica política en general, y en la nacionalista en particular, el uso evocativo de los tropos queda subordinado a su función constitutiva de la subjetividad. El discurso nacionalista tiende así a recrear el pasado colectivo como una trayectoria sembrada de causas nobles, sacrificio trágico y cruel necesidad. Para ello se sirve de artificios culturales de muy distinta naturaleza: relatos literarios, narraciones históricas, rituales conmemorativos, representaciones visuales, etcétera:

Identidad, pureza, regeneración, el “enemigo”, las raíces históricas, la autoemancipación, construir un “nuevo hombre” y una “nueva comunidad”, la soberanía y la participación colectiva: éstos son algunos de los tópicos que se repiten sin cesar en la literatura del nacionalismo. Son ellos los que proporcionan el principal ímpetu a esos peculiares activistas de los movimientos nacionales: los corrillos intelectuales de filólogos, antropólogos, historiadores y sociedades secretas para la innovación y la independencia, con su fe en los censos y su preocupación por los símbolos de la solidaridad (por las banderas, los himnos, las fronteras, los desfiles militares, los funerales por los héroes caídos, las hornacinas y museos, los textos de historia, el “jefe del Estado”, el nombre del país y su constitución, los juramentos y las mitologías, los pasaportes, el castigo de la traición e incluso por las flores y los animales totémicos).²

Todos estos dispositivos muestran su funcionalidad cuando se procede a la manipulación inventiva de la historia con el fin de conceder a la identidad nacional la apariencia de una existencia ininterrumpida en el tiempo. Sin embargo, el vínculo comunitario que une a los miembros de la nación es tan sólo metafórico, una construcción narrativa, y las metáforas pueden ser eficaces en nuestra imaginación o no ser nada. En literatura los criterios externos de significación son secundarios. Como señaló Northrop Frye:

² Anthony Smith, *Theories of Nationalism*. 2a. ed. Londres, Ducksworth, 1983, pp. 21-22.

Las obras literarias no pretenden describir ni aseverar, razón por la cual no son verdaderas, no son falsas y, sin embargo, tampoco son tautológicas [...] Acaso la mejor manera de describir el significado literario sea llamándolo hipotético, y una relación hipotética o supuesta con el mundo exterior es parte de lo que usualmente se quiere decir con la palabra “*imaginativo*”. Esta palabra ha de diferenciarse de “*imaginario*”, que usualmente se refiere a una estructura verbal aseverativa que no logra demostrar sus aseveraciones.³

Verdad y mentira son, pues, categorías epistemológicas que resbalan sobre la condición nacional. Las naciones no son ciertas o falsas en virtud de su atribuible existencia o inexistencia. La nación es una referencia identitaria normativamente construida cuyos elementos prescriptivos son inseparables de los descriptivos. Las falsedades y mistificaciones se introducen en el proceso político de su elaboración narrativa, es decir, en la dinámica ideológica del nacionalismo.⁴ Esta dinámica, a su vez, debe insertarse en procesos de más largo alcance, pues los recursos simbólicos del nacionalismo más que nada expresan el propio cambio social. La movilización en nombre de la nación ha tendido a aparecer por ello en contextos de intensas y aceleradas transformaciones sociales: el ocaso del antiguo régimen, la Revolución industrial, la descomposición de los grandes imperios europeos, la descolonización del Tercer Mundo y, más recientemente, el hundimiento de los regímenes comunistas. La imaginación nacional refleja el tránsito del derecho divino a la soberanía popular, de los imperios multiétnicos a los Estados nacionales, de la dependencia colonial al autogobierno, de las identidades locales a la cultura de masas. La emergencia de la nacionalidad como fundamento de legitimación significó superar las viejas concepciones contractualistas sobre la soberanía y singularizar culturalmente a la nación propia frente a las demás naciones. Fue así como se perfiló un programa que terminaría por revolucionar la forma de entender las relaciones políticas domésticas y externas.⁵ Más allá de esta constatación, la elaboración de una teoría general sobre el nacionalismo

³ Northrop Frye, *Anatomía de la crítica*. Caracas, Monte Ávila, 1991, p. 103.

⁴ Vid. José María González García, *Metáforas del poder*. Madrid, Alianza, 1998.

⁵ Liah Greenfeld ha querido ver en la datación cronológica del nacionalismo y de las libertades democráticas la clave de las tortuosas relaciones entre ambos: “Originalmente el nacionalismo se desarrolló como democracia. Allí donde las condiciones de ese desarrollo original persistieron, la identidad entre ambos se mantuvo. Pero cuando el nacionalismo se extendió en condiciones diferentes y el énfasis en la idea de la nación se desplazó del carácter de la soberanía a la singularidad del pueblo, la equivalencia original entre la nación y los principios democráticos se perdió” (L. Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1992, p. 10).

constituye una empresa harto arriesgada. Bajo un mismo término tienden a subsumirse momentos y experiencias históricas en las que los papeles jugados por las clases sociales, las estructuras económicas y políticas, las ideologías, la etnicidad, la religión y la violencia se han combinado de forma muy diversa. Poco hay en todo ello que pueda entenderse como un retorno a las raíces o una reacción primordial ante lo desconocido. El nacionalismo postula un tipo de identidad cultural entre gobernantes y gobernados que no es posible sin la homogeneidad propiciada por los instrumentos de la moderna soberanía política. Por eso suele ser cierto el axioma según el cual los nacionalistas crean el Estado y el Estado crea la nación.

Los procesos de construcción nacional se caracterizaron por homogeneizar y fundir en una referencia única las adscripciones culturales de los individuos a través de procesos de socialización políticamente dirigidos. Los relatos históricos sobre los orígenes, el devenir y el futuro de la nación constituyen la dimensión más visible de ese proceso. En ellos, la pregunta por la identidad colectiva debe quedar resuelta desde el principio, ya que de ello depende la inteligibilidad de una narración dirigida a quienes han de sentirse miembros de una comunidad de destino. La rememoración de los momentos fundacionales, los pactos, documentos y sacrificios que forjaron la soberanía ocupa un lugar privilegiado en tales historias. En ellas se recoge la legitimidad de origen y el propósito histórico de la singladura de la nación. El papel de la *intelligentsia* en todo este proceso resulta decisivo, pero no podemos ver tan sólo en el nacionalismo los intereses específicos de una clase beneficiada por la institucionalización de las culturas nacionales. La etnificación de las estrategias políticas constituye una posibilidad más en contextos de incertidumbre social, donde la activación de los vínculos de pertenencia proporciona nuevas identidades bajo el velo de lo ancestral, alumbrando el espectro de alianzas posibles e identifica a los potenciales adversarios. Éste fue sin duda el caso de los nacionalismos surgidos en la órbita postsoviética, liderados generalmente por las mismas élites étnicas y políticas que medraron con el sistema comunista.⁶

Los análisis convencionales de la ideología han pecado con excesiva frecuencia de un prejuicio epistemológico: el de concebirla como un sistema preconfigurado de símbolos. En realidad no existe un nexo causal que permita atribuir determinados repertorios simbólicos a situaciones concretas de tensión social. Clifford Geertz es quizá quien mejor vio este prejuicio al resumirlo en dos formas de interpretar la ideología, a las que etiquetó respectivamente como teorías del interés y de la tensión:

⁶ Vid. Ronald Grigor Suny, "Constructing Primordialism: old Stories for new Nations", en *The Journal of Modern History*, núm. 73, diciembre, 2001, pp. 862-896.

Para la primera, la ideología es una máscara y un arma. Para la segunda, es un síntoma y un remedio. Según la teoría del interés, los pronunciamientos ideológicos han de verse sobre el fondo de una lucha universal por lograr ventajas. Según la teoría de la tensión, responden a un permanente esfuerzo por corregir el desequilibrio socio-psicológico. Según una, los hombres persiguen el poder. Según otra, huyen de la ansiedad.⁷

La gran ventaja de la teoría del interés, cuyo mejor ejemplo lo ofrece el marxismo, estriba en ubicar los sistemas ideológicos en el terreno de la estructura social. Su indudable originalidad teórica ha tendido a diluirse, sin embargo, por el rudimentario carácter de las conexiones que establece entre los factores materiales, psicológicos y culturales de la acción social. Como advierte irónicamente el propio Geertz, la psicología de este esquema es demasiado anémica y su sociología demasiado musculosa. Por otro lado, la teoría de la tensión, en la medida en que obedece a conceptos desarrollados a partir del estudio de la personalidad y los sistemas sociales, da por supuesto un desequilibrio estructural permanente. El modelo empleado aquí no es ya estratégico, sino terapéutico: el pensamiento ideológico representaría la respuesta a un síntoma, el de la desesperación provocada por expectativas sociales contradictorias, y ofrecería una salida simbólica a la ansiedad provocada por formas deficitarias y tendencialmente anómicas de socialización. El nacionalismo encaja cómodamente en las explicaciones articuladas según el esquema terapéutico, ya que éste tiende a enfatizar la función catártica de los ideogramas nacionalistas, su fuerza moral, capacidad solidaria o utilidad expresiva. Al presentar el nacionalismo como un sucedáneo moderno de la religión este tipo de interpretaciones ha seguido una ruta inversa a la de Max Weber y su teoría del desencantamiento del mundo. Pero más allá de las concepciones estratégicas o terapéuticas del nacionalismo y sus ideologías, la clave de su eficacia movilizadora estriba en su capacidad para generar nuevas redes de significados sociales. Desde un punto de vista antropológico la función de la ideología no es otra que la de proporcionar conceptos preñados de autoridad e imágenes persuasivas que permitan captar cabalmente el sentido de la acción social y dotarla de autonomía. La ideología, en definitiva, trata de motivar la acción, pero no lo hace de una forma unívoca y predeterminada. La cuestión consiste precisamente en averiguar cómo transforma el sentimiento en significación y lo hace socialmente accesible, en estudiar “cómo simbolizan los símbolos, cómo funcionan las metáforas, la analogía, la ironía, la ambigüedad,

⁷ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1987, p. 177.

los retruécanos, las paradojas, la hipérbole, el ritmo y los demás elementos de lo que solemos llamar estilo”.⁸

Narrar la nación

La concesión de nuevos significados a las relaciones humanas en contextos de rápidas transformaciones sociales depende en buena medida de los procesos simbólicos que las acompañan. La nación se nos presenta desde esta perspectiva como un sistema de representaciones dotado de una naturaleza textual, pues se construye en última instancia sobre los relatos de la identidad nacional y, más concretamente, mediante un tipo de narraciones que cabría calificar de ontológicas.⁹ Estas historias dan razón de quiénes somos como condición previa para saber qué debemos hacer. El conjunto de relatos que define las identidades nacionales supone una codificación de lo memorable, un sistema hilado de significados dirigido a motivar una autopercepción colectiva. Los dispositivos culturales activados políticamente procuran impulsar un relato de la identidad colectiva que permita a los individuos reconocerse en una continuidad social que se despliega en el espacio y en el tiempo. Los individuos, como es evidente, no pueden tener memoria más que de aquello que personalmente han vivido. La historia por tanto se aprende, no se recuerda, y ocupa un lugar preferente en la dinámica cultural de los nacionalismos. Eric Hobsbawm reconocía que:

[...] los historiadores somos al nacionalismo lo que los cultivadores de amapolas en Pakistán a los adictos a la heroína: proveemos la materia prima necesaria para el mercado. Las naciones sin pasado son una contradicción en los términos. Lo que constituye a una nación es el pasado, lo que justifica a una nación frente a otras es el pasado y los historiadores somos las personas que lo producimos. Mi profesión, que siempre ha estado involucrada con la política, se convierte así en un componente esencial del nacionalismo, más incluso que los etnógrafos, filólogos y otros proveedores de servicios étnicos y nacionales, que también han sido usualmente movilizados.¹⁰

⁸ *Ibid.*, p. 182.

⁹ Margaret R. Somers, “The Narrative Constitution of Identity: A Relationship and Network Approach”, en *Theory and Society*, vol. 23, núm. 5, octubre, 1994, pp. 605-649.

¹⁰ Eric Hobsbawm, “Ethnicity and Nationalism in Europe Today”, en *Anthropology Today*, vol. 8, núm. 1, febrero, 1992, p. 3.

Los dispositivos culturales activados políticamente, entre ellos los historiográficos, procuran impulsar un relato de la identidad colectiva que permita a los individuos reconocerse en una continuidad social que se despliega en el espacio y en el tiempo. Los relatos de la identidad nacional son también en este sentido narraciones públicas, ligadas por tanto a redes sociales e instituciones, y se encuentran sometidos a presiones de legitimación. Evidentemente, la estructura de los relatos nacionales varía con cada circunstancia y lugar. Distintos relatos pueden y de hecho suelen pugnar por alcanzar un estatus hegemónico en la imaginación colectiva, pero más allá de sus diferencias y similitudes estructurales deben ser capaces de resolver simbólicamente los conflictos del sustrato social en que se generan. El grado de virulencia y exclusividad de los nacionalismos está hasta cierto punto relacionado con su naturaleza narrativa, con el tipo y los contenidos de las historias que cuentan, pues lo que se constituye en materia de rememoración es al menos tan importante como la manera en que se recuerda. La conclusión de todo ello es que las identidades, a diferencia de los constructos jurídicos, necesitan ser contadas para poder ser aprehendidas. Como señala Margaret Somers:

[...] a través de la narratividad llegamos a conocer, comprender y dar sentido al mundo social, y es a través de narraciones y de la narratividad como constituimos nuestras identidades sociales [...] Llegamos a ser quienes *somos* (por muy efímeros, múltiples y cambiantes que seamos) ubicándonos o emplazándonos (normalmente de forma inconsciente) en narraciones sociales que *raramente son obra nuestra*.¹¹

La secuencialidad constituye un elemento doblemente trascendental de la condición narrativa, pues no sólo permite la organización de los acontecimientos en una trama: la propia capacidad de atribuir una dimensión normativa a las identidades depende de la posibilidad de insertar éstas en un esquema de temporalidad histórica. Sólo si podemos identificarnos con unas referencias colectivas proyectadas imaginariamente hacia el pasado somos capaces de conjugar los tiempos históricos del pronombre nosotros. Esa figuración moral es la que nos permite a la postre asumir responsabilidades históricas, reclamar compensaciones o primar una determinada filiación genealógica en nuestras identidades. Esto es algo que Paul Ricoeur percibió claramente al afirmar que el tiempo se torna humano cuando se articula de modo narrativo.¹² Las identidades adquieren su potencial normativo en el seno de la historia configurada como temporalidad

¹¹ M. R. Somers, *op. cit.*, p. 606.

¹² Paul Ricoeur, *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Madrid, Cristiandad, vol. 1, 1958.

dotada de sentido. Entre la actividad de narrar una historia y la naturaleza temporal de la existencia humana se da para Ricoeur una necesidad circular: el tiempo se articula de un modo narrativo e, inversamente, la narración, ya sea histórica o ficticia, alcanza su plena significación cuando se convierte en condición de la experiencia temporal. Esto es así porque la narración imitaría creativamente la experiencia temporal viva, en vez de limitarse a reproducirla de forma pasiva. La temporalidad se traslada al lenguaje en la medida en que éste configura nuestra experiencia temporal, confusa e informe, para reordenarla. La función narradora opera así esquemáticamente, en el sentido kantiano del término, ya que en virtud de ella fines, causas y contingencias se reúnen en la unidad temporal de una acción total y completa. El receptor de la narración es quien asume la unidad de todo el recorrido narrativo, pues en la trama el tiempo narrado se representa diacrónicamente, como acontecer, permitiendo que la historia se dote de una finalidad propia. Al captar el final de la trama en el comienzo y el comienzo en el final aprendemos a leer el tiempo al revés y a identificar las condiciones iniciales de un curso de acción en sus consecuencias finales. La trama, pues, dispone los hechos y encadena secuencialmente la acción constitutiva de la historia narrada.

No es preciso compartir los supuestos fenomenológicos de Ricoeur —la idea de que existe una estructura prenarrativa de la experiencia— ni su concepción kantiana del método hermenéutico para reconocer la importancia de su análisis para el estudio de las identidades políticas y, más concretamente, de los dispositivos simbólicos del nacionalismo. La construcción del pasado está abierta a distintas posibilidades narrativas —no hay un pasado cerrado para siempre. Las opciones en uno u otro sentido son invariablemente interesadas y se encuentran sometidas a las tensiones sociales del momento. La asunción del legado hispano-colonial enfrentó, por ejemplo, a liberales y a conservadores hispanoamericanos a lo largo de todo el siglo XIX. Para los próceres de la Independencia mexicana no significaba lo mismo identificar los orígenes de la nación en Hernán Cortés que en Cuauhtémoc. Las referencias prehispanistas de los liberales terminaron finalmente por imponerse y han sido hegemónicas desde entonces en ese país, pero como nos advierte Tomás Pérez Vejo, “cuando en el México de ese tiempo se está discutiendo acerca de España y los españoles lo que se está discutiendo en realidad es sobre México y los mexicanos”. La construcción de la imaginación nacional implicaba un profundo cambio en la autoidentificación colectiva de las clases dominantes novohispanas, pues “uno no se acuesta un día siendo español frente a indios y castas y se levanta al siguiente siendo mexicano frente a los españoles”.¹³ El hispanismo católico de

¹³ Tomás Pérez Vejo, *España en el debate público mexicano (1836-1867)*. México, El Colegio de México / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, pp. 293 y 424.

un conservador como José Antonio Caro, que sentó las bases de la constitución colombiana de 1886, constituye la otra cara de esa moneda.

El año 1810 —aseveró— no establece una línea divisoria entre nuestros abuelos y nosotros, porque la emancipación política no supone que se improvisase una nueva civilización. Las civilizaciones no se improvisan. Religión, lengua, costumbres y tradiciones: nada de esto lo hemos creado [...] Nuestra independencia viene de 1810, pero nuestra patria viene de atrás. Nuestra historia desde la conquista hasta nuestros días es la historia de un mismo pueblo y de una misma civilización.¹⁴

Cada relato de la identidad nacional nos remite, pues, a una imaginación histórica distinta que alberga en su seno una intencionalidad práctica. Pero no todas las naciones se imaginan del mismo modo, ni son iguales las consecuencias del triunfo de uno u otro tipo de imaginación histórica. Las variantes étnica, cívica y religiosa de la nación reflejan, cada una a su manera, la genealogía intelectual que acompañó a su respectivo proceso de construcción política. En la historia convencional de las ideas la ciudadanía suele presentarse como el núcleo del legado igualitario de la Revolución francesa. La nacionalidad, por el contrario, aparece poco menos que como un lastre culturalista introducido por los románticos alemanes en el programa racionalista de la Ilustración.¹⁵ La nación étnica suele identificarse con un pasado de alguna manera glorioso ligado a las profundidades telúricas de la sangre y la tierra. La nación cívica debe construir la densidad épica de su destino en virtud de un proyecto futuro no menos meritorio. En ambos casos la panoplia de recursos simbólicos empleados sirve a un mismo fin: representar un tiempo histórico dotado de sentido. La ciudadanía permitía la participación política directa en una sociedad recién liberada de las mediaciones del estamento, la casta, el gremio y el parentesco. La pertenencia nacional aportaba un bien de índole distinta: arraigo y tradición frente al vértigo de la historia. Tras cada una de estas corrientes latía una concepción distinta de la política y, en última instancia, del conocimiento humano. La concepción francesa hundía sus raíces en el contractualismo individualista e ilustrado del

¹⁴ Miguel Antonio Caro, “Fundación de Bogotá (1875)”, en *Ideario hispánico*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1952, pp. 102-103.

¹⁵ La acuñación del término *nationalité* suele atribuirse a Madame de Staël en su obra *De l'Allemagne* (1810). En el ámbito hispánico Arturo A. Roig ha recordado que hacia 1825 un intelectual centroamericano, José Cecilio del Valle, acuñó el verbo *nacionalizar* en el sentido de “crear nación” e incorporar a la misma a categorías sociales que, como los indígenas o las mujeres, estaban en principio excluidas de ella. Sobre José Cecilio del Valle, véase Robert J. Shafer, *The Economic Societies in the Spanish World, 1763-1821*. Siracusa, Universidad de Siracusa, 1958, pp. 287 y ss.

siglo XVIII. La alemana, en el organicismo romántico de la Restauración del XIX. El pensamiento conservador vio en el ser humano una criatura esencialmente constituida por las emociones, la fe y la costumbre incapaz de servirse de la razón para el refreno de sus apetitos. El progresismo de las Luces, por el contrario, vislumbró un sujeto emancipado de la superstición llamado a construir su futuro colectivo bajo el norte de la razón. El Estado, la sociedad y, en última instancia, la felicidad humana debían ser fruto del acuerdo general de intereses en el contrato social y del intercambio equitativo de bienes en el mercado.

Para la imaginación liberal el alumbramiento de la nación soberana se asocia a un momento constituyente de índole contractual. Este momento es inseparable de la pregunta por la identidad colectiva. Sin embargo, el sujeto del proceso de autofundación que arranca con “nosotros el pueblo” es en realidad un presupuesto, no un derivado del acto fundante. La lógica circular que caracteriza todo momento constituyente supone un auténtico desafío para la imaginación política, ya que por medio de un acto jurídico se crea un sujeto colectivo que toma en sus manos las riendas de su destino, pero que de alguna manera antecede y protagoniza el acto de su propia constitución. La identidad del demos es, pues, una cuestión que carece de respuesta en la doctrina liberal, pero para los forjadores de naciones resulta inexcusable. Por ello el liberalismo ha tenido que construir su estructura de garantías y contrapoderes sobre unas identidades colectivas cuyos fundamentos se encuentran ubicados más allá de la esfera de los intereses normativos estrictamente liberales. Frente a la densidad narrativa de la imaginación nacionalista podría decirse que la del liberalismo ha sido predominantemente formal. Esto no significa que no haya existido una narratividad liberal. Al fin y al cabo el contrato social, en cualquiera de sus formulaciones, venía a expresar la historicidad de la sociedad civil. Los textos clásicos de la Ilustración escocesa sobre las virtudes del mercado y su efecto balsámico sobre las pasiones políticas y religiosas se apoyaban en una filosofía de la historia que cifraba en la evolución gradual de la división del trabajo la complementariedad de las necesidades sociales y el proceso de civilización. Los argumentos para legitimar la construcción de la nación liberal han bebido asimismo de la imaginación histórica y, más concretamente, de una interpretación estilizada de los viejos derechos feudales. Ese recurso historicista aludía por lo general a la pérdida de unas libertades primigenias de origen germánico —como el yugo normando de los revolucionarios ingleses, la Franco-Gallia de los monarcómacos franceses o la tradición goticista española— aunque sus argumentos fueron muy pronto sustituidos por otros extraídos del etnicismo romántico y positivista.¹⁶

¹⁶ El *goticismo* alude al mito de las libertades primigenias de los españoles en los tiempos de los godos. En el *Discurso preliminar* de la Constitución de Cádiz hay una

La religión constituye una clave adicional en la determinación de los imaginarios nacionales. Anderson señaló que la fuerza cohesionante del nacionalismo no puede explicarse sin yuxtaponerlo a los grandes sistemas culturales que le precedieron, fundamentalmente la comunidad religiosa y el reino dinástico. Con anterioridad a la aparición del Estado liberal la homogeneización cultural que la nación presupone sólo pudo desarrollarse mediante los procesos de aculturación religiosa desatados por la Reforma protestante. El principio *cuius regio, eius religio*, bajo el que se selló la Paz de Augsburgo a mediados del siglo XVI, respaldó la particularización de la simbiosis medieval entre las legitimidades política y religiosa, abriendo así un margen histórico para la irrupción de las nacionalidades. Pero fue durante las pugnas entre la Corona y el parlamento inglés cuando la nación vino a designar por primera vez a aquellos con quienes el soberano debía pactar para ejercer su dominio legítimo: una grey de creyentes catequizada en lengua vernácula y reafirmada en su autonomía religiosa y cultural frente a Roma y el latín litúrgico. Éste es el motivo que ha llevado a algunos autores a ver en Inglaterra a la primera nación moderna.¹⁷ La nación así definida tan sólo abarcaba a un selecto grupo delimitado por privilegios estamentales y de rango, pero abrigaba al menos el

alusión explícita al citado mito, que jugó un importante papel legitimador al presentarla como una *restauración* de las libertades perdidas. De acuerdo con el mismo, los españoles habrían sido ya en tiempos de los godos “una nación libre e independiente, formando un mismo y único imperio, si bien, después de la restauración, también libres, estuvieron divididos en reinos separados hasta reunirse bajo una misma monarquía, donde todavía fueron libres por algún tiempo”. No obstante, se reconocía que “últimamente habíamos perdido hasta la idea de nuestra dignidad, si se exceptúan las felices provincias vascongadas y el reino de Navarra”.

¹⁷ El término latino *natio* fue empleado primeramente en Roma para designar a los grupos de forasteros originarios de una misma región. Con un sentido similar puede encontrarse en los concilios eclesíásticos de la alta Edad Media, concretamente en los de Lyon, Viena y Constanza, donde sus participantes fueron clasificados por *naciones*. La división conciliar en bancadas nacionales suele atribuirse a los esfuerzos de los monarcas europeos por controlar el poder eclesiástico en sus respectivos territorios, ya que el método tradicional de voto por individuo hubiera otorgado una mayoría aplastante a los obispos italianos y, por consiguiente, a los intereses del papado. Una división parecida por *naciones* se daba también en el cuerpo estudiantil de la Universidad de París. Sin embargo, en ninguno de los dos casos las naciones correspondían a nítidas divisiones étnicas. En el Concilio de Constanza, por ejemplo, la *nación alemana* incluía a húngaros y polacos, de la misma manera que la *nación inglesa* incluía a los escandinavos. En la Universidad de París las naciones estudiantiles correspondían a Francia, Picardía, Normandía e Inglaterra. (Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*. Nueva York, McMillan, 1948, pp. 108 y ss.) Sobre la precocidad nacional inglesa, véase Adrian Hastings, *La construcción de las nacionalidades: etnicidad, religión y nacionalismo*. Trad. de Cristina Piña. Madrid, Universidad de Cambridge, 2000.

germen de la inclusión: por vez primera aludía al pueblo soberano y reafirmaba las libertades de sus miembros frente a las prerrogativas del monarca. La paulatina multiplicación de los controles sobre los poderes monárquicos permitió singularizar étnica y geográficamente al pueblo soberano definido por las teorías del contrato social. La nación dejó así de designar exclusivamente a una de las partes constitutivas del pacto de soberanía para referirse a una entidad política entre otras similares insertas en un incipiente sistema de relaciones recíprocas. La imagen de la nación frente al monarca daría paso paulatinamente a la de la nación frente a otras naciones y, con ello, al problema de definir un orden inter-nacional. Este conjunto de mutaciones posibilitaron la anfibología que inevitablemente acompaña a todos los análisis contemporáneos de la nación: la de aludir de forma simultánea a un criterio de legitimidad política y a una forma de identidad colectiva. Desde que tuvo lugar esa transformación política y semántica, la autodefinición de un grupo humano como nación supone una inmediata declaración de intenciones: la de conquistar las condiciones políticas que le permitan ejercer un grado significativo de autogobierno.

El relato histórico ha sido uno de los principales recursos movilizados en el proceso de construcción de las identidades nacionales, sobre todo desde que hiciese acto de aparición la historiografía romántica. Al interrogarse por el ser de las naciones en su famosa conferencia de 1882, Ernest Renan era ya plenamente consciente de la importancia de la memoria histórica para la cohesión nacional. En su intervención apeló al componente voluntarista de la nación, al deseo expreso que su existencia supone de continuar una vida en común, pero también señaló la necesidad del olvido, e incluso del error histórico, en la construcción de su identidad.¹⁸ Renan tenía en mente las naciones dotadas de una existencia política reconocible y, particularmente, la querrela franco-alemana sobre Alsacia y Lorena. Es preciso recordar que un siglo atrás, durante la Revolución francesa, la Convención Nacional había inaugurado un nuevo principio del derecho internacional público, el de autodeterminación, que identificaba a los pueblos como depositarios de la soberanía. Ateniéndose a este principio la Convención declaró extintos los títulos históricos que vinculaban a la aristocracia alsaciana con el Sacro Imperio Romano Germánico e incorporó este territorio fronterizo al solar de la nación francesa recién emancipada. Con estos antecedentes la indagación histórica constituía sin duda un peligro para la estabilidad nacional, ya que inevitablemente terminaría por rememorar los agravios del pasado. En este caso bastaba recordar el terrorismo lingüístico que la Francia revolucionaria practicó contra los hablantes del bajo alemán y demás *patoises*, tenidos por jergas malditas que dividían a los ciudadanos y obstaculizaban la misión rousseauiana de obligarles a ser

¹⁸ Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?* Bizou, Pocket, 1992, p. 41.

libres.¹⁹ Ésta es la razón por la que los constructores de nuevas o potenciales naciones se ven usualmente obligados a una tarea opuesta a la apuntada por Renan: peinar a contrapelo las historiografías rivales con el fin de elaborar un relato propio políticamente funcional. En este caso no es el olvido sino la rememoración del agravio real o ficticio lo que se torna vital para movilizar voluntades y determinar objetivos. La construcción nacional, como todas las empresas políticas que se fijan una teleología histórica, es por definición una tarea interminable, ya que la arribada a puerto supondría dar fin a lo que se ha erigido en principio político.

Desde esta perspectiva, las naciones, más que un plebiscito cotidiano, como señaló Renan, o que una realidad intrahistórica, como diría el joven Unamuno, son una trama histórica, una narración socialmente eficaz y sistemáticamente puesta a prueba cuyos consensos, olvidos y rememoraciones corren al paso de la inteligencia política del momento. No se trata tanto de probar su existencia como de mover a su realización y perdurabilidad. Por eso el estudio de la historia tiene menos que ver con el interés por lo pretérito que con las ambiciones de futuro. Toda afirmación sobre el pasado constituye en realidad una reivindicación sobre el presente. De ahí también que los planes educativos y la determinación del currículo escolar sean cuestiones de primer orden político, pues se trata de inculcar en las nuevas generaciones algún criterio colectivo de autorreconocimiento que conceda verosimilitud a las decisiones tomadas en nombre de unas sociedades que han de querer perpetuarse. Las políticas historiográficas y filológicas oficiales desarrolladas desde el siglo XIX así lo vienen atestiguando. Sin ir más lejos, Fichte, en sus *Discursos*, reconoció la necesidad imperiosa que tenían los alemanes de construir un relato nacional propicio:

Entre los instrumentos especiales para revivir el espíritu alemán, uno muy poderoso sería contar con una historia entusiástica de los alemanes del periodo [medieval], de manera que se convirtiese en un libro nacional y popular —algo así como una Biblia o un cantoral— hasta que podamos producir nuevamente algo de un valor excelso. Pero semejante historia no debería ser una mera crónica de hechos y acontecimientos, sino que debería adueñarse de nosotros de una forma fantástica para, sin darnos cuenta, colocarnos en la vida de aquel tiempo, de manera que pareciésemos estar, marchar, determinar y actuar con él.²⁰

¹⁹ José Manuel Fernández Cepedal, “Lengua universal, lengua francesa y *patois* durante la Revolución francesa”, en *El Basilisco*. 2a. época, núm. 1, 1989, pp. 41-48.

²⁰ Johann Gottlieb Fichte, *Reden and die Deutsche Nation*. Ed. de F. Medicus. Leipzig, Felix Meiner, 1919, p. 104.

Desde su florecimiento como disciplina académica, pues, la historiografía se ha supeditado con frecuencia a las necesidades ideológicas del Estado nacional, cuyo poder es el único capaz de hacer prevalecer una determinada interpretación del pasado. El debate de Andrés Bello con José Victorino Lastarria sobre la metodología más adecuada para escribir la historia de las nuevas naciones hispanoamericanas ilustra bien la naturaleza de esa empresa. Bello defendía la historia con documentos y criticaba la historia filosófica practicada por Lastarria, quien, inspirado en la concepción romántica de Jules Michelet, consideraba los hechos como meros datos experimentales que debían servir para descubrir las leyes generales de la historia. El mismo debate prendería décadas después en Argentina entre Bartolomé Mitre y Vicente Fidel López. Bello no dudaba de la función instructiva de la historia, pero creía que las jóvenes repúblicas necesitaban documentar su pasado y su nacimiento antes de aventurarse a reflexiones de más largo alcance sobre la naturaleza de su evolución y el sentido de su destino. Por el contrario, autores como Lastarria, Sarmiento y López consideraban que América necesitaba imperiosamente una explicación filosófica de las causas y los efectos de su historia para alcanzar la "felicidad y la perfección de su pueblo". La función primordial del estudio de la historia era, pues, pedagógica y patriótica. Así lo reconoció Vicente Fidel López en su discurso de incorporación a la Universidad de Chile en 1845: "El objetivo de la historia es enseñar a los hombres a vivir como buenos patriotas, a aprender las virtudes del ciudadano, defender lo que es justo en todas las ocasiones, conocer los deseos del Estado e intentar cumplirlos lo mejor que puedan".²¹

Todo ello obliga a tener en cuenta las condiciones políticas y culturales en la escritura de la historia y su papel en la elaboración de los relatos de la identidad nacional. La historiografía pre-positivista se caracterizaba por fundir descripción y comentario, desplegando el significado del relato en la propia exposición narrativa. Por el contrario, el método histórico consagrado por Leopold von Ranke reivindicó un modo de referencia inscrito en la facticidad: el historiador tenía que rastrear el pasado a partir de sus indicios con el fin de aprehender los hechos tal como fueron, sin dejarse llevar por la intuición. Pero la asimetría entre los modos referenciales del relato histórico y de ficción (extra-lingüístico en un caso, intra-lingüístico en el otro) no puede velar la existencia de elementos recíprocamente prestados: el pasado ya no existe y sólo puede reconstruirse mediante la imaginación, a partir de huellas y vestigios, mientras que todo relato, aunque sea ficticio, se cuenta como si hubiera sido real. El cruce de referencias entre la historiografía y el relato de ficción sólo sería eludible

²¹ *Apud* Allen Woll, *A Functional Past. The Uses of History in Nineteenth-Century Chile*. Baton Rouge, Universidad Estatal de Luisiana, 1982, p. 33.

apelando a una concepción positivista de la historia que ignorase la parte de ficción en las referencias por indicios e, inversamente, a una concepción de la literatura que ignorase la referencia metafórica en las formas poéticas.

En la actualidad nos desenvolvemos en el seno de una epistemología positivista que reconoce la existencia de un vínculo entre el saber historiográfico y la inteligencia literaria. La identificación de ese vínculo precisa de una reflexión de segundo grado sobre las condiciones últimas de inteligibilidad del relato histórico, un terreno en el que sólo fue posible adentrarse tras el giro lingüístico sufrido por la epistemología de las ciencias sociales. A imitación del concepto kuhniiano de paradigma, Hayden White especuló con la existencia de unos grandes moldes conceptuales en la historiografía de la Europa decimonónica: la dimensión a la que denominó metahistoria. Partiendo de la consideración de la obra histórica como una estructura verbal en forma de discurso que combina datos, conceptos teóricos para explicarlos y una representación narrada de su conjunto como algo que aconteció en tiempos pasados, White concluyó que los textos historiográficos poseen “un contenido estructural profundo que es en general de naturaleza poética, y más específicamente lingüística, que sirve como paradigma pre-críticamente aceptado de lo que debe ser una explicación de tipo ‘histórico’”.²² Cada uno de estos paradigmas o estilos historiográficos sería el resultado de una combinación específica de estrategias o modos explicativos articulados en torno a la trama de la historia, la argumentación formal de la misma y la implicación ideológica del autor. Esa combinación obedecería a un nivel profundo de conciencia en el historiador, quien mediante un acto poético escoge determinadas estrategias conceptuales para lograr un efecto explicativo. Un estilo historiográfico expresaría así una presuposición de carácter metanarrativo sobre la propia naturaleza del campo estudiado y lo que cabe esperar de la explicación histórica. Las conclusiones de esta perspectiva estructuralista eran demoledoras con el positivismo, ya que básicamente negaban la posibilidad de contar con una fundamentación absoluta para el método histórico. Según White, “la exigencia de cientifización de la historia no representa más que la afirmación de una preferencia por una modalidad específica de conceptualización histórica cuya base es moral o estética, pero cuya justificación epistemológica todavía está por establecerse”.²³

Ricoeur también advirtió que un acontecimiento no puede ser cubierto explicativamente por una ley general de inspiración hempeliana si no se encuentra

²² Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, FCE, 1992, p. 9. Sobre el concepto de *paradigma*, véase Thomas H. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE, 1975.

²³ H. White, *op. cit.*, p. 11.

inscrito de antemano en una forma narrativa.²⁴ Explicar no sólo equivale a subsumir hechos bajo leyes. Consiste asimismo en establecer conexiones en el seno de una argumentación formal. Idealmente una historia debe poder explicarse por sí misma, de manera que contar lo que pasó sea igual que contar por qué pasó. Precisamente por ello la explicación histórica es distinta de una simple yuxtaposición de acontecimientos: se propone aprehenderlos conjuntamente en un acto de juicio. Proseguir una historia no consiste sólo en incluir en ella las sorpresas o los descubrimientos, sino en comprender los episodios ya conocidos como pasos conducentes a un fin ulterior. El papel de la trama es fundamental en esta tarea. Por medio de ella los acontecimientos narrados se integran cronológicamente en la configuración de una historia, pero a diferencia de la crónica, percibida como una serie de incidentes aleatorios y acciones aisladas, una trama se alza como una totalidad dotada de sentido. Siguiendo a Northrop Frye y su teoría sobre las formas arquetípicas del relato, White reconoció en la historiografía europea decimonónica los rasgos del drama romántico de redención, de la sátira sobre la impotencia humana, de la reconciliación irónica entre el mundo de lo social y lo natural y de la resignación trágica ante el destino. Las concepciones históricas típicas de la época no habrían dependido de la naturaleza de los datos ni de las teorías invocadas para su explicación, sino de la construcción de las respectivas visiones del campo histórico. De ahí la imposibilidad de impugnar sus generalizaciones apelando a nuevos datos o interpretaciones, pues el nivel de abstracción en que se realiza esa construcción se encuentra en una cota superior: la del acto poético que prefigura el campo histórico y lo constituye en *explanandum*. La construcción de la trama histórica se mantiene, pues, en un nivel distinto al de la propia historia narrada, ya que no son los acontecimientos insertos en esta última lo que la trama explica, sino la naturaleza de esa historia como tal, su tipología y estructura argumental. El hilo de la historia narrada permite reconocer una configuración única de acciones y acontecimientos, mientras que la invención de una trama expresa una determinada forma de aprehenderlos en su conjunto.

La labor historiográfica tampoco está libre de implicaciones ideológicas. La forma de escribir la historia presupone la asunción de una postura ética por parte del historiador. En este caso los presupuestos narrativos no atañen

²⁴ Carl Gustav Hempel, epistemólogo ligado a la corriente del positivismo lógico, ofreció uno de los primeros análisis sobre las características de la explicación científica. De acuerdo con el modelo que Hempel bautizó como *nomológico-deductivo*, explicar un hecho consiste en deducir el enunciado que lo describe (*explanandum*) a partir de leyes científicas generales y unas condiciones iniciales particulares (*explanans*). Explicar consistiría, pues, en subsumir regularidades en un conjunto más inclusivo de leyes abarcadoras (*covering laws*). C. G. Hempel, *La explicación científica: estudios sobre la filosofía de la ciencia*. Buenos Aires, Paidós, 1979.

tanto al campo electivo de lo potencialmente argumentable como a la naturaleza de la conciencia histórica y, por tanto, al vínculo que pueda establecerse entre la explicación de los hechos pasados y la práctica presente. Aunque los acontecimientos pretéritos escapan a nuestra percepción, su organización narrativa condiciona la intencionalidad del relato y revela una vez más el parentesco existente entre el relato histórico y el de ficción. Esa intencionalidad presupone un cierto tipo de familiaridad entre el autor y sus destinatarios. Así, en un texto donde todo es narración secuencial, como la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo, la intencionalidad de la trama, escrita en forma de epopeya con tonos trágicos, se cifra en la demanda de gloria y reconocimiento para su autor, quien en un mundo guiado por los valores del honor, el rango y el privilegio se sintió ignorado por la crónica oficialista de Francisco López de Gómara, que atribuía a Cortés todo el mérito de la conquista de México. En un entorno muy distinto, el de los albores de la modernidad política, Alexis de Tocqueville elaboró en *La democracia en América* una reflexión sobre el precario equilibrio entre la igualdad y la libertad mediante una narración abierta que dirigió hacia los lectores, a quienes correspondía ponerle final.

La capacidad de las narraciones para generar nuevos niveles de significación e identidad depende en gran medida de los tropos discursivos. En la prosa poética la innovación por el recurso a la metáfora consiste en producir una nueva pertinencia semántica mediante una atribución impertinente. En un relato la novedad consiste más bien en la reinención de su trama. En ambos casos se produce lo que Ricoeur denomina una síntesis de lo heterogéneo. En la metáfora el resultado de la síntesis es una nueva pertinencia de la predicción. En la narración, una nueva congruencia en la disposición de los acontecimientos contados. En la metáfora nos encontramos con una estratificación tal de significaciones que una incongruencia de sentido en un nivel genera una afluencia de significados en otro nivel distinto. Su potencial simbólico estriba precisamente en que fuerza una interacción entre significados discordantes dentro de un marco conceptual unitario. La intensidad de esa interacción depende del grado en que la metáfora consiga superar la resistencia psíquica provocada por la tensión semántica. Cuando esa superación se logra, una metáfora transforma una falsa identidad en una analogía pertinente y emotiva: por ejemplo, la patria descrita como Edén o altar, según repiten incansables los himnos nacionales latinoamericanos.²⁵ Cuando fracasa, la metáfora se convierte

²⁵ Véase José María González García, “¡Libertad o con gloria morir! Himnos nacionales en Latinoamérica”, en Francisco Colom, ed., *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*. Madrid / Fráncfort, Iberoamericana / Vervuert, 2005, pp. 729-748.

en una mera extravagancia. La patria española, descrita alegóricamente por los manuales escolares del franquismo como florido pensil, difícilmente logró vencer el desconcierto semántico de sus sufridos alumnos.²⁶ De forma análoga al efecto metafórico, cuando la disposición de los acontecimientos en la trama de una narración se altera de forma decisiva, la identidad de quienes la cuentan y participan en la narración sufre una mutación fundamental. Esos procesos de reinterpretación suelen estar ligados a la función práctica del relato y a la implicación ideológica del historiador. Así, José Antonio Galán, cabecilla de la insurrección de los comuneros del Socorro ajusticiado en el virreinato de la Nueva Granada en 1781, fue convertido en héroe romántico y precursor de la independencia por obra y gracia de la historiografía patriótica del siglo XIX. Sin embargo, al hilo de la evolución política de la propia sociedad colombiana, el mito patriótico de Galán cedió un siglo después ante el mito revolucionario elaborado por los historiadores marxistas, que lo presentaron como adalid de la revolución social y caudillo de los humildes contra un Estado oligárquico.²⁷ Por esta razón, una de las primeras y principales tareas pedagógicas de los nacionalismos emergentes consiste en elaborar una narración que ilustre, justifique y culmine el derrotero histórico de la emancipación nacional.

Análisis como los de White y Ricoeur vinieron a concluir que toda gran obra histórica construye una visión del mundo y su devenir temporal con el concurso de los mismos medios de articulación narrativa que las filosofías de la historia. Semejante juicio nos lleva a tener que matizar la noción convencional sobre la veracidad histórica y reconocer que el rigor del trabajo historiográfico depende tanto de las referencias empíricas como de la distinción entre los distintos planos de la narración. Debates historiográficos como los que enfrentaron a Bello y a Lastarria en Chile o a Mitre y a López en Argentina durante el siglo XIX se desenvolvían en el ámbito de las argumentaciones teóricas. El nacionalismo historiográfico de autores como Mommsen o Treitschke fue asimismo identificado por White con un tipo de argumentación organicista que intentaba representar a una entidad integrada y de mayor relevancia que cualquiera de las entidades individuales descritas en la narración. En cambio, la cohesión de los relatos nacionales depende por entero de su estructura metanarrativa, de la manera en que están tramados. Por ello su núcleo suele ser inmune a la crítica erudita, ya que el relato puede admitir rectificaciones o incorporar nuevos elementos sin que varíe la urdimbre que le concede su sentido global. En definitiva, si bien la racionalidad crítica marca un corte

²⁶ Andrés Sopena Monsalve, *El florido pensil. Memoria de la escuela nacionalcatólica*. Barcelona, Debolsillo, 2001.

²⁷ Armando Martínez Garnica, "El movimiento histórico del mito. José Antonio Galán en la conciencia nacional", en *Memoria*, núm. 28, primer semestre, 1997, pp. 12-55.

epistemológico entre la historiografía como ciencia y la narración tradicional o mítica, estructuralmente, nos advierten White y Ricoeur, la historia es un artificio literario.

La trama de la identidad nacional —los hitos, mitos y representaciones que la singularizan— no sólo se expresa en forma de prosa narrativa. Los relatos nacionales pueden ser también icónicos y rastrearse en otros ámbitos de la cultura oficial, como lugares de la memoria, museos, codificaciones académicas, rituales cívicos, representaciones pictóricas, etcétera. Basta un paseo por museos como el Nacional de Antropología de México, el Histórico Nacional de Chile o el del Prado de Madrid para comprobar cómo la respectiva escenografía museográfica remite a representaciones completamente distintas sobre el pasado de la nación. En el caso mexicano nos encontramos ante un edificio moderno e imponente. De inmediato podemos percibir que se trata de un emblema cultural de primera importancia para el país. Pese a los últimos cambios en sus criterios museográficos y la sutil recuperación del catolicismo en otras alusiones oficiales a la identidad nacional mexicana tras el final de la hegemonía del Partido Revolucionario Institucional, el Museo Nacional de Antropología sigue transmitiendo el mensaje elemental acuñado desde los tiempos de la Revolución: México es una nación de raíces indígenas cuya existencia antecede a la conquista española. Partiendo de la preeminencia concedida a la civilización azteca, las salas dedicadas a las grandes culturas precolombinas describen no tanto la prehistoria de los territorios mesoamericanos como el espacio mismo de la existencia nacional mexicana. Con ello se ofrece una fusión de las interpretaciones política y arqueológica de la nación. Como ha visto perspicazmente García Canclini, “el Estado le da a la nación el espectáculo de su historia como base de su unidad y conciencia política”.²⁸ El propio presidente López Mateos, en su discurso inaugural de 1964, reconoció como objetivo del museo el deseo del México contemporáneo de “rendir homenaje al México indígena, en cuyo ejemplo reconoce características de su originalidad nacional”, así como la voluntad de que los mexicanos, tras visitarlo, se sintiesen orgullosos de su país. Con todo, el oficialismo de la mirada étnica sobre los orígenes de la nación no se extiende de igual manera a las culturas nativas contemporáneas, cuyas salas en el museo tienden más a presentarlas como un reducto para el estudio etnográfico que como parte integrante del México contemporáneo. También el pabellón de México construido para la Exposición Universal de Sevilla de 1992, un edificio en forma de X desplazada tridimensionalmente, reproducía en el lugar y momento oportunos —la conmemoración del quinto centenario del descubrimiento de América— el mismo mensaje: la

²⁸ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*. México, Grijalbo, 1989, p. 177.

nación mexicana viene de muy atrás en la historia, de antes de la llegada de los españoles, y se desplaza como una unidad compacta a través de ella. Este museo arqueológico, pues, en consonancia con el papel político desempeñado por los más destacados antropólogos mexicanos desde la Revolución de 1910, funciona de hecho como museo nacional.

Éste es un concepto, sin embargo, desconocido en otras latitudes. En España, por ejemplo, ninguno de los numerosos museos estatales es portador del epígrafe nacional sin más, como sí sucede en Polonia, Irlanda o la India, aunque no cabe duda de que, a efectos de prestigio, el Museo del Prado vendría a cumplir semejante función representativa. En una dimensión interna, la que atañe a la identidad catalana, el Museo de Historia de Cataluña tampoco se autotitula como nacional, aunque declara como uno de sus objetivos “reforzar la identificación de los ciudadanos con la historia nacional”. Sí lo hace en cambio el Museo Nacional de Arte de Cataluña, destinado a “explicar un discurso global del arte catalán”. Volviendo al Prado, y al margen de lo que pueda colegirse sobre la historia y la cultura españolas por las colecciones pictóricas allí acumuladas, la organización escénica del museo como tal no ofrece ningún relato específico sobre la identidad colectiva española. Lo que permite percibir más bien es la pasión coleccionista, la largueza presupuestaria y las inclinaciones estéticas de sus antiguos monarcas. De hecho, la memoria histórica española apenas se encuentra reivindicada en su conjunto en ninguno de sus museos especializados, salvo quizá en el Museo del Ejército, organizado durante mucho tiempo según un guión histórico heredado del franquismo y recientemente revisado con motivo de su reubicación en el Alcázar de Toledo.

Una visita al Museo Histórico Nacional de Chile al inicio de su transición a la democracia transmitía una experiencia muy distinta a las anteriores. El abandono del viejo edificio de la Audiencia colonial que le sirve de sede en Santiago denotaba la despreocupación de una dictadura militar libremercantilista por legitimarse culturalmente. En el patio de acceso una placa describía el papel periférico de la Capitanía General de Chile en el sistema colonial español y advertía sobre el carácter originariamente parco y conservador de sus habitantes. Una miscelánea de pinturas, colecciones numismáticas, muestras arqueológicas, armas y artesanía popular arrojaba imágenes más o menos deslavadas del pasado chileno sin intentar integrarlas en una narración más densa, salvo los fognazos patrióticos de la guerra contra Perú. De todo ello resultaba meridiano que Chile no se postulaba oficialmente como una nación indígena o mestiza, pero tampoco parecía existir un particular interés por reivindicar sus orígenes hispánicos. En realidad, el museo no reflejaba interés por reivindicar ninguna identidad colectiva. En un contexto de transición política marcado inicialmente por la represión de la memoria, lo relevante de este museo estribaba más en la ausencia de una organización narrativa de sus contenidos que en el interés

intrínseco de los mismos. La memoria histórica era en esos momentos lo que menos podía interesar al régimen saliente y, hasta cierto punto, al entrante. El relato oficial de la nueva identidad chilena se daba por ello en otro lugar: en el despegue de su sociedad de consumo y en el balance de los resultados económicos del país durante los últimos años de la dictadura.

La construcción del tiempo histórico

No es posible imaginación alguna de la nacionalidad sin el correspondiente relato de la identidad colectiva, como tampoco existe narración sin una organización simbólica del tiempo. El postulado inverso también es cierto, ya que el tiempo toma prestado su significado de determinadas configuraciones narrativas. Si tropos literarios como la metáfora, la sinécdoque y la metonimia permiten la introducción de nuevos significados en los relatos históricos, los arquetipos narrativos facilitan el reconocimiento de determinados esquemas argumentales. Los arquetipos son modelos idealizados de objetos, conceptos o personas de los que se derivan como copia, ejemplo o emulación otras instancias similares. Su capacidad simbólica depende de la familiaridad cultural de sus destinatarios con una serie de uniones conceptuales. Estos acoplamientos de significado pueden estar tan profundamente arraigados que lleguen a parecer intrínsecos, como la identificación del símbolo de la cruz con la religión cristiana, pero no por ello dejan de ser nexos convencionales. Las prefiguraciones, pues, no son asociaciones conceptuales necesarias. Por ello, el narrador que use los tropos más esperados o familiares en su contexto cultural logrará difundir con mayor facilidad y eficacia sus significados. También el historiador, como escritor, ha de dirigirse a un público capaz de reconocer sus técnicas y formas de narración, pues las estructuras narrativas no son reglas inertes sino formas de una inercia cultural que las torna inteligibles.

Un elemento clave en la configuración de la imaginación nacional reside precisamente en el diseño de una historicidad *ad hoc*, lo que podríamos denominar el tiempo nacional. Por medio del mismo se logra la inserción del tiempo vivido en el tiempo histórico. Existen, no obstante, connotaciones importantes en las distintas formas de imaginar la nación, pues no todos los tiempos del despliegue nacional son iguales. La fórmula republicana, en su versión jacobina, cifró el fundamento de la vida cívica en la abnegación virtuosa del ciudadano para con su patria y una figurada voluntad general. Su variante estadounidense, tamizada por el liberalismo, identificó el sentido de la comunidad política en la búsqueda individual de la felicidad. El republicanismo concedía un modesto papel a las costumbres en su antropología política. Las únicas tradiciones relevantes para su repertorio normativo son las que atañen al cultivo de las

prácticas civiles. Por esta razón, el culto a la historia como escuela de virtud se limitó en el republicanismo dieciochesco a una interpretación convenientemente estilizada de la Antigüedad clásica.²⁹ El romanticismo le aportó una nueva perspectiva al representar la historia como un voluntarismo en torno al cual se constituyen los caracteres nacionales. Edgar Quinet, al criticar la filosofía de la historia de Herder, expresó de forma meridiana este arquetipo romántico: “La historia es, de principio a fin, el drama de la libertad, la protesta de la raza humana contra el mundo que la encadena, el triunfo de lo infinito sobre lo finito, la libertad del espíritu, el reino del alma. En el momento en que la libertad desapareciese de la Tierra, la historia dejaría de existir”.³⁰ Por el contrario, cuando la identidad colectiva se hace arraigar en las concreciones intransferibles de la etnia, la cultura o la religión, el tiempo imaginario de la historia nacional puede escenificarse de muchas otras maneras: como emancipación, resurgimiento, redención, catarsis o regresión constante a los orígenes. Mitos fundacionales, epopeyas y sacrificios heroicos se encuentran narrativamente al servicio de una profundidad histórica perseguida como aval de autenticidad. Esta organización salvífica de la historicidad constituye un arquetipo de indudable raíz judeocristiana del que el progreso positivista y las concepciones Whig y romántica de la historia como avance inexorable hacia mayores cotas de libertad representan los capítulos más postreros.

La imaginación de la nación como una simultaneidad de existencias individuales y orgánicamente subsumidas que se desplazan de forma unitaria y compacta a través de un tiempo homogéneo, vacío y mensurable supuso, según Anderson, una ruptura con el tiempo mesiánico del cristianismo medieval, que fundía pasado y futuro en el eterno presente de la salvación providencial.³¹ La factura poética de los relatos nacionales obliga, sin embargo, a matizar esta aseveración. Retomando la taxonomía histórico-literaria de White podemos constatar que este tipo de narraciones suele reproducir los patrones del drama romántico de redención, que a su vez y a su manera refleja la percepción salvífica del tiempo cristiano. En este esquema el sujeto vence y se libera de las dificultades que le imponen el mundo y la historia. “Es el tipo de drama —nos dice White— asociado con la leyenda del Santo Grial o con el relato de la resurrección de Cristo en la mitología cristiana. Es una drama del triunfo del

²⁹ Harold Talbot Parker, *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries*. Chicago, Universidad de Chicago, 1937 y Denise Leduc-Fayette, *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'Antiquité*. París, Vrin, 1974.

³⁰ Richard Heath, *Edgar Quinet; His early Life and Writings*. Londres, Trubner, 1881, p. 76.

³¹ Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Verso, 1992, pp. 22 y ss.

bien sobre el mal, de la virtud sobre el vicio, de la luz sobre las tinieblas y de la trascendencia última del hombre sobre el mundo en que fue aprisionado por la Caída³². Consiguientemente, los relatos nacionales suelen describir una trayectoria escatológica a lo largo de la cual las naciones nacen, despiertan, caen, se redimen o asumen su destino. El drama nacional puede también ser de índole trágica. En este caso la caída del sujeto y la conmoción de su mundo reverberan sobre quienes le sobreviven, que cobran conciencia de las leyes que dominan la existencia histórica. Como ha señalado Jon Juaristi con respecto a los mitos vascos, existe al menos una variante trágica del nacionalismo que extrae su fuerza de la melancolía por una pérdida ficticia. A diferencia del duelo, que permite expresar y asumir el dolor por la desaparición de un ser querido, en el esquema freudiano la melancolía precede y se anticipa a la pérdida del objeto. La melancolía de un nacionalismo como el vasco se dolería así de una patria que nunca existió con el fin de asegurar la predisposición al sacrificio de las sucesivas generaciones de nacionalistas, confirmando con ello la lógica elemental sobre la que descansaría su estrategia: la de que es preciso perder para ganar al final. Los relatos de los nacionalistas vascos reproducirían fielmente “el arquetipo de rebelión, sacrificio y derrota del pueblo, porque la historia que cuenta [su] discurso nacionalista es una interminable sucesión de derrotas”.³³ Por ello, aunque suelen ser las batallas victoriosas las que típicamente rememora el nacionalismo —como la de Aljubarrota, con su monasterio conmemorativo de Santa Maria da Vitória o Batalha, emblema del nacionalismo portugués— existen también derrotas fundacionales, como la de los serbios ante los otomanos en el Campo de los Mirlos o Kosovo Polje en 1389. Ésta constituye la madre de todas las batallas en la imaginación del irredentismo serbio, ya que sirvió de prolegómeno a la desaparición de su reino medieval y al inicio de la lucha por la emancipación nacional. Tanto es así que Slovdan Milosevic, en el primer año de su andadura presidencial, escogió un discurso conmemorativo en el lugar de la batalla ante un millón de oyentes con motivo del sexto centenario de la misma para anunciar el ominoso despertar de la nación serbia y, con ello, el principio del fin de la confederación yugoslava. De hecho, la nueva constitución serbia de 2006 sigue describiendo a Kosovo como parte inalienable de la patria.

En su estudio del mesianismo político occidental, Michael Walzer identificó la imaginación típica del cambio revolucionario en nuestra cultura como una epopeya en la que el grupo escogido reproduce el ciclo del pueblo hebreo en su búsqueda de la tierra prometida, tal y como es descrito en los textos

³² H. White, *op. cit.*, p. 19.

³³ Jon Juaristi, *El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos*. Madrid, Espasa Calpe, 1997, p. 20.

bíblicos del Éxodo y los Números. Este ciclo recoge los momentos de opresión, liberación, establecimiento de un nuevo pacto político, estallido del conflicto interno y, finalmente, refundación social. Nos encontraríamos ante un arquetipo narrativo que a lo largo de la historia de Occidente se ha superpuesto como proyección utópica al relato de los acontecimientos en situaciones de crisis social y regeneración política. Este esquema resultaría reconocible en contextos tan diversos como los peregrinajes puritanos a ultramar tras la Reforma protestante, el anhelado retorno a África del rastafarianismo o la lucha de los negros estadounidenses por los derechos civiles. El énfasis en los distintos momentos de la secuencia escatológica puede variar en cada relato, pero Walzer advierte que no se trata de una historia ubicua. La escatología bíblica no es un patrón universal: “Pertenece a Occidente, más concretamente a los judíos y a los cristianos occidentales, y su fuente, su versión original, es el éxodo de Egipto del pueblo de Israel [...] En otras culturas los hombres y las mujeres leen otros libros, cuentan diferentes historias, se enfrentan a distintas elecciones”.³⁴ En nuestra tradición, pues, la tierra prometida tan sólo puede alcanzarse mediante la travesía del desierto. Pero existe una posibilidad distinta e igualmente familiar: el éxodo interminable porque la tierra de promisión resultó baldía y aguarda aún al final del recorrido. Ésta ha sido siempre, según Walzer, la gran tentación política occidental: el mesianismo que impulsa a una búsqueda sin fin de la salvación.

No es difícil reconocer este mismo arquetipo en la imaginación nacional. La parábola bíblica del éxodo puede reformularse como peregrinación histórica o geográfica de un pueblo alzado contra la opresión foránea bajo la guía de un líder carismático. Para el sionismo, catalogado como un subtipo del nacionalismo de diáspora, el pueblo judío era una nación errante que debía retornar a la tierra de Israel, la que le dio su razón de ser.³⁵ La noción del hogar nacional, bien como *Urheimat* —cuna y origen— o como tierra de promisión, constituye un elemento central en la representación del acoplamiento histórico entre pueblo y tierra. Esa ensambladura no tiene por qué obedecer necesariamente a un guión providencial, pero la fusión ontológica de ambos es lo que caracteriza a un etno-paisaje como tal. Así, la llegada de Árpád a la

³⁴ Michael Walzer, *Exodus and Revolution*. Nueva York, Basic Books, 1985, p. 133.

³⁵ Como advirtió Kedourie, “cuando la peculiar antropología y metafísica del nacionalismo son usados para interpretar el pasado, la historia asume un aspecto muy distinto. Personas que creían estar actuando con el fin de realizar la voluntad de Dios, hacer prevalecer la verdad o impulsar los intereses de una dinastía, aparecen de pronto como si el motivo de su acción fuese manifestar y promover el genio de una particular nacionalidad. Moisés no habría sido inspirado por Dios para desarrollar y reafirmar su pacto con Israel: fue un líder nacional alzado contra la opresión colonial” (Elie Kedourie, *Nationalism*, pp. 69-70).

llanura panónica a la cabeza de las tribus magiars, majestuosamente representada en el ciclorama construido por Feszty en 1896 para conmemorar su primer milenio, es descrita en el relato nacional húngaro como “la ocupación de nuestro territorio” (Honfoglalás) y constituye el momento fundacional de la nación. La idea de lengua propia en un nacionalismo muy alejado de éste, como el catalán, reproduce en un nivel distinto la noción del lugar primordial, sólo que en este caso el espacio nacional es un espacio lingüístico. Aun conservando sus instituciones políticas de autogobierno, la hipotética desaparición de la lengua catalana equivaldría en la imaginación de los nacionalistas a la desaparición de la nación. Por ello los Països catalans constituyen un espacio político imaginario construido mediante una concepción lingüística del territorio. No muy distinto es el concepto de Euskal herria como referencia al espacio de la cultura vasca, según lo define la Sociedad de Estudios Vascos, aunque el papel del euskera en esa definición resulta más ambiguo que en el caso catalán. En ambos ejemplos el territorio imaginado no se corresponde con las demarcaciones administrativas y políticas realmente existentes, sino con la imaginación geográfica de una representación cultural. Resulta en cualquier caso interesante contrastar ambos ejemplos con un nacionalismo más exitoso en términos de autodeterminación política, como el irlandés, en el que el papel simbólico del gaélico ha estado tradicionalmente supeditado a otras variables culturales y políticas.

En los nacionalismos cívicos la representación del tiempo histórico no es menos importante que en los nacionalismos culturales, pero en este caso la imaginación suele proyectarse predominantemente hacia el futuro, como voluntad, elección o destino providencial. Esta última acepción ha sido recurrente en la legitimación del colonialismo, como puede fácilmente reconocerse en el destino manifiesto de los Estados Unidos o en la *mission civilisatrice* de la Francia republicana. El necesario equilibrio entre un pasado telúrico y un porvenir glorioso puede apreciarse incluso en un nacionalismo con un componente étnico tan vigoroso como el mexicano. Al arribar a la capital de México, una de las imágenes que más impresiona al forastero quizá sea la escenificación arquitectónica de los orígenes nacionales desplegada en el centro de la ciudad. A un lado de la explanada del zócalo, la catedral metropolitana, soberbio exponente del legado cultural de la Colonia. Junto a ella, las ruinas del Templo Mayor de Tenochtitlan, sede espiritual de la civilización sobre cuyos restos materiales y culturales se construyó la sociedad colonial. La inmensa mole barroca del Palacio Nacional da una idea del peso que la centralización del poder político ha tenido en la historia del país. En el centro de este gran espacio, como si quisiera otorgarle un significado de conjunto, campea una bandera nacional de colosales dimensiones. Los textos fundacionales elegidos para adornar el recinto ponen palabras al relato que esta disposición espacial

trata implícitamente de transmitirnos: el asombro de los conquistadores ante la magnificencia de la metrópoli azteca; la devastación de la ciudad tras su asedio; su reconstrucción y posterior esplendor; finalmente, la invocación a asumir un destino nacional. “¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos?”, se interroga en un texto mural Ignacio Ramírez, el Nigromante. La respuesta a esta pregunta retórica está tomada de su oración cívica, pronunciada con motivo de las fiestas patrias de 1861:

Éste es el doble problema cuya resolución buscan sin descanso los individuos y las sociedades. Descubierta un extremo se fija el otro. El germen de ayer encierra las flores de mañana. Si nos encaprichamos en ser aztecas puros terminaremos por el triunfo de una sola raza para adornar con los cráneos de las otras el templo de Marte. Si nos empeñamos en ser españoles nos precipitaremos en el abismo de la reconquista. Pero no. ¡Jamás! Venimos del pueblo de Dolores. Descendemos de Hidalgo y nacimos luchando como nuestro padre por los símbolos de la emancipación y como él, luchando por la santa causa, despareceremos sobre la tierra.

La interpretación romántica de la Independencia como un proceso unitario y teleológico iniciado por el cura Hidalgo y su grito de Dolores era ya a mediados del siglo XIX un producto consolidado de la narración liberal de la identidad mexicana. El criollo conservador Agustín de Iturbide, ex general del bando realista, firmante del Pacto Triguarante que sancionó la definitiva independencia de México y primer y efímero emperador del mismo, no ocupaba ya por aquel entonces ningún lugar en esa narración. Según este esquema, los novohispanos no podían ser ya aztecas y no querían seguir siendo españoles. Su identidad, pues, había que buscarla en la propia voluntad de independencia. Con la revolución de 1910 el indigenismo mexicano se convertiría en el equivalente funcional más próximo a los nacionalismos étnicos europeos. De hecho, la imaginaria trayectoria histórica que permitió en 1813 a Carlos María de Bustamante interpretar la independencia de la Nueva España como venganza de los manes de Moctezuma y a los líderes revolucionarios del siglo XX presentarse como continuadores del cura Hidalgo y Benito Juárez, arraiga en una concepción del tiempo nacional construida en la época de la Colonia según los patrones occidentales de la historicidad. La glosa barroca de las virtudes políticas de los antiguos tlatoanis por Carlos de Sigüenza y Góngora, la inserción de la nación azteca en la historia universal según el método de Vico, llevada a cabo por Lorenzo Boturini en su *Historia general de la América septentrional*, y la invención de un clasicismo prehispánico por Francisco Clavijero o de una escatología bíblica autóctona por fray Servando Teresa de Mier, constituyen hitos

reconocibles en la articulación novohispana de una historicidad propia y, a la vez, universalmente homologada. México constituye un caso especial en este sentido, ya que la nueva nación fue imaginada como continuación o renacimiento de su pasado prehispánico. Si bien los liberales mexicanos, al intentar erradicar la cultura barroca, se distanciaron de la tradición novohispana y propiciaron una profunda ruptura entre el viejo patriotismo criollo y el nacionalismo de nuevo cuño, la preocupación por el pasado indígena y su inserción en el relato de la identidad nacional aporta un elemento de continuidad entre ambos universos y contrasta con la incapacidad del humanismo republicano en el sur del continente para representarse y asumir el pasado colonial. Como ha explicado Antonio Annino:

[los novohispanos] habían logrado construir un puente imaginario entre lo prehispánico y lo hispánico insertando a América en el esquema de la salvación y transformando el pasado azteca en la etapa de la “gentilidad romana” del Nuevo Mundo. La evangelización era el único proceso que había ubicado al indio en el mundo del no indio [...] La nación del patriotismo criollo no podía ser más que católica y monárquica. La nación de los liberales podía ser *también*, pero no *únicamente* católica, por razones bastante obvias que cualquier liberal de cualquier país del mundo en aquel entonces hubiera suscrito: el catolicismo podía ser la única religión de la república, pero la lealtad hacia la constitución y el Estado no podía seguir en manos de la Iglesia, porque la república liberal no era de origen divino.³⁶

Al tratar de trasladar fuera del contexto europeo los debates metodológicos de la historiografía contemporánea, el historiador colombiano Germán

³⁶ Antonio Annino, “El paradigma y la disputa. La cuestión liberal en México y en la América hispana”, en Francisco Colom, ed., *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, p. 117. Aunque el imaginario prehispánico del liberalismo mexicano también puede interpretarse como un dispositivo de diferenciación simbólica en el juego de las pugnas políticas internas, no deja por ello de ser un caso inusual. Como confiesa Tomás Pérez Vejo, “que la reivindicación de una nación mexicana continuadora del mundo prehispánico la hagan unas élites blancas que poco o nada tenían que ver con las antiguas civilizaciones mesoamericanas, que lo hagan en español y no en alguna de las múltiples lenguas indígenas y que este proyecto se convierta finalmente en el hegemónico de la construcción nacional en México es, sin ninguna duda, uno de los fenómenos históricos más fascinantes a los que un historiador se puede enfrentar” (T. Pérez Vejo, *op. cit.*, pp. 92-93). Para una perspectiva general sobre la estrategia cultural del liberalismo en la América hispana, véase Beatriz González Stephan, *La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*. La Habana, Casa de las Américas, 1987.

Colmenares llamó la atención sobre la peculiar naturaleza de las convenciones narrativas adoptadas por los próceres hispanoamericanos del siglo XIX. Siguiendo el trabajo de Hyden White, Colmenares intentó mostrar las tensiones cognitivas generadas en la América hispana por la aplicación exótica de los cánones interpretativos europeos, lo que definió como una colisión entre las convenciones teóricas y la cultura local. Las historias patrias escritas durante el siglo XIX encubrirían la solución ideológica a un profundo conflicto cultural, a saber, el intento de romper radicalmente con un pasado colonial que reaparecía íntegro en las formas de vida de las masas latinoamericanas. Textos como los de Bartolomé Mitre sobre Argentina, Diego Barros Arana sobre Chile, Rafael María Baralt sobre Venezuela o José Manuel Restrepo sobre Colombia responderían a la inquietud y frustración de unos intelectuales que, por un lado, desdeñaban unos valores coloniales que habían perdido todo su prestigio. Por otro lado, su propia inserción personal en una estructura social todavía colonial les llevaba a restringir a una pequeña minoría el acceso al progreso asociado con las nuevas ideas. La institucionalización de la trama histórica recogida en esos textos llevó a convertirlos finalmente en la crónica de una epifanía nacional que debía certificar el cumplimiento íntegro de las promesas de la independencia. La ruptura mental con el pasado alimentó asimismo la ilusión de que las sociedades americanas podían moldearse a voluntad con instituciones políticas y legales desligadas de la experiencia local. El efecto fue la condena sumaria de las formas de vida vernáculas y la alienación cultural de las élites respecto de sus propias sociedades:

Aun en países con una fuerte proporción de población indígena, se imaginaba que la conquista había despojado de todo sentido al pasado de esa población y anulado su presencia histórica posterior [...] La inserción de los historiadores surhispanoamericanos del siglo XIX, primero dentro de la tradición literaria ilustrada y más adelante dentro de la del romanticismo liberal, les contagiaba el sentido de extrañamiento de la propia realidad [...] El criollo americano sentía que debía partir de cero. En la revolución había descubierto un lenguaje con el cual podía recrear a voluntad su propia realidad. Sólo a partir de la revolución, un acontecimiento originario en todo sentido, podía reconstruirse la totalidad de la historia, hacia atrás y hacia delante.³⁷

La cultura barroca ibero-católica había logrado incorporar asimétricamente a distintos grupos en el tronco de una sociedad colonial estamental, corporativa

³⁷ Germán Colmenares, *Las convenciones contra la cultura*. 3a. ed. Santa Fe de Bogotá, Tercer Mundo, 1989, pp. 22 y 31.

y étnicamente estratificada. Tras la independencia, sin embargo, las élites republicanas fueron incapaces de sustituir esa vieja estructura por una sociedad liberal de individuos y generar una ideología hegemónica susceptible de integrar funcionalmente las nuevas tensiones y conflictos de intereses. El resultado fue un enfoque excluyente, una dicotomía entre civilización y barbarie que dividía a la población de las nuevas sociedades nacionales entre gente de razón y una turba levantisca e inasimilable. La función de la historiografía en ese proceso cobra toda su evidencia al insertarla en la construcción de las repúblicas. La nueva *intelligentsia* criolla que sustituyó en ellas a la Iglesia como intelectual orgánico pertenecía a una élite relativamente homogénea en su extracción social y formación cultural. Entre las primeras generaciones de historiadores latinoamericanos abundan los presidentes, los diplomáticos y los parlamentarios, a menudo los únicos con acceso a los documentos y archivos necesarios para la labor investigadora. Más allá de su extracto social, la historiografía patriótica desarrollada por estos intelectuales refleja un profundo cambio en el propio significado de la escritura de la historia. Las primeras generaciones de las clases letradas republicanas se encontraban constitutivamente incapacitadas para la melancolía colonial. El corte traumático de las relaciones políticas con la metrópoli había condicionado de forma radical su mirada histórica. Frente a la función tradicional de la historia sacra, dirigida a la salvación de las almas, o de las viejas crónicas y relaciones de la conquista, interesadas en reivindicar privilegios y demostrar linajes, las nuevas historiografías nacionales estaban impulsadas por una intención aleccionadora: la concepción de la historia como escuela de virtud cívica y guía política para el futuro. De ahí la típica factura épica de sus relatos y su visión heroica de la historia.

Narrativamente, el punto de partida de esos relatos nacionales lo constituyen las revoluciones de independencia. Ésta es la acción mayéutica que divide el tiempo en un antes y un después, entre la historia nacional y su prehistoria. Aún hoy los manuales escolares suelen aludir al pasado precolombino en función del grado de sofisticación y desarrollo de las culturas indígenas, se detienen en el momento épico de la conquista y pasan rápidamente por los tres siglos de historia colonial para anclarse en la independencia como piedra basal del tiempo nacional. El problema estribaba en que los esquemas narrativos prefijados por la manera europea de escribir la historia distorsionaban la comprensión de las sociedades americanas descritas en ellos. El resultado de todo ello fue una distorsión generalizada en la interpretación de la realidad local. Los temas aprobados por los cánones europeos del momento, como la búsqueda romántica del indio noble, la evolución social o la preocupación positivista por el progreso, gozaban de un interés prioritario entre los historiadores latinoamericanos. Historiadores, políticos y reformadores sociales tendían sistemáticamente a comparar sus países con los del norte de Europa

y con Estados Unidos. Sin embargo, la insistencia en juzgar sus propias sociedades por referencia a unas experiencias y condiciones que les eran ajenas las separaba de su contexto original e, inevitablemente, llevaba a concluir su carácter deficitario.³⁸ La frustración de Bolívar con la implantación de la virtud cívica en la América recién emancipada, de los positivistas decimonónicos con el retraso económico del continente o de los marxistas latinoamericanos del siglo XX con la reticente conciencia proletaria de las masas rurales e indígenas refleja, pues, un síndrome de extrañamiento en la forma de representarse la propia sociedad que ha tendido a saldarse con la idea de que su evolución obedece a designios que tan sólo una minoría selecta puede descifrar.

³⁸ E. Bradford Burns, "Ideology in nineteenth Century Latin American Historiography", en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 58, núm. 5, agosto, 1998, pp. 409-431.

Lecturas de la Independencia en el exilio español del 39. José Gaos, Joaquín Xirau y Eduardo Nicol

Antolín Sánchez Cuervo

Introducción

Las independencias iberoamericanas no pasaron desapercibidas al pensamiento exiliado español del 39, aun cuando las lecturas que en este contexto se hicieron de ellas fueran más bien puntuales. Si nos centramos en el contexto mexicano, encontramos referencias a esta cuestión en las obras de José Gaos, Joaquín Xirau y Eduardo Nicol. El primero dedicó al pensamiento de la Independencia buena parte de su ensayo *El pensamiento hispanoamericano* (1944) y de la “Introducción” a su *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea* (1945).¹ En esta última figuran de hecho autores tan ligados a la experiencia emancipadora como Simón Bolívar, Andrés Bello, Domingo F. Sarmiento, Juan B. Alberdi y José Martí —y en definitiva, todos los que conforman la antología, de acuerdo con la amplísima significación filosófica que Gaos otorgará a dicha experiencia. De manera más fragmentada, aunque profusa, también hay que tener en cuenta la primera parte de su libro *Pensamiento de lengua española* (1945), titulada “El pensamiento hispano-americano. Notas para una interpretación histórico-filosófica”.² Las referencias de Xirau son contemporáneas a las de Gaos, aunque mucho más escuetas y puntuales, encontrándose en sus dos ensayos “Humanismo español (ensayo de interpretación)” (1942) e “Integración política de Iberoamérica” (1945).³ Nicol dedicó a la significación filosófica de la Independencia amplios comentarios en *El problema de la filosofía hispánica* (1961).

¹ Cf. José Gaos, *Obras completas. V. El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*. Pról. de Elsa Cecilia Frost. México, UNAM, 1993, pp. 25-103.

² Cf. J. Gaos, *Obras completas. VI. Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*. Pról. de José Luis Abellán. México, UNAM, 1990, pp. 31-110.

³ Cf. Joaquín Xirau, *Obras completas. II. Escritos sobre educación y sobre el huma-*

Que todas estas referencias sean más o menos puntuales en el conjunto de las obras de estos autores no implica que sean insignificantes. En los tres casos, la reflexión sobre la Independencia constituye un fragmento de toda una constelación semántica, cuyo eje es la singularidad del pensamiento iberoamericano en el contexto de la racionalidad filosófica occidental. El acervo humanista de dicho pensamiento, tan ligado a la experiencia de América; su presunta condición “asistemática” y su vinculación histórica con la educación; sus concomitancias con otras formas expresivas tales como la poesía, la narrativa, la mística e incluso la oratoria; sus carencias y limitaciones, sus lagunas historiográficas y, al mismo tiempo, su potencial hermenéutico-crítico y sus amplias expectativas futuras, son algunas de las cuestiones que identifican dicha constelación, la cual no se conformó de manera gratuita. Más allá del obvio interés de todo pensador por conocer la tradición desde la que piensa, esta reflexión exiliada sobre las condiciones de posibilidad de lo que podríamos denominar un “pensar en español” respondió a una doble e indisoluble circunstancia crítica.

En primer lugar, la circunstancia del propio exilio, tanto por sus causas como por su ubicación. El momento de crisis e indigencia profundas por el que atraviesa la cultura española tras la Guerra civil invita —si es que no obliga— a una cierta “salvación” de la propia tradición, a punto de diluirse bajo las ignorancias, los olvidos y las tergiversaciones tradicionalistas propias de la España oficial. Esta “salvación” encontrará además unas posibilidades de enriquecimiento sustanciosas y hasta entonces desconocidas en el nuevo horizonte intelectual mexicano. El amplio rescate gaosiano de un pensamiento de lengua española,⁴ la reivindicación que Xirau planteará del humanismo hispánico,⁵ y los textos que, aun de manera puntual, Nicol dedicará a la actualidad de clásicos como Vives, Vitoria y, sobre todo, Suárez,⁶ o al “problema de la filosofía hispánica,”⁷ llevan de alguna manera esta impronta. A la luz del exilio, pensar en español significará algo que trasciende la demarcación española⁸ y que,

nismo hispánico. Ed. de Ramón Xirau. Madrid / Barcelona, Fundación Caja de Madrid / Ánthropos, 1999, pp. 534-551 y 565-571, respectivamente.

⁴ Cf., sobre todo, J. Gaos, *Obras completas*, vol. V y VI, y *Obras completas*. VIII. *Filosofía mexicana de nuestros días*. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México. Pról. de Leopoldo Zea. México, UNAM, 1996.

⁵ Cf. J. Xirau, *Obras completas*, vol. II.

⁶ Cf. los artículos “Libertad y comunidad. La filosofía política de Francisco Suárez” (1948); “Propiedad y comunidad. Suárez frente a Locke y Marx” (1948), y “La rebelión del individuo” (1947), en Eduardo Nicol, *La vocación humana*. Present. de Enrique Hülsz. México, Conaculta, 1997, pp. 246-292.

⁷ Así se titula uno de sus libros, publicado por primera vez por Tecnos en 1961.

⁸ En este sentido discurrirá la identificación del exilio con un “redescubrimiento” de América. Los españoles —había dicho Gaos— “hicimos un nuevo descubrimiento de

haciéndolo, tampoco se limitará a continuar sin más las tendencias de la filosofía española en este sentido de las décadas anteriores. La visión organicista de Iberoamérica planteada por Xirau implicará una cierta rectificación de los resabios “panhispanistas” y regeneracionistas que pervivían en el americanismo de Rafael Altamira, aun participando ambos de una misma tradición filosófico-cultural como la krauso-institucionista.⁹ Gaos, por su parte, imprimirá un palpable cambio de acentos a la razón circunstancial de su maestro Ortega y Gasset, cuyo foco iluminador ya no será el “concepto”, propio de la cultura germánica,¹⁰ sino precisamente aquello que este último nunca había llegado a rescatar, aun a pesar de su programa de salvación de la circunstancia española por medio de una filosofía de la cultura¹¹ o de sus experiencias argentinas de 1916 y 1924: una tradición de pensamiento en lengua española común a España y América,¹² rica precisamente por su “precariedad” conceptual o, dicho de una manera afirmativa, por su doble vocación estética y político-pedagógica más que “científica” o sistemática.

También Nicol, aun desde una concepción de la filosofía tan contrapuesta a la de Gaos por la vocación “científica” y “sistemática” que le atribuye –bien es cierto, en un sentido muy distinto del idealista–, advirtió la miopía de Ortega ante la inteligencia americana en particular. La *Revista de Occidente*, por ejemplo:

América. Sabíamos de la América española, pero qué diferente vivir su vastedad y diversidad en el presente, su profundidad y complejidad por el pasado y a su juventud, su fermentar de formación, y por las tres cosas su plétora de posibilidades de futuro” (“Los transterrados españoles de la filosofía en México”, en *Obras completas*, vol. VIII, p. 238). Por su parte, Nicol se refirió al exilio como “...una especie de nuevo descubrimiento de América, en el cual, por lo que se refiere a la filosofía, lo que predominaba era una cierto rubor por el retraso del hallazgo, y un cierto júbilo en reparar la culpa que pudo haber en la ignorancia anterior” (E. Nicol, *op. cit.*, p. 119).

⁹ Sin dejar esta tradición, Xirau sintonizaría mayormente con el americanismo de Rafael María de Labra. Lo he apuntado en “El krausismo ante la pervivencia del colonialismo”, en *Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana*, núm. 4, 2008, pp. 81-99.

¹⁰ Cf. sus célebres *Meditaciones del Quijote* (1914), especialmente la “Meditación preliminar”.

¹¹ Tal es el hilo conductor de dichas *Meditaciones*.

¹² “Es de sentir que Ortega mismo no viera, es decir, en la raíz, viviera desde el primer momento la unidad de la circunstancia hispano-americana, sino a la América hispánica tan sólo como una circunstancia más dentro de la universal – el motivo de sus relaciones con América: entusiasmo, reconocimiento de influjo, una idea del continente como la insinuada en secuencia de Hegel, un abandono del continente como el que acaba de hacer” (J. Gaos, *Obras completas*, vol. VI, p. 76). Aun de manera muy escueta y poco fluida, Gaos asocia la visión orteguiana de América con la hegeliana (eurocéntrica y peyorativa, pese a dicho “entusiasmo”), aludiendo además al retorno de su maestro a la España de Franco tras su amarga estancia en Argentina en 1939.

[...] ¿no hubiera podido formar una colección de filosofía hispánica en la que figurasen, entre otras tantas obras, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* y *El peligro del hombre*, de Antonio Caso; la *Estética general* y la *Estética aplicada*, de Déustua; la *Libertad creadora* y *El concepto de la ciencia*, de Korn; las *Proyecciones de la intuición*, de Molina; *O mundo interior*, de Marias Brito; la *Lógica viva*, de Vaz Ferreira? Si más no. España hubiera podido ser informada por los viajeros, Ortega sobre todo, que tuvieron oportunidad de conocer algunos de estos contemporáneos suyos cuando estaban en su madurez.¹³

Sin embargo —prosigue Nicol—, Ortega y otros hicieron “un redescubrimiento de Europa” a costa de “la pérdida de América”.¹⁴

Pero, en segundo lugar, esta reflexión exiliada sobre la propia tradición, enriquecida al amparo de la circunstancia mexicana, encauzará toda una respuesta a la crisis radical por la que entonces atraviesa la propia civilización europea, consumida bajo la barbarie totalitaria y la racionalidad instrumental. La conciencia del fracaso radical de la Ilustración bajo esa barbarie también es acicate para rastrear posibles alternativas a la misma en una difusa y escasamente reconocida modernidad iberoamericana, cuya actualidad bien podría inspirar nuevas y liberadoras interpretaciones del *logos* —o, en el caso de Nicol, un renacimiento del mismo frente a sus derivas tecno-científicas contemporáneas. En este sentido, la reflexión —a menudo reivindicativa— sobre un “pensar en español” guardará sugerentes conexiones con una honda conciencia de crisis de la racionalidad filosófica como tal. Tanto el escepticismo disolutivo que impregna la “filosofía de la filosofía” de Gaos¹⁵ como el deterioro radical de la experiencia del mundo que motivan la fenomenología de la conciencia amorosa de Xirau,¹⁶ como el nuevo irracionalismo tecno-científico que lleva a Nicol a plantear una “revolución en la filosofía”,¹⁷ guardan una mayor o me-

¹³ Cf. E. Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*. México, FCE, 1998, p. 116.

¹⁴ *Ibid.*, p. 123.

¹⁵ Así se titula, como bien es sabido, uno de sus principales libros. Cf. J. Gaos, *Obras completas. VII. Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*. Pról. de Raúl Cardiel Reyes. México, UNAM, 1987. Confróntese también sus artículos “¿Son filosóficos nuestros días?” y “La situación de la filosofía en el momento presente”, en J. Gaos, *Obras completas. III. Ideas de la filosofía (1938-1950)*. Pról. de Abelardo Villegas. México, UNAM, 2003, pp. 243-268.

¹⁶ Cf. J. Xirau, “Amor y mundo [1940]”, en *Obras completas. I. Escritos fundamentales*. Ed. de Ramón Xirau. Madrid / Barcelona, Fundación Caja de Madrid / Ánthropos, 1998, pp. 133-262.

¹⁷ Cf. E. Nicol, su “trilogía”: *El porvenir de la filosofía*. México, FCE, 1972; *La forma de la filosofía*. México, FCE, 1980, y *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*. México, FCE, 1982.

nor complicidad con dicha reflexión, aun cuando en algunos momentos —en el caso, concretamente, de Nicol— ésta sea indisociable de un contrapunto crítico severo.¹⁸ “Pensar en español” no será por tanto una cuestión local o regional, sino que articulará respuestas a dicha crisis. Adquirirá una distinción universal y una singular responsabilidad de reconducir la racionalidad occidental. Y es en medio de este rescate afirmativo de la propia tradición, que la Independencia supondrá todo un punto de inflexión a la hora de trazar su evolución y su constelación de nexos y cesuras, de rupturas y continuidades, no sólo históricas, sino también semánticas. Veámoslo con un poco más de detenimiento.

José Gaos: Independencia y autorreflexión

De los tres filósofos referidos, Gaos fue el que concedió a la reflexión sobre la Independencia una mayor relevancia. Dos notas fundamentales podrían distinguirla. En primer lugar, la ejemplaridad de aquellos pensadores involucrados de alguna manera en la Independencia —ya fuera como precursores, partícipes activos o herederos de la misma— respecto de la caracterización gaosiana de un pensamiento de lengua española. En segundo lugar, la relevancia de la Independencia a la hora de infundir legibilidad hermenéutica e historiográfica en la historia de dicho pensamiento.

Dicha ejemplaridad no es exclusiva de los pensadores de la Independencia, pero éstos significan poderosamente aquellos perfiles que Gaos había atribuido al pensamiento hispano-americano en la primera parte de *Pensamiento de lengua española*, en polémica con concepciones de la filosofía preestablecidas en función de su carácter metafísico y sistemático, y actualmente en crisis. Se refiere Gaos a un perfil, en primer lugar, estético —más que metódico y sistemático—, pues sus autores gustan de la calidad literaria, optando por el ensayo como género expresivo fundamental —sin olvidar la literatura de ficción, la lírica y la poesía, la correspondencia epistolar y hasta la oratoria—; muestran predilección por temas estéticos, plasmada ya sea en la crítica literaria o de arte, en la elaboración teórica de dichos temas o en concepciones del mundo de inspiración estética; y porque, en definitiva, afrontan cualquier otra temática con un mayor o menor talante estético. Pero, en segundo lugar, el pensamiento de lengua española muestra también un perfil eminentemente político en el

¹⁸ A propósito de la tendencia personalista de la filosofía española contemporánea, especialmente aquella desarrollada bajo el influjo de Ortega. Lo he expuesto en “Eduardo Nicol ante el proyecto de un pensamiento en lengua española”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 28, núm. 112, 2007, pp. 105-134.

amplio sentido del término, esto es, entendido como organización de una comunidad cultural y como reformismo de la nación, bajo el acicate, a menudo, de la nostalgia del desterrado, y en un doble y complementario horizonte: las independencias y subsiguientes procesos constituyentes de las naciones americanas, y la meditación, en el caso español, sobre la decadencia. De ahí un tercer perfil fundamental, de signo pedagógico, que acentúa la dimensión específicamente formadora o educadora de todo pensamiento, palpable en episodios tan relevantes como el krausismo español o el positivismo latinoamericano, en la abundancia de “filósofos-maestros” y “educadores de pueblos”, o en el cultivo del ensayo en tanto que prosa didáctica. Entre todos estos temas y formas “se hace patente una unidad, que viene a ser la característica radical del pensamiento hispano-americano, aquella sobre la que gravita su significación misma. Puede formularse así: una pedagogía política por la ética y más aún la estética; una empresa educativa, o más profunda y anchamente, formativa o reformadora, de independencia, constituyente o constitucional, de reconstrucción, generación, renovación...” En definitiva, un pensamiento entendido como “potencia histórico-cultural” o “potencia histórico-vital humana”.¹⁹ O, dicho de otra manera, un pensamiento “inmanentista” o elevador de la propia circunstancia “a conciencia de sí”, cuyo objeto primordial es “este mundo, esta vida, el más acá”, y en cuya palabra “está entrañada la acción misma”; algo que —sugiere Gaos— el programa orteguiano de “salvación de las circunstancias” expuesto en las célebres *Meditaciones del Quijote* culminaría al expresarlo de una manera compleja, pero que en realidad podría rastrearse en la obra de autores como Rodó, Sarmiento o los jesuitas criollos del siglo XVIII.

No es difícil adivinar la significación de la Independencia en esta caracterización. Desde la obra precursora de esos mismos jesuitas criollos —si es que no desde la obra anterior, un siglo antes, de Carlos de Sigüenza y Góngora— hasta aquellos pensadores que recogieron críticamente los resultados del proceso emancipador —la generación argentina de 1834 o el primer liberalismo mexicano— pasando por aquellos que fueron contemporáneos del mismo empezando por el propio Bolívar, el perfil del filósofo entendido como un educador de pueblos, un político con ideas e incluso un hombre de Estado, un teórico de la identidad nacional o un reformador de la nación, es de alguna manera constante. El mencionado Sigüenza sería:

El punto de partida de un pensamiento cuyo primordial objeto empieza por ser la América autóctona, aborigen y la Colonia en su peculiaridad cultural, nacional, para acabar siendo la Independencia política de la misma, y la constitución reiterada reconstitución de los países indepen-

¹⁹ J. Gaos, *Obras completas*, vol. VI, pp. 87 y ss.

dientes, y, cuando menos, una filosofía original de estos países. El objeto, pues, más inmediato en el espacio y en el tiempo. Hispanoamericano hasta este punto. No universal, sino en la medida y en la forma en que el hispanoamericano requiera un objeto tal. Lo que es válido incluso para la filosofía importada desde los jesuitas hasta la última generación. Todos la importan en una afanosa intención, simplemente más o menos consciente o expresa, de contribuir a la renovación intelectual, cultural, nacional, de la patria, a la creación de una filosofía original de la patria o siquiera hispanoamericana. Tampoco un objeto trascendente sino en la misma medida [...] Un pensamiento, por tanto, primordialmente *político*, en el amplio sentido relativo a la comunidad cultural en su integridad que comprende hasta el sentido más estricto. Amplio sentido en el cual lo político es *pedagógico* en un sentido igualmente amplio, el de educativo, formador, creador, de la comunidad cultural, que comprende también hasta el sentido más estricto del término.²⁰

La experiencia de la Independencia aparece así como uno de los resortes —si es que no el principal— del pensamiento hispano-americano,²¹ de su inmanentismo y de la significación de este último en tanto que apropiación radicalizada, y en este sentido original, de la Ilustración. O como dirá en *En torno a la filosofía mexicana* (1952), una importación “electiva” y “aportativa”, y no meramente imitativa. Tal será para Gaos el sentido que la Independencia imprimirá a la filosofía mexicana desde el siglo XVIII en adelante, trazando una línea divisoria a lo largo de su historia; pues si durante la Colonia toda importación se realiza “desde fuera” o con “espíritu de metropolitano”, a partir de dicho siglo se hará “desde dentro” o con “espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica creciente”, entendiendo los términos “desde fuera” y “desde dentro” no en sentido geográfico o espacial, sino “desde fuera y desde dentro *del espíritu mexicano*”.²² Es decir, desde una razón circunstancial que metaboliza originalmente el pensamiento declarado universal hasta el punto de revertir luego sobre él enriqueciéndolo sustancialmente, si es que no cuestionándolo. O con palabras de Gaos, desde

²⁰ *Ibid.*, vol. V, p. 34.

²¹ “De la Independencia y proceso de constitución de las naciones hispano-americanos, incluso la española, es justamente coetáneo el pensamiento hispano-americano contemporáneo. No simplemente coetáneo. La simultaneidad es en este caso, como en los más, manifestación de las relaciones más sustanciales. El pensamiento hispano-americano contemporáneo viene siendo órgano principal de la Independencia y proceso de constitución de las naciones correspondientes [...]” (J. Gaos, *Obras completas*, vol. VI, p. 77).

²² J. Gaos, *Obras completas*, vol. VIII, pp. 306 y ss.

una “inserción de lo importado en lo nacional” a una “inserción de lo nacional en lo importado”.²³ En este sentido, la Independencia será la experiencia desencadenante de un pensamiento “fundamentalmente político, nuclear y formalmente estético” que no sólo es “promoción voluminosa y valiosa de la Ilustración [...] y últimamente del ‘inmanentismo’ del hombre moderno”, sino también “la más reciente aportación y no menor aportación de Hispanoamérica a una filosofía propia y a la universal”.²⁴

Pero la relevancia de la Independencia en la fenomenología gaosiana del pensamiento de lengua española se advierte también, en segundo lugar, en un rasgo que estas últimas citas traslucen. Concretamente, en su periodización más elemental. Para Gaos, dicho pensamiento se dividiría en dos grandes edades, marcadas precisamente por la Colonia y la Independencia. La primera se caracterizaría por la importación de un pensamiento ajeno que, aun a pesar de sus fermentos jurídicos y antropológicos, significados en el debate sobre la “legitimidad de la conquista” y la “humanidad del indio”, no llegará a conformar una subjetividad propia o independiente de los intereses de la metrópoli. Sería por tanto “pensamiento *en* la América española”, pero no “*de*” ella. Un pensamiento americano por su objeto, pero no por su sujeto. Esto último sería precisamente lo característico del pensamiento de la Independencia, que, en un sentido muy amplio, comprendería toda la segunda edad hasta el presente, caracterizándose por ese triple perfil arriba apuntado, tan ligado a la conformación de identidades nacionales y culturales. La impronta de la Independencia persistirá así tras la fundación de las nuevas naciones; por ejemplo, en el “positivismo *sui generis*” de Lastarria, Barreda, Hostos o Martí, en la medida en que hacen de él “una aplicación del pensamiento a los problemas de la realidad inmediata en el espacio y en el tiempo” —de manera paradigmática Barreda, quien usa el positivismo “como instrumento de consolidación de la Reforma” —,²⁵ o en el pensamiento superador del mismo, “espiritualista” en algún sentido y en algún momento, desde Rodó, Deústua o Sierra —el Sierra “tardío”, habríamos de puntualizar— hasta Caso, Vasconcelos o Ramos, quienes adaptan las diversas tendencias de la fenomenología, el existencialismo y la filosofía de los valores a los problemas de la propia circunstancia.²⁶ En definitiva, de la nueva identidad a que la Independencia dio lugar.

Esta periodización sería además extensible al conjunto de Hispanoamérica. Para Gaos, la meditación sobre la decadencia que recorre todo el pensamiento español del último siglo y medio desde Larra hasta Ortega y su escuela, pasando

²³ *Ibid.*, p. 308.

²⁴ J. Gaos, *Obras completas*, vol. VI., p. 55.

²⁵ *Ibid.*, p. 30.

²⁶ *Cf. ibid.*, p. 32.

por el krausismo, la generación del 98 e incluso el tradicionalismo, es del todo análoga a la reflexión sobre la Independencia, como lo son las meditaciones sobre la Colonia —en el caso de América— y sobre la grandeza —en el caso de España. En realidad —apuntará Gaos en este sentido— la reflexión sobre las causas de la cerrazón de España a la modernidad, especialmente a su promoción científica, y sobre sus posibles remedios, constituye un motivo muy similar al de la independencia cultural y política, como lo son entre sí el europeísmo de la inteligencia emancipadora y la “europeización” surgida de la conciencia decadente, la preferencia de unos y otros por la prosa estética y didáctica, y, en definitiva, la aplicación del pensamiento a los problemas derivados “de la realidad más inmediata en el espacio y en el tiempo”. “Pensamiento hispanoamericano y pensamiento español parecen, pues, integrar una unidad, aun en la edad de la independencia del uno, de la decadencia del otro: la unidad de un pensamiento que se puede llamar pensamiento de los países de lengua española, por ser ésta la que ha venido a prevalecer en todos”, y que se articula “en las dos edades, de la grandeza y la Colonia, de la Independencia y la decadencia, de las que ésta es aún la nuestra, es la contemporánea”. Es decir, sobre la distancia geográfica o espacial entre España y América, tan asociada al antagonismo político derivado de la dominación colonial, prevalecería una comunidad semántica y una sintonía histórica cuyo quicio radicaría en una lectura de la Independencia que también incluye a la metrópoli en tanto que entidad llamada a emanciparse de su propio lastre imperialista. Para Gaos, salir de la decadencia tiene esta significación. Por eso independencia no es “un separarse y distanciarse de las colonias exclusivamente de la metrópoli y del Imperio *como en el espacio*”. Es más bien “un hacerse independientes *en el tiempo* colonias y metrópoli de la unidad imperial, dejando de ser metrópoli y colonias para pasar a ser naciones igualmente independientes, no sólo, pues, en lo cultural, sino también en lo político”. Lo cual no obsta para que la más arraigada presencia del Imperio en la metrópoli favorezca

[...] que la independencia cultural se inicie en las colonias antes que en la metrópoli, que la política se logre en las continentales desde la primera mitad del siglo pasado, en las insulares desde la segunda, en la ex metrópoli peninsular se haya malogrado hasta hoy [...] Pero la marcha de la historia es hacia una nueva unidad de España y la América española: la de una pluralidad de repúblicas hispanoamericanas, España la última en el tiempo. La unidad de que sería causa y efecto la integrada por el pensamiento de la independencia y la decadencia.²⁷

²⁷ *Ibid.*, pp. 42 y ss.

En virtud de esta representación “*histórica, temporal*”, el Imperio viviría “en los metropolitanos de la metrópoli y de las colonias satisfechos de él, pero también en los coloniales de las colonias o de la metrópoli fieles a él”, mientras que la Independencia haría lo propio “en los coloniales de colonias o metrópoli que aspiraban a ella, pero también en los metropolitanos de colonias y metrópoli que simpatizaron con ellos”. Asimismo, la Independencia “sigue viviendo en los ciudadanos de la antigua metrópoli que aspiran a que se logre la independencia política de ella y que simpatizan con la de las antiguas colonias, y en los ciudadanos de estos países amantes de la independencia no sólo del suyo, sino también de los demás y de la antigua metrópoli”; mientras que el Imperio “pervive en los ciudadanos de la última y de estos países que lo añoran en una forma u otra, en una u otra medida”. En definitiva, “imperios y repúblicas no están arraigados a los suelos: radican en las almas que los pisan con los pies de sus cuerpos”.²⁸

Gaos desliza así el antagonismo metrópoli-colonias hacia otro más amplio, entre Imperio e Independencia, entendidos como los núcleos semánticos de una mentalidad o una conciencia ideológica y no solamente como un *status* político, aun cuando ambos factores se encuentren estrechamente ligados. En virtud de ese arraigo en las almas más que en los suelos, la Independencia adquiere una significación casi superlativa. Lejos de agotarse en un acontecimiento estrictamente político o apegado a la gestación de nuevas nacionalidades, perfectamente acotado en el espacio y en tiempo, y generador de un pensamiento más o menos exclusivo del mismo, divide la totalidad del pensamiento de lengua española y condiciona poderosamente su evolución hasta el presente. De hecho, el propio exilio español republicano del 39 guardaría una conexión con ella: para Gaos, España es la única nación de Hispanoamérica que aún no ha culminado su proceso emancipador. Mientras que las restantes naciones lo habrían hecho espiritualmente a partir del siglo XVIII mediante “una constitutiva ideología ochonovecentista, democrática, liberal, antiimperialista”; políticamente en el primer tercio del XIX –en el caso de las repúblicas continentales– o a finales del mismo –en el caso de las insulares–, España permanece aún “colonia de sí misma” y es “la única nación hispanoamericana que del común pasado imperial queda por hacerse independiente, no sólo espiritual, sino también políticamente”.²⁹ La Independencia tendrá así esta actualidad añadida. Constituirá un poderoso motivo para desahogar una cierta crítica del presente, si bien a costa de sostener una visión un tanto idealizada de las repúblicas hispanoamericanas. Tal y como apuntará Sánchez Vázquez a propósito del concepto gaosiano de “transtierro”, Gaos obvió el ca-

²⁸ *Ibid.*, p. 43.

²⁹ J. Gaos. *Obras completas*, vol. VI, p. 40.

rácter frustrante de las independencias americanas, las cuales no lograron impedir toda suerte posterior de caudillismos, políticas autoritarias y soberanías endebles, tan dependientes de intereses económicos y geopolíticos neocolonialistas.³⁰

Joaquín Xirau: Independencia y tradición

Las alusiones de Xirau a las independencias iberoamericanas son muy puntuales aunque no meramente anecdóticas. Su ensayo “Humanismo español (ensayo de interpretación histórica)” (1942), que presuntamente sería el esbozo de un futuro libro sobre esta misma cuestión que Xirau no llegó a escribir,³¹ toma “como punto de partida el estado de ánimo de los grandes libertadores hispanoamericanos del siglo xx”. A propósito de algunos fragmentos de la correspondencia de Bolívar, apunta Xirau la tesis de la guerra de Independencia como una guerra civil, acontecida no sólo en América sino también en España, en la que se dirimirían dos concepciones de la hispanidad, una liberal y otra imperialista, la cual trascendería el conflicto, más superficial, entre “españoles americanos” y “españoles europeos”. Es decir, análogamente a la concepción gaosiana, se trataría de un conflicto ideológico más que geopolítico, común a ambas orillas, y que encontraría en la invasión napoleónica de la península Ibérica su detonante inicial más que su razón de ser. Por eso para Xirau, “Bolívar es el tipo del *patriota* español”,³² como lo fuera en su día Las Casas, como lo eran también Mina o Riego —españoles que abogaron por la emancipación americana—, o como lo serán después Larra o los escritores de la generación del 98, pues todos ellos reivindicarían, tras sus denuncias del atraso, el despotismo o la decadencia españolas, una concepción liberal de lo español, común a sus vertientes americana y europea. “Tenemos, por tanto, que no sólo la guerra de la Independencia americana es una guerra civil sino que esta guerra tiene lugar aquí y allá. En una y otra parte hay una buena y una mala causa y ambas son defendidas por españoles”. La “buena causa” reside para Xirau en “la comunidad de intereses de los libertadores de ambos continentes”.³³

Hasta aquí Xirau no hace sino reproducir lo más elemental de la lectura de la Independencia que podríamos denominar “liberal”, ligada al tópico de

³⁰ Cf. “Del destierro al transtierro”, en *Claves de Razón Práctica*, núm. 101, abril, 2000, pp. 4-9; también en Alicia Alted y Manuel Llusia, dirs., *La cultura del exilio republicano español de 1939*. Madrid, UNED, 2003, vol. II, pp. 627-636. 2 vols.

³¹ Así lo reconoce él mismo hacia el comienzo de dicho ensayo (cf. J. Xirau, *Obras completas*, vol. II, p. 535, n. 1).

³² *Ibid.*, p. 535.

³³ *Ibid.*, p. 536.

“las dos Españas” y del que Gaos también participa, aun con un discurso más complejo. Sin embargo, su lectura resulta más singular cuando plantea claves genealógicas de esa concepción liberal común a ambos mundos: que sea liberal no significa que se identifique sin más con los valores de la Enciclopedia, de la Ilustración o de la Revolución francesa, al menos tal y como se han desarrollado canónicamente en Europa. Para Xirau, la influencia de estos valores es tan innegable como universal en su época, pero superficial en el caso de los movimientos independentistas de 1810, los cuales se habrían nutrido ideológicamente de la propia tradición: “si bien las ideas francesas son el incitante, la causa ocasional e inmediata de los ideales que los informan [...] su causa verdadera, aquella que los define y les presta su perfil y su fisonomía peculiar, se halla en estratos mucho más profundos de la historia”. En realidad, estas “nuevas ideas actúan sobre un espíritu antiguo y largamente elaborado”, sobre un *espíritu liberal* que recorrería toda la tradición del humanismo hispánico, se remontaría nada menos que hasta la personalidad medieval de Ramón Llull y cuya clave hermenéutica no sería otra que el organicismo. “Si hay en la tierra una constelación humana con fisonomía cierta” —afirma en este sentido— “ésta es sin duda la que constituye el cuerpo de la comunidad hispana”, equivalente a “la unidad orgánica, expresiva, original, múltiple y contradictoria de una persona”.³⁴

Xirau había sido discípulo de Jaime Serra Hunter en el horizonte de la llamada “Escuela de Barcelona” y también de Ortega —si bien nunca fue orteguiano—, así como un buen conocedor de las corrientes fenomenológicas —tanto alemanas como francesas— de su época. Pero su maestro, “por encima de todos y en el sentido más pleno de la palabra”, tal y como él mismo recordará en el exilio,³⁵ no había sido otro que Manuel B. Cossío, sucesor de Francisco Giner de los Ríos al frente de la Institución Libre de Enseñanza de Madrid y a través de quien recibiría una honda impronta de una tradición filosófico-pedagógica tan ligada al organicismo como la del krausismo. No en vano dedicará Xirau a la personalidad y la obra de Cossío, así como a su contexto cultural, político y pedagógico, un extenso libro en el que recorrerá los principales registros de este organicismo, especialmente aquellos relacionados con la educación.³⁶ La “dialéctica integradora”³⁷ característica del pensamiento de Cossío se hará así notar en Xirau. Lo hará en sus escritos teóricos o fenomenológicos, en los que lo dado en la conciencia significará trascendencia en la inmanencia, identidad en la alteridad, extroversión de una intimidad fecundada por la experiencia

³⁴ *Ibid.*, p. 565.

³⁵ *Ibid.*, p. 6.

³⁶ Manuel B. Cossío y la educación en España (1944), *Ibid.*, pp. 3-214.

³⁷ *Ibid.*, p. 98.

primaria del amor, o perspectiva entendida como presencia polimórfica latente de una realidad inagotable e interconectada.³⁸ Y lo hará, de manera más diáfana, en la reconstrucción que Xirau esboza del humanismo hispánico, desde sus mismos balbuceos medievales hasta el presente.

En su libro *Vida y obra de Ramón Lull. Filosofía y mística* (1946), Xirau rastreará los orígenes de este humanismo, en medio del crisol hispánico que configuran la herencia greco-latina, el legado judeocristiano y la presencia árabe. Los “hábitos de liberalidad y democracia” generados al amparo de esta triple herencia mediterránea, plasmados en “la más amplia libertad espiritual y religiosa y la igualdad jurídica y social entre los miembros de las diversas creencias”,³⁹ en contraste con la cerrazón y el encastillamiento de Europa, supondrán para Xirau la piedra angular de toda una tradición organicista que encontrará momentos álgidos en la sociedad natural universal de Vives, en el derecho internacional de Vitoria o en la empresa misionera en América. Incluso durante los dos siglos de “evasión anómala” y de repliegue autoritario que transcurren desde la muerte alegórica del Quijote hasta la muerte real de Fernando VII, dicha tradición –la auténtica para Xirau, que no debe confundirse con el tópico de la “España negra” o la “España católica”–⁴⁰ permanecerá latente en “la voz reconvertora, admonitoria o sarcástica” de autores como Quevedo, Feijoo, Jovellanos, Larra o el propio Bolívar... La Independencia, entendida como un proceso común a España y América, sería precisamente el gran desahogo de esa tradición reprimida y la gran respuesta a la “desintegración” de la comunidad hispánica a que habría conducido dicho repliegue. Bajo la lente organicista de Xirau, decadencia es sinónimo de desintegración. Lo anómalo es tal por romper el “estado natural” de “unión” propio del “mundo de la tradición española”. Por eso la “desintegración actual” de Iberoamérica obedece a “azares históricos independientes de su íntima naturaleza. De ahí que sus miembros desarticulados se muevan con gesto patológico, dolorido y desazonado”. Para Xirau, el gran síntoma “de esta patología es el estado de guerra civil en que constantemente inciden y del cual las guerras de Independencia son la primera y general manifestación”.⁴¹ Independencia significaría entonces catarsis regeneradora y restitución actualizada de una tradición auténtica de signo organicista, común a España y América, que poco o nada tendría que ver con el pasado imperial evocado e invocado por el tradiciona-

³⁸ Cf. sus libros *Amor y mundo* (1940) y *Lo fugaz y lo eterno* (1942), recogidos en *Obras completas*, vol. I. “Sólo mediante una perspectiva integral que trate de recoger todos los aspectos y todos los puntos de vista hallaremos una salvación para el mundo y para la ciencia que trata de iluminarlo”, dirá por ejemplo en el primero de ellos (p. 191).

³⁹ J. Xirau, *Obras completas*, vol. II, p. 233.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 12 y ss.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 565 y ss.

lismo. Proyectos de integración iberoamericana como los del conde Aranda o Bolívar tendrían esta connotación.

Xirau saldría así al paso de la tópica objeción, según la cual, la ausencia de un proceso ilustrado previo en Iberoamérica, imposibilitado bajo los bagajes autoritarios de la propia tradición —auténtica o no—, habría frustrado el proceso emancipador. Planteamientos como los de Alberdi y Sarmiento en el contexto de la generación argentina de 1834, seguimientos críticos de un liberal maldito como Blanco White o la propia conciencia de fracaso de Bolívar dan buena cuenta de ello.⁴² Para Xirau, por contra, esa tradición propia, lejos de agotarse en esos bagajes, sería portadora de una singular modernidad, velada y desplazada, cuyo núcleo sería un organicismo integrador de connotaciones amplias, políticas y epistemológicas, religiosas y culturales. Su profundidad genealógica y su enraizamiento nada menos que en la tolerancia española medieval, le ofrecería un sólido sustento.⁴³ Marcando algunas diferencias respecto de la lectura gaosiana, la gran clave hermenéutica de la Independencia no sería ya una apropiación original de la Ilustración, sino algo más ambicioso como la latencia de toda una tradición propia, en virtud de la que sus aparentes fracasos serían en realidad signos de otra manera de entender la libertad. Que la Independencia no se ajuste a los patrones revolucionarios de la Ilustración no significa, para Xirau, empobrecimiento, sino autenticidad.

No cabe duda de que Xirau tiende a una visión un tanto idealizadora de la tradición hispánica y, en consecuencia, de la Independencia, si bien desde un talante diferente del gaosiano. No ya desde una visión ilustrada, sino también desde la crítica intercultural y poscolonial o desde la visión anamnética del pasado significada en conceptos como los de “memoria histórica” y “responsabilidad histórica”, en los que ahora no nos detendremos, resulta problemático sostener una visión amable y reconciliadora como la de Xirau. Para el pensamiento crítico, todo organicismo es sospechoso de omisiones y olvidos, de reconciliaciones en falso y de reduccionismos implícitos. En este caso, de la omisión de la violencia conquistadora y colonizadora, y del duelo y la deuda generados por ella; de las asimetrías entre una orilla y la otra y de las contradicciones entre unos sujetos culturales y otros; de la identificación de un supuesto principio metafísico de organización universal con un principio cosmovisional concreto —aun a pesar de su hegemonía en Occidente— como el cristiano.

⁴² Cf. por ejemplo Eduardo Subirats, *Memoria y exilio*. Barcelona, Losada, 2003, pp. 195-225.

⁴³ Este planteamiento genealógico de Xirau invita a rescatar una obra historiográfica del exilio español tan relevante como infravalorada, incluso al día de hoy, como la de Américo Castro. Cf. A. Castro, *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires, Losada, 1948. Reeditado en 1983 (Barcelona, Grijalbo) y en 2004 (Madrid, Trotta).

En medio de todo, Xirau señaló —aun sin adentrarse en él— un debate de actualidad y no poca complejidad como el que suscita el laberíntico liberalismo hispánico,⁴⁴ y concibió la Independencia como un proceso inacabado. Expresión de una anomalía e incluso una patología más que solución a la misma, desahogo de una mentalidad y una tradición reprimidas más que restablecimiento de las mismas, se trataría de un proceso abierto e inconcluso. Análogamente a la lectura gaosiana, aunque de manera mucho más parca e implícita, la semántica de la Independencia adquiere en Xirau vastas dimensiones. Si su antecedente remoto hay que buscarlo nada menos que en la España medieval, su proyección última apunta hacia un futuro que, utópico o no, pasaría por la realización de tres condiciones indispensables. En primer lugar —escribirá Xirau en 1945, en su artículo “Integración política de Iberoamérica”:

La renuncia explícita, leal y decidida a toda idea de *imperio*, superioridad o dominio y 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. Y en lo que respecta a la España estricta, la afirmación resuelta de que lejos de aspirar a dominio alguno a su único anhelo es darse incondicionalmente a todos porque a todos por igual nos pertenece [...]

[En segundo lugar] La instauración de gobiernos liberales y democráticos en todos los países de la Unión [...]

[Finalmente,] La resuelta adopción de la doctrina federal según la cual la extensión del poder se halla en razón inversa de su intensidad y de que sólo pertenece a los poderes superiores aquellos que es del común interés de todos los círculos subordinados.⁴⁵

Tres condiciones que, si bien son aún irrealizables, instan a “poner las primeras piedras para nuestra tarea de reincorporación intercontinental”. En este sentido, dos medidas de orden político —y de no poca actualidad al día de hoy— serían ya realizables a juicio de Xirau: “El reconocimiento de la ciudadanía, en cada uno de los países comprendidos en la Comunidad, a todos los ciudadanos naturales de la península Ibérica y de la América española y portuguesa [...]”; y “El cuidado exquisito de todo lo relativo a las respectivas colonias de emigrantes con objeto de integrarlas con amor a los países de su residencia en íntima coordinación con los intereses de su patria de origen [...]”⁴⁶

⁴⁴ Sobre esta cuestión, cf. Francisco Colom, “A la búsqueda del liberalismo hispánico”, en *Solar: Revista de Filosofía Iberoamericana*, núm. 4, 2008, pp. 53-79.

⁴⁵ J. Xirau, *Obras completas*, vol. II, pp. 568 y ss.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 570.

Xirau esbozaba así un proyecto de integración iberoamericana que en última instancia no aspiraba sino a actualizar “el de Bolívar” y “el del conde de Aranda”, y en sintonía “con las ideas de Francisco de Vitoria”.⁴⁷ Sobre el trasfondo, todo ello, de una teoría organicista y federalista de la nación que asimismo había esbozado en 1943 a propósito del fracaso de la Sociedad de Naciones ante el desencadenamiento de la Segunda Guerra Mundial,⁴⁸ y en virtud de la cual dicho proyecto resultaría ejemplar en el panorama actual de Occidente. Aun de manera implícita, la Independencia se conectaba así, no ya con el exilio español del 39, sino también con la situación de Europa en plena devastación totalitaria.

Eduardo Nicol: Independencia, interdependencia

La lectura nicoliana de la Independencia guarda algunas analogías con la de Xirau. Conforme a ella, dicho acontecimiento habría traído consigo “un nuevo estilo de comunidad”⁴⁹ en Hispanoamérica que también recogería y proyectaría los vínculos ya contraídos y madurados a lo largo de la convivencia colonial. Aun a pesar de las rupturas políticas con esta última, del surgimiento de nuevos estados como resultado de “un deseo de reforma política” inspirado en “el principio del consentimiento de los gobernados como fundamento de derecho de los gobernantes”,⁵⁰ o de la creación de barreras y fronteras nacionales pervivirían unos vínculos tradicionales con base en los cuales se construirá un nuevo *ethos*. La comunidad política de la Colonia —afirma Nicol en este sentido— quedó destruida, pero “Subsistía y subsiste la comunidad *humana* [...], el sentido de una solidaridad entre los hombres de Hispanoamérica, sean del país que sean, y aun cuando sus países respectivos se encuentren en discordia o en estado de guerra”,⁵¹ Las guerras de Independencia, concretamente, lejos de resolverse en “una desvinculación de España”, lo harían en “una vinculación más solidaria”, pues la “materia” de las nuevas naciones, la “ejemplariedad humana” de la que disponían, “era en gran parte una herencia española”.⁵² De ahí el carácter exclusivamente político del proceso emancipador o la necesidad de distinguir, como hicieran Bello, Rodó u Hostos, entre su “necesidad política” y la nece-

⁴⁷ *Ibid.*, p. 568.

⁴⁸ Cf. J. Xirau, “Sobre la organización de la paz”, en *Obras completas III. Escritos sobre historia de la filosofía. Artículos y ensayos*. Ed. de Ramón Xirau. Madrid / Barcelona, Fundación Caja de Madrid / Ánthropos, 2000, vol. 2, pp. 313-327.

⁴⁹ E. Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, p. 53.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 49 y ss.

⁵¹ *Ibid.*, p. 51.

⁵² *Ibid.*, p. 53.

sidad, creada precisamente por dicho proceso, “de mantener y reformar los vínculos reales, no administrativos, con España”.⁵³

Análogamente a Xirau, Nicol concebiría la Independencia como una suerte de crisis regeneradora de la identidad hispánica, por medio de la cual los viejos vínculos coloniales encontrarían nuevas y más maduras posibilidades de cohesión y, al mismo tiempo, de diferenciación interna. Nicol nunca llegó a sintonizar —de manera explícita, al menos— con el organicismo y menos aún con el krausismo, pero no olvidemos que conceptos como los de comunidad, alteridad o intersubjetividad recorren todo su pensamiento. Es en este sentido que la Independencia se traduciría en esa “vinculación más solidaria” entre las nuevas naciones y la nación española. De ahí su rechazo de la retórica noventayochista cuando llora la pérdida de las últimas colonias, pues con ello “se atribuía retrospectivamente a esas tierras de América un carácter de posesión o dominio y, por tanto, el carácter de algo extraño al propio ser [...],⁵⁴ en lugar de algo inherente al mismo.

Nicol también ligó esta lectura de la Independencia a la preexistencia de una tradición en la que encontraría su razón de ser y que, si bien no muestra las ambiciosas dimensiones que en Xirau, encuentra en la experiencia colonial una significación —cultural, más que filosófica— lo suficientemente sólida como para fundamentar una experiencia comunitaria. De nuevo, la objeción de cierto intelecto liberal según la cual el proceso emancipador estaría atravesado por la frustración, el fracaso, la ausencia de una verdadera política revolucionaria y de una ilustración previa, carecería de sentido. En el caso de Nicol, estas ausencias no restarían sentido ni legitimidad a dicho proceso. Aun desde un talante filosófico sensiblemente diferente del de Xirau, coincidiría con éste en concebir la tradición precedente como un argumento y una condición de posibilidad, mucho más que un lastre imposibilitador. De ahí su tendencia asimismo idealizadora, focalizada en este caso en la cultura colonial. Para Nicol, la Colonia no sólo “fue efectivamente la primera empresa de unificación humana, cultural y política que se llevó a cabo en el continente americano”,⁵⁵ sino que además no estaría animada, en realidad, por un sentido colonialista “en el mal sentido que esta palabra ha adquirido, que es un sentido imperialista”.⁵⁶ No sólo estaría exenta de discriminación racial alguna, sino que además el ocaso de la cultura indígena se habría debido, sobre todo, a su asimilación “al mismo nivel superior de vida humana que representaba para todo europeo de aquel tiempo su propia cultura”. La cual, significada en la evangelización, ha-

⁵³ *Ibid.*, p. 56.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 54.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 88.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 95.

bría impedido una explotación sin mitigaciones y favorecido, por el contrario, un proceso colonizador sin “afán de dominio” ni “sentimiento ofensivo de superioridad”, pues “la intención no era pragmática, la meta era puramente espiritual y el método era caritativo, no era político”. La finalidad de la Colonia no sería otra, en definitiva, que la humanización, entendida como ingreso en la universalidad occidental, previo reconocimiento del nativo como un igual... y previa enajenación, por tanto, de su cultura autóctona y de su subjetividad originaria. “Así, el amor del hombre como hombre no sólo justificaba, sino que requería incluso la eliminación de su cultura autóctona [...] La idea directriz era la universalidad”.⁵⁷ Dicha cultura llevaría entonces en sí misma, dada su supuesta inferioridad, el germen de su propia disolución una vez que entrara en contacto con el *logos*. Paradójicamente, esas mismas nociones nicolianas de comunidad, alteridad e intersubjetividad, tan jugosas en tantos momentos de su obra y tan fecunda a la hora de rectificar la subjetividad individualista moderna y su afán de dominio objetivado en construcciones excluyentes de la universalidad, quedarían ahora en entredicho por la rigidez con la que el propio Nicol entendió la filosofía, como una reflexión preestablecida e invariable, conforme a los cánones del *logos* o de la razón occidental, tal y como se gestó en Grecia y evolucionó en Occidente. Quizá sea ésta una de las grandes tensiones que recorren la obra de Nicol: la reivindicación de algo tan precario en la tradición dominante del humanismo occidental como la alteridad por una parte, la fidelidad estricta a una concepción del *logos* y de la universalidad moldeada por esa misma tradición. El acento en lo segundo inhibe lo primero. De manera explícita en *El problema de la filosofía hispánica*, en donde Nicol justifica la “eliminación” de la cultura autóctona de América desde una lógica similar a la de Hegel.⁵⁸

Nicol plantearía así una visión de la Colonia que no sin razones Mari Paz Balibrea ha denominado “occidentalista”, apoyándose en el término empleado por Walter Mignolo.⁵⁹ Con base en ella, la colonización española de América

⁵⁷ *Ibid.*, p. 97.

⁵⁸ “Sólo cuando el país entero (América: ASC) sea poseído, surgirá un orden de cosas fijo. Los comienzos que en este sentido pueden observarse allí, son de naturaleza europea”, afirma Hegel en las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Prólogo de José Ortega y Gasset. Advertencia de José Gaos. Madrid, Alianza, 1989, p. 177, tras plantear una división “absoluta” entre el Viejo y el Nuevo Mundo, a tenor de la supuesta inmadurez, debilidad e inferioridad de la cultura e incluso la naturaleza de este último.

⁵⁹ *Cf.* su ponencia inédita “Occidentalismo e integración disciplinaria: Eduardo Nicol frente a América”. En el caso de “los nuevos países independientes, africanos y asiáticos” —afirma Nicol en este mismo sentido— “autonomía significa, irremediablemente, europeización u occidentalización”. *Cf.* E. Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, p. 62.

merece para Nicol un elogio más que una refutación. Incluso se perfila, en algunos momentos, como una obra casi humanitaria o filantrópica, gracias a la cual Hispanoamérica gozaría de un *status* cultural análogo al del resto del mundo occidental en el momento de iniciarse su Independencia. “La acción de España en América, su dominio político en ella, si así quiere decirse” –afirma en este sentido– “no representó nunca una opresión del hombre sobre el hombre, fundada en una discriminación racial, sino al contrario. La unidad humana se logró efectivamente desde el siglo XVI. En verdad, ella fue el signo, la justificación moral y jurídica, el ideal mismo de la colonización”.⁶⁰ Nicol obvia así la significación violenta de esta última, así como sus expresiones consumadas de inhumanidad. Soslaya el precio de sus bondades y la horma particular de su concepción universal, llegando a confundir sus grandes resortes ideológicos –civilización, respeto a la integridad personal del indio, evangelización...– con aquello legitimado por estos mismos resortes –reducción del indio, con violencia o sin ella, anegación de culturas autóctonas, opresión militar, imposición de formas de vida... Tiende a confundir la universalidad con una concepción particular de la misma; igualdad con asimilación; la memoria de las injusticias cometidas con la “nostalgia sentimental”⁶¹ o con el supuesto “racismo” de la ideología indigenista,⁶² la diferencia con el desnivel entre culturas supuestamente superiores y culturas declaradas inferiores.

En medio de esta insuficiencia crítica, Nicol desliza no obstante una lúcida desmitificación de la idea ilustrada de tolerancia, basada en un respeto meramente externo al otro que, en el caso del “verdadero” colonialismo –aquel que, contrariamente al español, se caracterizaría por una voluntad imperialista–, se funda “en un sentimiento de superioridad racial, o simplemente en la desnuda superioridad de su poder”, carente de “la intención democrática de que todos sean iguales por la cultura y las creencias”, cuidándose “por ello muy bien de respetar por fuera las formas de vida nativas y las tradiciones religiosas, a las que se considera como curiosidades exóticas e inofensivas”.⁶³ Nicol no llega a ser explícito en este punto, pero tras esta objeción asoma la tolerancia liberal y contractualista, individualista y pragmática, con la que él mismo ajustará cuentas en *El porvenir de la filosofía* desde su visión “comunitaria” de la política, y que tan larga y estrechamente convivió con la devastación colonizadora de otros continentes. Paradójicamente, el elogio nicoliano de la colonización española de América por su arraigo en la modernidad occidental daría pie a una crítica de la expansión canónica de esta misma modernidad; es decir,

⁶⁰ E. Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, p. 100.

⁶¹ *Ibid.*, p. 98.

⁶² Nicol plantea una lectura peyorativa de la misma en *ibid.*, pp. 82-96.

⁶³ *Ibid.*, p. 97.

según sus tópicos eurocentristas, que en el caso de América tendrían además plena actualidad a la luz de los intereses neocolonizadores, fundamentalmente económicos, generados en el ocaso de la colonización española.⁶⁴

¿En qué modernidad occidental está pensando entonces Nicol cuando elogia la obra española en América? ¿Reivindicaría, análogamente a Xirau, una singular y supuesta modernidad hispánica, de cariz humanista, frente a la modernidad racio-instrumental y tecno-científica triunfante? Si nos fijamos por una parte en tres artículos que Nicol dedicó tempranamente a la filosofía política del humanismo español, especialmente la de Francisco Suárez, de la que rescata sobre todo su sentido comunitario;⁶⁵ y por otra en la amplia crítica del cientismo moderno desplegado en libros como *El porvenir de la filosofía* (1972) y *La reforma de la filosofía* (1980), esta hipótesis no resultaría demasiado aventurada. Sobre el trasfondo de reflexiones como la de Suárez, la colonización española de América se habría distinguido sobre todo por el logro de una “unidad vital y cultural creada por los indios y los españoles conjuntamente desde el primer contacto”.⁶⁶ Unidad o “*ethos* común”⁶⁷ que la Independencia —prosigue Nicol— no hará sino consagrar. A partir de entonces, para unos y para otros

[...] comenzó ya entonces algo completamente nuevo, diferencial y *propio*, en el más severo significado de la palabra; [...] algo que impide en verdad que un hispanoamericano pueda ser considerado extranjero en España. A esa comunidad del espíritu y de la sangre, del verbo encarnado (que fue, marquemoslo bien, para que lo entiendan igualmente los españoles, *revelada* por la Independencia, y no escindida por ella), la llamaremos hispanidad.⁶⁸

La Independencia supondría en definitiva un momento de reforma, radical, si se quiere, pero no de subversión revolucionaria. Lo nuevo se distingue sobre el trasfondo de una tradición que pervive e incluso se descubre a sí misma bajo una conciencia más libre y reflexiva. Realiza objetivamente una nueva figura dialéctica de lo hispánico, por así decirlo, caracterizada por la “interdependencia”. La independencia de América —apunta Nicol en este sentido— “creó justamente la dependencia de España, al producirse la distinción política entre una y otra, y con ella la interdependencia”.⁶⁹ En este sentido, la

⁶⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁶⁵ *Cf.* la nota 6.

⁶⁶ E. Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, p. 102.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 95.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 102.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 108.

Independencia sería nada menos que la revelación de la hispanidad, término que pocas décadas antes había acuñado el pensador reaccionario Ramiro de Maeztu en un sentido, si no neo-imperialista, sí tradicionalista,⁷⁰ y que Nicol querrá rescatar o reinventar desde una perspectiva comunitaria –y en definitiva, republicana–, aun cuando soslaya las asimetrías anteriormente apuntadas a propósito de la convivencia colonial: lo hispánico –aclara Nicol– “no es equivalente a lo español”, ni se trata tampoco de una suma de partes de aquí y de allá o “un todo” que “es unitario porque las modalidades distintas poseen un elemento o cualidad común”. Hispanidad, en este sentido, “es ese elemento común”, irreductible al “carácter de lo distintivamente español, que haya dejado su huella indeleble en América”,⁷¹ o a “una renovación o continuidad de la presencia de España en América”.⁷² Unidad de lo diverso, por tanto, o “carácter común y distintivo de los hispanoamericanos y los españoles [...] que constituye la unidad solidaria de unos con otros”⁷³ y que subyacerá a la fragmentación inevitable del proceso emancipador, así como a la búsqueda, por parte de la mentalidad emancipada, de su nuevo y auténtico ser.

Esta búsqueda alcanzará además un momento de singular madurez de la mano de una nueva generación de filósofos capaces de desprenderse del sentido “ideológico” que habría acompañado al pensamiento iberoamericano desarrollado en la estela de la Independencia. Korn, Alberini, Vaz Ferreira, Déustua, Farias Brito y Caso, entre otros, no sólo se distinguirían por haber realizado la superación del viejo positivismo decimonónico, sino que además se distinguirían por alumbrar una filosofía *in strictu sensu*, es decir “como ciencia universal”⁷⁴ sin menoscabo de la originalidad de su expresión o “con caracteres a la vez autóctonos y universales”.⁷⁵ En las antípodas de la interpretación de Gaos y sobre el trasfondo de un antagonismo palpable entre ambos filósofos,⁷⁶ Nicol consideraría que la autorreflexión de la que la Independencia es al mismo tiempo causa y efecto, sólo podría consumarse con el ejercicio de un pensar universal y logocéntrico, y no con una radicalización del “inmanentismo” moderno. Esta última interpretación es la que identificaría, no ya a Gaos y a su maestro Ortega, sino también a la de quienes, influidos por el “circunstancialismo” de ambos, han entendido el pensamiento iberoamericano en

⁷⁰ Cf. Ramiro de Maeztu, *Defensa de la hispanidad*. Introd. de Federico Suárez. Madrid, Rialp, 1998.

⁷¹ E. Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, p. 106.

⁷² *Ibid.*, pp. 108 y ss.

⁷³ *Ibid.*, p. 109.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 110.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 112.

⁷⁶ Me he aproximado a este antagonismo en “Eduardo Nicol ante el proyecto de un pensamiento en lengua española”, *op. cit.*

términos de una meditación sobre el propio ser. Para Nicol, este planteamiento se agotaría en una “neo-ideología”,⁷⁷ incapaz de superar la condición ideológica de dicho pensamiento a lo largo del siglo XIX, así como el personalismo característico de “la etapa orteguiana” en España,⁷⁸ Ahora bien, esto no significa que Nicol desprecie dicha meditación, la cual acepta —y él mismo ejercita a la largo de *El problema de la filosofía hispánica*— siempre y cuando discorra en un sentido “ético” más que “existencial”, y se asuma su condición “acientífica” o su esterilidad a la hora de pensar rigurosamente los problemas filosóficos, universales por definición. Tampoco significa que Nicol abogue por una uniformidad abstracta y descontextualizada. Significa más bien que lo autóctono y original del pensar constituye un motivo accidental y en ningún caso esencial. Por eso a su juicio lo universal no excluye lo autóctono, pues lo primero se expresa a través de lo segundo sin necesidad “de ocuparse de él temáticamente”.⁷⁹ Al concepto gaosiano de “importación electiva y aportativa” cabría así contraponer el concepto nicoliano de expresión: mientras que el uno pone el acento en la significación autóctona de los problemas universales, el otro lo hace en la universalidad de las expresiones autóctonas. De ahí, en definitiva, dos lecturas de la Independencia con no pocos puntos en común pero al mismo tiempo profundamente disímiles. Si para Gaos significó el alumbramiento de un pensamiento original —“de lengua española”, con todo lo que ello implicaba— en Occidente, para Nicol significará más bien la búsqueda de un “ethos” que sólo puede consumarse mediante una reconciliación con el *logos* occidental; lo cual, lejos de agotarse en una subordinación acrítica a sus tendencias contemporáneas dominantes, tan condicionadas por el anonimato y la uniformidad de la razón instrumental —“razones de fuerza mayor”, dirá Nicol en libros posteriores—, habrá de traer consigo una rectificación radical de las mismas o, sencillamente, “una rehumanización del hombre”.⁸⁰ La reconciliación con el *logos*, la fidelidad a sus principios, exigirá así una restitución del mismo frente a sus modernas derivas tecno-científicas y pragmático-instrumentales. Para Nicol, el proyecto de un “ethos” hispánico significado en la Independencia habrá de prolongarse, en última instancia, en un proyecto de “ethos” universal... ¿occidental, en realidad?

⁷⁷ E. Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, p. 110.

⁷⁸ Cf. *ibid.*, pp. 126-155.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 82.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 163.

Reseñas y notas

Justicia, democracia y pluralidad

Ambrosio Velasco

Luis Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir*.
México, Siglo XXI, 2009. 80 pp.

Hace un par de años, Luis Villoro me hizo favor de hacer unos comentarios a mi libro *Multiculturalismo y republicanismo* (México, Siglo XXI, 2007) que se publicaron en el periódico comunitario de la Facultad de Filosofía y Letras, *Metate*. En esos comentarios, además de sugerentes críticas sobre mi insistencia en las virtudes del republicanismo, invitaba a continuar y desarrollar más ampliamente la discusión sobre democracia y multiculturalismo. Posteriormente, Luis Villoro amplió sus puntos de vista sobre comunitarismo, republicanismo y multiculturalismo en un artículo publicado en el número 19 de *Theoría*. En días recientes Luis Villoro me invitó gentilmente a presentar su nuevo libro en el Aula Magna Fray Alonso de la Veracruz de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Le agradezco mucho esta honrosa oportunidad de continuar y ampliar el diálogo sobre estos temas de común interés que refieren a problemas centrales de la filosofía y de nuestro mundo actual.

El nuevo libro de Luis Villoro es un desarrollo sintético y focalizado de trabajos y discusiones previos, particularmente de su libros *Los retos de la sociedad por venir* (FCE, 2007) y *Estado plural, pluralidad de culturas* (UNAM/Paidós, 1998). Está compuesto por tres ensayos que son expresión paradigmática de la filosofía iberoamericana, que según Gaos, se caracteriza por tener una preocupación pedagógica y política dirigida a actuar y transformar las conciencias y actitudes de su público y, de esta manera, transformar la realidad social y política. Por tal virtud, el libro que comentamos es un ejercicio del “uso público de la razón” en el sentido kantiano. Además tiene otra característica, también distinta del pensamiento iberoamericano: su autor, Luis Villoro, se sitúa ante la realidad específica, propiamente latinoamericana, diferente a la europea, o a la norteamericana. Desde esta situación, Villoro propone una perspectiva distinta a la referida por autores de aquellas culturas como Rawls o Habermas, para reflexionar sobre tres conceptos que refieren a tres grandes problemas de nuestras sociedades: la *justicia*, la *democracia* y la *pluralidad cultural*.

La vía, o perspectiva que propone, parte de la realidad inmediata que experimentamos en México y en muchas regiones de Latinoamérica, Asia y África: la profunda injusticia, la ausencia de democracia y el desconocimiento de la pluralidad cultural.

Esta experiencia que Luis Villoro comparte con la mayoría de los habitantes de México y Latinoamérica, lo motiva a proponer una aproximación o “vía” negativa, que consiste no en partir de los postulados de un principio racional de justicia basado en un consenso supuesto (Rawls) o propuesto (Habermas), o asumido *a priori* (Apel), sino, por el contrario, en la experiencia de la injusticia; derivada de la ausencia de un consenso general, debido a la exclusión de la mayoría de los habitantes y ciudadanos de la nación, exclusión que imposibilita la verdadera vida democrática y que se origina en la falta de reconocimiento de las diversas identidades culturales de los pueblos que conforman los Estados nacionales contemporáneos.

Los tres conceptos están estrechamente entrelazados, y el problema real al que alude cada concepto, no puede superarse si no se atiende a los otros dos. No obstante, para fines analíticos y expositivos, Luis Villoro trata primero el concepto de injusticia, después el de democracia y finalmente el de pluralidad cultural.

Respecto a la injusticia, Luis Villoro considera que es ante todo vivencia o experiencia de sufrimiento de un mal o daño causado por otros, de manera injustificada, como resultado de relaciones no legítimas de poder.

El poder originalmente es capacidad para realizar los fines y deseos de las personas (poder para), pero históricamente, este afán se convierte en dominación sobre otros (poder sobre) para satisfacer los deseos propios, a costa del sufrimiento de otros. El afán de poder como dominación, se traduce pues en ejercicio de la violencia para someter a otras personas que se convierten en meros medios para la realización de los intereses o deseos de quienes detentan el poder. Este afán, o la principal pasión del hombre, según muchos filósofos de la Antigüedad tal como lo describe Trasímaco en la *República*, hasta Hobbes, Max Weber y Karl Schmitt.

Frente al afán de poder de la “real politik”, Luis Villoro destaca la perspectiva ética y normativa (a veces llamada idealista) que como la de Sócrates propone el afán de escapar al poder, de emanciparse de las relaciones de dominación, esto es, de ejercer el contrapoder. “Podemos llamar ‘contrapoder’ a toda fuerza de resistencia frente a la dominación. El contrapoder se manifiesta en todo comportamiento que se defiende y resiste al poder” (p. 17).

Villoro inclusive considera que la tensión entre poder y contrapoder puede ser una manera de contemplar el sentido de la historia: “La realización paulatina que condujera a un mundo liberado en todos sus resquicios del afán universal de poder, sería una idea regulativa que daría sentido ético a nuestras acciones” (p. 19).

La emancipación de las relaciones de dominación, causa de la injusticia, pasa por tres momentos:

1. La experiencia de la exclusión, causa de sufrimiento conjunto.
2. El juicio y denuncia sobre el carácter injusto de la exclusión.
3. La propuesta de un nuevo modelo de justicia, donde los excluidos del consenso sean incluidos y por ello cese la injusticia.

Ésta es la vía negativa hacia la justicia, negativa en cuanto se abole o suprime la injusticia a través de reducir la exclusión (se niega la negación): “La idea de injusticia a partir de la experiencia de la exclusión puede considerarse un proceso histórico real en el que pueden eliminarse progresivamente las injusticias existentes y acercarse a un orden social más justo que denunciara o al menos disminuyera las exclusiones e injusticias existentes” (p. 25).

Según Villoro, este proceso se desarrolla históricamente, primero en términos de la denuncia de exclusión por motivos étnicos (Bartolomé de las Casas y la defensa de los indios y yo agregaría con igual importancia a fray Alonso de la Veracruz); después a favor de la tolerancia religiosa (Locke) y el reconocimiento de los derechos civiles y políticos universales (Revolución francesa; Rousseau, Kant); la denuncia a la exclusión económica (Marx), y la exclusión de la misma diversidad cultural (el mismo Villoro y los multiculturalistas), constituyen las formas más recientes de exclusión.

Desde luego, el protagonista de este proceso emancipador es un sujeto moral a la par individual y colectivo que exige su reconocimiento como persona al poder que hasta entonces lo ha excluido. En este sentido, la exigencia moral de la inclusión tiene repercusiones políticas hacia la democratización del orden político. El segundo concepto es precisamente el de democracia.

Luis Villoro distingue y confronta dos concepciones de la democracia. La liberal representativa, por un lado, y la republicana comunitaria por otro. Es importante observar que Luis Villoro tiende a caracterizar conjuntamente la republicana y la comunitaria, lo cual, desde mi punto de vista, no es conveniente, pues hay importantes diferencias entre ambas.

La democracia liberal la refiere Villoro al pensamiento de John Rawls y en general a la tradición anglosajona (Locke, John Stuart Mill). Con toda razón señala que esta concepción predomina en el mundo occidental. Sus notas características son las siguientes:

- El individuo es la única persona moral.
- La sociedad no es un ente en sí, sino una asociación contractual de individuos en la que se definen derechos y libertades (negativas).

- La sociedad política, el Estado tiene la finalidad de salvaguardar la libertad individual (paradoja hobbesiana).
- Los individuos en cuanto ciudadanos tienen un mismo conjunto de libertades y derechos que no pueden ser violados. El ámbito de su ejercicio constituye la dimensión privada de la sociedad, contrapuesta al ámbito del sector público, donde sí interviene el poder.

La concepción comunitaria (republicana) de la democracia presenta las siguientes características:

- La sociedad, la comunidad preexiste al individuo. Existe un sujeto colectivo al que pertenece el individuo.
- Los fines del individuo presuponen y se realiza en la comunidad. El interés privado está supeditado al bien común.
- Los derechos colectivos tienen prelación sobre los derechos individuales.
- En la comunidad no hay competencia sino cooperación y solidaridad.
- La justicia es el logro del bien común sin exclusiones (aunque sí sacrificio).

Ante estas dos concepciones de la democracia, Luis Villoro toma partido decididamente a favor de la segunda: “El liberalismo es una expresión, en filosofía, del individualismo moderno; el republicanismo y el comunitarismo, en cambio, expresan el proyecto futuro de una posible comunidad renovada. El futuro próximo dependerá, en gran medida, del resultado de esa alternativa, en la ética y en la política” (p. 56).

La visión liberal “ningunea” o ignora al pluralismo cultural, asumiendo una posición neutral respecto a las concepciones sustantivas del bien común que no se consideran políticamente relevantes. Por el contrario, desde la visión comunitarista o republicana, según Villoro, se procuraría adecuar las instituciones políticas y jurídicas a las características culturales de los grupos y pueblos.

Desde mi punto de vista, habría aquí que marcar una diferencia entre comunitarismo y republicanismo. El comunitarismo tendría dificultades para responder a situaciones en las que en una misma comunidad o pueblo exista una multiplicidad de tradiciones y de concepciones sustantivas del bien. Tendría que escoger entre privilegiar alguna de ellas con exclusión de las otras, o bien negar relevancia política a las diferencias culturales en aras de la imparcialidad, como recomienda el liberalismo. Frente a este dilema el republicanismo partiría de un principio de inclusión de la pluralidad, reconociendo las tensiones y conflictos que necesariamente se generan, pero

confiando en una solución dialógica y deliberativa, propiamente política, a esos conflictos, para alcanzar consensos o bien para reconocer disensos irreductibles por el momento que tienen que negociarse y respetarse. Desde la perspectiva republicana la tarea principal de la política es precisamente procesar y acomodar consensos y disensos en el seno de la pluralidad cultural y social. Para tal fin resulta esencial el reconocimiento de autonomías locales, y el acotamiento de la jurisdicción de los poderes centrales y estatales acorde a un auténtico federalismo. Esta propuesta fue hecha originalmente por dos grandes humanistas republicanos mexicanos, Las Casas y De la Veracruz, como una solución al grave problema de la exclusión de los indígenas provocada por la conquista y dominación españolas en el siglo XVI, exclusión que se ha prolongado hasta nuestros días. Este humanismo que se origina en el siglo XVI tiene un carácter republicano y no tanto comunitarista. Como he tratado de argumentar en el libro *Republicanismo y multiculturalismo* (2007), así como en *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado mexicano* (2009) los movimientos indígenas, como el EZLN, son los herederos y principales representantes del republicanismo que surgió en los años inmediatos a la conquista, como resultado del aprendizaje y reconocimiento de las civilizaciones originarias que hicieron humanistas como Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz, quien además de condenar como ilegítimo el dominio español, por carecer de reconocimiento de los pueblos originarios, demandaron autonomía para las repúblicas de indios frente a la Corona española.

La demanda de autonomía persistió con diferentes matices y en diversos escenarios a lo largo de la dominación colonial y se convirtió en uno de los principales reclamos que originaron la independencia en 1808, como el propio Villoro ha documentado en su excelente libro *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, publicado originalmente en 1953. Con esto se pone en evidencia la persistencia de una preocupación intelectual fundamental de Luis Villoro por los problemas más graves de nuestra nación, y desde luego se manifiesta su inquebrantable compromiso ético y político contra la exclusión y a favor de la justicia.

Así pues, mi divergencia con Luis Villoro reside en considerar al republicanismo de origen propiamente iberoamericano y no al comunitarismo como el tipo de democracia adecuada para promover el multiculturalismo. En lo demás estoy totalmente de acuerdo, especialmente con su crítica al liberalismo y su defensa del pluralismo, tema sobre el que versa el tercer ensayo del libro.

El pluralismo es una posición ética, política y cultural contraria a la modernidad occidental en su fase actual: la globalización, que ha causado graves daños y sufrimientos: injusticias como la explotación y marginación, pobreza de la mayoría de la humanidad, deterioro del medio ambiente. Frente a esta

situación injusta, Luis Villoro propone impulsar un orden plural que promueva el respeto a la diversidad de culturas “Se reclama entonces la libertad de cada cultura para determinar sus propios fines” y no estar sometida a la dominación de la cultura occidental moderna, caracterizada por un capitalismo que pierde sentido humano, por un poder político excluyente de la participación ciudadana, por una racionalidad científica tecnológica que vacía de sentido la vida social.

Frente a esta racionalidad de la cultura occidental moderna, existe un creciente movimiento multicultural a dos niveles: de naciones antes colonizadas frente a las metrópolis antiguas y al interior de los Estados nacionales que imponen una cultura homogénea sobre la diversidad. Frente al Estado homogéneo, Luis Villoro propugna por un Estado plural que reconozca e incluya la diversidad de identidades culturales que han sido “ninguneadas”. Análogamente, frente al papel hegemónico de la cultura occidental, se sostiene el valor semejante de todas las culturas.

Luis Villoro ubica en las naciones latinoamericanas y en general en los países del Tercer Mundo que han sido excluidos de los beneficios del orden social, político y económico internacional, la persistencia de la diversidad cultural: las culturas de estos pueblos tienen ventajas importantes frente a la cultura occidental, que los convierte en los principales agentes o sujetos del cambio histórico a favor del pluralismo: ventaja como la prelación de la comunidad sobre el individuo y por tanto de la solidaridad sobre la competencia egoísta; prioridad de la diversidad frente a la exclusión; visión cosmológica de la unidad del hombre con la naturaleza, frente a una racionalidad dominadora, instrumental. Defensa de una democracia comunitaria (republicana) que articule la diversidad y procure el bien de todas las comunidades, Villoro sitúa en particular la construcción de este nuevo proyecto cultural y político en los pueblos y comunidades indígenas que han resistido 500 años de exclusión, 500 años de injusticia, y que ahora luchan por su emancipación y reconocimiento, como es el caso del movimiento del EZLN.

Sobre hermenéutica

Márgara Millán

Carlos Oliva Mendoza, coord., *Hermenéutica, subjetividad y política*. México, UNAM, 2009.¹

Se trata de un “arsenal” de pequeños y medianos ensayos, diecinueve en total, que ofrece al lector una visión renovada y actual de la hermenéutica, colocándola no sólo en el centro de los debates filosóficos contemporáneos, sino obedeciendo a la impronta que enuncia una de las autoras, Lorena García Caballero, en “Ana y Mía; la bulimia y la anorexia como vínculo identitario”: “la filosofía no piensa, la filosofía piensa la realidad”.

El libro se presenta en cinco apartados o temáticas: *Subjetividad y política; Política y epistemología; Transformación, permanencia y cambio social; Política e interpretación de la identidad nacional, y Discurso e identidad*. La tensión referida en la presentación del texto hecha por Carlos Oliva, compilador del libro, es clave, y la vemos atravesar la mayoría de los ensayos: ¿Puede interpretarse, ahí donde el universo político demanda la corrección y no la comprensión? Y, sin embargo, ¿podemos transformar lo que no intentamos comprender?

Es así como este grupo de autores realizan en sus ensayos un gran esfuerzo de comprensión para fundamentar una nueva crítica, una crítica que alimente el horizonte de posibilidad poscapitalista. Desde diversas tradiciones, revisitando autores muy diversos (Marx, Zizek, Bauman, Rawls, Luhman, Vattimo, Taylor, Laclau, Foucault, por mencionar algunos), lo que los textos comparten es la necesidad de llevar la reflexión al terreno de “lo político”, o más bien dicho, la necesaria construcción de una nueva noción de “lo político”. La violencia, la injusticia, son el escenario de esta reflexión crítica que hace suya la filosofía

¹ El texto que me ocupa forma parte del Macroproyecto 4: Diversidad, cultura nacional y democracia en los tiempos de la globalización. Las humanidades y las ciencias sociales frente a los desafíos del siglo XXI. Línea de investigación 1: Ciudadanía y cultura política. Subproyecto 22: Hermenéutica, sujeto y cambio social. Los textos reunidos formaron parte del coloquio sobre “hermenéutica, subjetividad y política” en su mayoría presentados en el Congreso Internacional de Filosofía en Mazatlán, Sinaloa, en noviembre de 2007.

para pensar el presente. Lo más gratificante del conjunto de los textos es comprometer la densidad teórica con el intento de pensar el tiempo presente. Y pensar el tiempo presente desde un lugar de recuperación de la crítica.

El apartado *Subjetividad y política* lo abre María Eugenia Borsani, de la Universidad Nacional del Comahue, Argentina. Su texto “Conformación apolítica de la subjetividad y su vínculo con modalidades evocativas traumáticas de pasados límites” se da a la tarea de mostrar cómo ocurren simultáneamente las intervenciones intelectuales edulcoradas, *light*, carentes de compromiso y con amnesia política a la par que proliferan los encuentros dedicados a la memoria. “Por ello es importante indagar la posible relación que pueda darse entre modos conmemorativos anclados en una lógica luctuosa [...] con la huida de compromiso con aquello que se recuerda...” (p. 20). Más aún, la autora propone pensar críticamente el efecto “traumatizante” y paralizante de una representación anclada en el horror. El anonimato en tanto víctimas o desaparecidos de las vidas ejemplares, “hacedoras de ese ayer”, movimiento mediante el cual “la ejemplaridad queda sofocada por lo ejemplificante” (p. 24).

En “Subjetivación y política: el sujeto maquilador” Laura Echavarría Canto de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) presenta un interesante ensayo, con base en una investigación realizada entre el 2004 y el 2006 en la industria maquiladora de textiles en Irapuato, Guanajuato, donde interpreta lo que denomina “un análisis del sujeto que se está construyendo en la maquila”. Subjetivación y politicidad son los procesos que le sirven a la autora para plantear el entramado dentro y a través del cual se produce la sumisión, el consumo diferenciador, la economía libidinal y la interpelación afectiva como parte de la subjetivación, al tiempo que ocurren las transgresiones emergentes del sujeto resistente.

La tercera entrada de este primer apartado lo presenta Aureliano Ortega, de la Universidad de Guanajuato, “Clases, movimientos, multitudes; debate sobre la formación de sujetos colectivos revolucionarios en el siglo XXI”, posiciona de nuevo el pensamiento crítico entendido como:

[...] el abigarrado conjunto de intervenciones teóricas y discursivas que, a despecho de la postura posmoderna, conservadora o liberal-democrática, y de su ofensiva en contra de los relatos de emancipación, jamás suscribieron el “fin de la historia”, siempre sospecharon de las bondades de la democracia occidental y, aun desde la marginalidad, mantuvieron viva la idea de que todavía es deseable y posible la construcción de un mundo mejor” (p. 46).

A continuación, el autor ofrece un balance de las aportaciones de James Petras, Immanuel Wallerstein y Antonio Negri con Michael Hardt, por ser los

teóricos que cumplen con su definición de pensamiento crítico y con otra idea guía de este ensayo, “la *necesidad*, la *posibilidad* y la *actualidad* de la revolución” (p. 49).

Griselda Gutiérrez Castañeda (UNAM), cierra el apartado de *Subjetividad y política* con un riguroso y sugerente ensayo denominado “Sujetos políticos y acción colectiva: interpretaciones alternativas”. Delimitando la modernidad como la época alimentada por los criterios individualista y racionalista de la política, la autora presenta cómo el ideal clásico democrático, contenido en la forma representacional de la política y sostenido por la relación directa ciudadano-Estado, se encuentra en absoluta crisis. La intención de su texto es sustentar, desde una postura realista y desde otra plataforma teórica “...la viabilidad de la apuesta democrática y el carácter no relevante de nuestra agencia política en calidad de ciudadanos, y de la política misma como el cauce del procesamiento de los conflictos y como una dimensión creadora de sentido” (p. 65). De frente a las tendencias interpretativas dominantes: la racional, ya sea económico-calculística o procedimental-instrumentalista, la de orden práctico racional, valorativa, dialógica, etcétera, o la de orden sistémico, donde la acción política es mero proceso adaptativo, la autora elige *una lógica simbólica discursiva*. Apoyándose en Claude Lefort, la propuesta de la autora apunta a rescatar la dimensión del sentido que por medio de la política se plasma la legitimidad de su función vinculatoria.

Política y epistemología es el segundo apartado, que abre con el ensayo de Jorge Reyes Escobar (UNAM), titulado: “Adorno y Derrida: lo político sin concepto”. Se trata de una pieza densa, que explora un punto de encuentro de posturas que mantienen ciertamente diferencias, las de la dialéctica negativa y la deconstrucción. Para el autor, Theodor Adorno y Jacques Derrida convergen en “[...] la renuencia a rendirse a las tentaciones del concepto” (p. 88); entendiendo que: “[...] oponerse al concepto no es una apología de la irracionalidad ni un alegato a favor de un acceso no discursivo a la inteligibilidad de lo real, [...] la tarea sería dar cuenta de cómo se establece un campo de determinaciones sin fundamentarlo en la actividad del concepto, en la completud de la inmanencia” (pp. 89-90). Lo político sin concepto, sería entonces, “[...] una situación en la cual lo político se crea a partir de la acción productiva de los movimientos sociales” (p. 90).

“La política en Karl Marx”, de Andrea Torres Gaxiola (UNAM), es un ensayo que se propone mostrar la consistencia de dos formas o tipos de política pensadas por Marx: la política propia de la teoría liberal, fundada en la economía capitalista, y la práctica política revolucionaria, cuya finalidad es la emancipación. Con ayuda de Itsván Mészáros y Walter Benjamin, la autora dará cuenta de la complejidad y polivalencia del sujeto revolucionario.

“Pragmatismo rortyano, verdad y derechos humanos” de Mónica Gómez Salazar (UNAM), se adentra en las premisas de la postura pragmática rortyana, tomando como contrapunto los derechos humanos para establecer los límites de su argumentación, donde la idea de la persuasión es una alternativa al sometimiento por la fuerza, pero es sometimiento al fin, y cuando no funciona, se recurre a la violencia. A pesar de que Rorty se pronuncie a favor del contextualismo, su adhesión a la democracia liberal lo lleva a la exclusión de todos los que no cedan a la persuasión.

En “El sujeto interpelado. Dispositivos epistémicos, geopolítica y normatividad”, Pedro Enrique García Ruiz (UNAM), se propone trascender la crítica a la modernidad fundada sólo desde una perspectiva genealógica, para incluir la geopolítica. Para este autor, el énfasis foucaultiano por la microfísica del poder resultaría deudor de un cierto eurocentrismo, y una verdadera teoría crítica debería cumplir con la exigencia de “[...] elaborar una teoría macrofísica del poder que para él [Foucault] sería impensable, pues las relaciones de poder vienen determinadas por estructuras coloniales de dominación que generan *epistemes* [...]” (p. 121). Polémica afirmación, considerando las elaboraciones de Foucault sobre el racismo, y sus posicionamientos en torno a la revolución iraní. Adhiriendo al “giro decolonial”, el autor critica el “universalismo de la semejanza” y el multiculturalismo como componentes del dispositivo de dominio de la modernidad/colonialidad capitalista. De forma interesante regresa a Louis Althusser y su teoría de la interpelación del sujeto, para establecer que la cultura es un campo de batalla, y que ya no es el sujeto el que es interpelado, sino las culturas (otras) por la ideología globalizada del sistema mundo.

Cierra este apartado el extenso y denso ensayo de Teresa Oñate, de la Universidad Nacional de Educación a Distancia de España. La autora es una especialista en la hermenéutica debolista, discípula de Gianni Vattimo, y presenta una hermosa pieza titulada “Pensar la actualidad. Cambiar el mundo”. La autora posiciona el reto presente en el título de su capítulo: la diferencia (a veces muy ancha) entre pensar, entre la filosofía crítica y la capacidad de plantear alternativas creativas y eficaces. Éste es el reto de la “filosofía del presente”. Y es también el intento de todo el libro que estamos comentando. La hermenéutica del presente conlleva dos desplazamientos importantes al interior de la filosofía: el reconocimiento de la hermenéutica como una de sus ramas, y la importancia de filosofar sobre y en el tiempo presente. Uno más, intervenir creativamente en el presente, “cambiar el mundo”. La autora plantea que la hermenéutica debolista es “la única posibilidad críticamente situada de la hermenéutica activa en el contexto de las sociedades del capitalismo del consumo” (p. 127).

La fuerza de la crítica en el momento actual estaría más en el debilitamiento del nihilismo capitalista que en su superación, y de ahí la fuerza del pensamien-

to débil frente a la crítica dialéctica. Plantea este texto muchas vertientes, de las cuales me detendré en dos. La diferencia entre pluralismo y relativismo, donde el primero necesita encontrar el "...lazo social de la unidad de 'lo común', que vincula entre sí las diferencias de lo plural, y logra hacer que las diferencias no sean meras identidades (absolutas) multiplicadas numéricamente al infinito" (p. 128), que es lo que está presente en el relativismo, siendo éste una versión numérica del "monologismo" faltante del lazo social, de lo común racional, de lo propiamente político. Se abre así el terreno propiamente político del pluralismo de lo que la autora denomina "las diferencias enlazadas" *versus* el relativismo como dominio de las diferencias sin núcleo común. Y es en esta vertiente donde aparece sustancial encontrar el límite —un límite—, de la interpretación, que libere a la hermenéutica del relativismo. El segundo comentario es acerca de cómo la autora va mostrando el punto límite del debolismo: una vez que lo muestra como "a) nihilismo activo y crítico debilitador de los violentos absolutos; b) como preferencia y opción por los más débiles: los pobres, los excluidos, los que no tienen representación; c) como hermenéutica de la verdad práctico-política e histórica basada en el amor-caridad como límite de la interpretación" (p. 132), una vez hecho esto, da la vuelta para mostrar su "...ignorancia e ingratitud característica de los movimientos amnésicos que no saben reconocer ni agradecer lo que reciben a manos llenas de los pasados sapienciales que sepultan..." (p. 147).

Oñate le reclama al maestro Vattimo ir hasta el final del camino, reconociendo (no olvidando) la fuente de la propia proveniencia de la caridad como criterio límite de la interpretación, para no devenir en un sujeto de la historia como fundamento etnocéntrico: "Porque, dicho en otras palabras: si la caridad se declina e inserta en la superficie de inscripción de la historia universal de la salvación, secularizada por el capitalismo de la globalización, que es precisamente nuestro contexto a cambiar, cuando se trata de cambiar el mundo actual en dirección al debolismo, no podrá sino convertirse en una noción violentamente occidentalista, etnocéntrica y parcial, por quedarse a medio camino" (pp. 147-148). La autora prosigue entonces en la indagación de lo que podría ser un no desprendimiento total de lo Otro de lo humano, la *physis* y lo divino, así como de "todas las restantes y diferentes culturas animadas de la tierra" (p. 148).

El tercer apartado de nuestro libro es *Transformación, permanencia y cambio social*. En él se conjuntan tres ensayos, "Identidad y pertenencia", de Mariflor Aguilar Rivero, "Repensar la igualdad", de Elisabetta Di Castro, y "Diversidad cultural, valores, principios y normas", de Raúl Alcalá Campos, todos de la Universidad Nacional Autónoma de México.

El primero revisa la categoría de *pertenencia* y su actualidad, retomando a Castells, Taylor y Paramio, y atendiendo a los efectos de la globalización en

las sociedades de los Estados democráticos. La necesidad de pertenecer se agudiza al estado “desatender” a los ciudadanos.

El segundo ensayo tematiza la idea de la igualdad, mostrando cómo igualdad y desigualdad no están necesariamente enfrentadas, sino que son complementarias. Retomando la teoría de la justicia en J. Rawls y en uno de sus principales críticos, M. Walzer, para finalizar haciendo un contrapunto con el concepto de diferencia e identidad.

Finalmente, el tercer ensayo releva las diferencias entre valores, principios o máximas y normas, para entrever si efectivamente es la diferencia entre éstos lo que hace que las culturas entren en conflicto, concluyendo que los conflictos y diferencias ocurren más bien en el nivel de las creencias y las normas, y no así en la esfera de los valores.

El cuarto apartado del libro se titula *Política e interpretación de la identidad nacional*, y se compone también de tres contribuciones de investigadores de la Universidad Nacional Autónoma de México, que versan sobre tres importantes procesos conformativos de la identidad nacional. El ensayo “Imagen e identidad en el movimiento zapatista”, de Mónica Hernández Rejón, es un fresco ensayo que documenta el importante lugar de las imágenes en la construcción (inacabada) de la identidad zapatista.

“La APPO, frente al Estado: rebelión e identidad colectiva”, de Carlos Andrés Aguirre Álvarez realiza un balance de la situación política nacional hacia el 2006 y el estallido social en Oaxaca que origina la formación de la Asamblea Popular de Pueblos de Oaxaca, como un rico proceso identitario de un sujeto contrahegemónico, así como sus limitaciones.

José Luis García Guadarrama reflexiona sobre la ruptura identitaria tras las polarizadas elecciones del 2006, en el ensayo “La reflexión sobre la identidad nacional en el siglo XX”. Revisando las teorías del carácter del mexicano de Samuel Ramos y las aportaciones de Octavio Paz, para coincidir con Roger Bartra en su crítica a la identidad en tanto ideología, se pregunta si es posible justamente una identidad nacional no ideológica.

El quinto y último apartado lo componen cuatro ensayos bajo el título de *Discurso e identidad*. El primero de Elizabeth Padilla, de la Universidad Nacional de Comahue, Argentina, “La contribución de los relatos en la interpretación de las identidades apropiadas”, trata del proceso de restitución identitaria de los hijos menores de desaparecidos que fueron dados en adopción, borrándose todo rastro de su verdadera identidad. El ensayo se centra en el trabajo cinematográfico realizado por jóvenes hijos de desaparecidos, *Nietos y Los Rubios*.

El ensayo de Alejandro Roberto Alba Meraz (UNAM), “Identidades complejas y formación de sujetos en la política: el papel del discurso”, se centra en el concepto de discurso y las dimensiones del habla en la acción política para

cuestionar el grado en que las organizaciones de la sociedad civil pueden o no formar hegemonías de sentido.

“Arte(s), sujeto(s) y política(s)”, de María Antonia González Valerio (UNAM), es un ensayo crítico que intenta repensar la relación entre arte y política fuera de la tradicional forma de politización del arte, para interrogarse sobre las posibilidades políticas, sin sujeto, del arte como zonas de indeterminación, juego del vacío.

Lorena García Caballero (UNAM), en “Ana y Mía: la bulimia y la anorexia como vínculo identitario”, nos confronta con identidades encarnadas en los casos concretos de vínculos identitarios que se establecen a partir de la bulimia y la anorexia. Haciendo un análisis de la red, y del poder de la red, la autora incursiona en tecnologías del individualismo contemporáneo.

Enhorabuena encontrar resultados de los macroproyectos de investigación convertidos en libros de autores y autoras intergeneracionales, y que van construyendo afinidades, intercambios, problematizaciones. Cuando todo ello ocurre además con la impronta de pensar nuestro tiempo, es aún más sugerente. El compilador del libro reconoce el trabajo de Mariflor Aguilar Rivero, coordinadora del proyecto de investigación, así como el trabajo de edición de Carlos Andrés Aguirre Álvarez.

Del “giro aplicado” de la ética al “giro cívico” de la bioética

Lizbeth Sagols

Teresa López de la Vieja, *Bioética y ciudadanía. Nuevas fronteras de la ética*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, 312 pp.

La bioética se ha visto capitalizada en gran medida por el discurso liberal: el predominio de la autonomía, la libertad, la imparcialidad del Estado y la asunción del cambio de los tiempos. Tal es el modelo americano de pensamiento que ha logrado imponerse en diversos países, sobre todo en aquellos –como el nuestro– que tiende a imitar a fin de sentirse dentro de lo que marca la novedad y el supuesto “avance”. *Bioética y ciudadanía. Nuevas fronteras de la ética*, de Teresa López de la Vieja, es una disertación filosófica que, con base en una amplia bibliografía de filósofos europeos e incluso americanos críticos del liberalismo, nos ofrece un punto de vista distinto atendiendo sobre todo al análisis crítico de las transformaciones que ha sufrido la bioética y sus peculiares necesidades contemporáneas. El libro está dividido en tres grandes partes, cada una de las cuales comprende diversos capítulos: I. Bioética liberal y derechos humanos, II. Temas de bioética y III. Bioética cívica. Los capítulos son catorce, de suerte que sería excesivo nombrarlos todos, pero merece la pena hacer alusión a los que tratan los temas más originales como “Bioética. Contexto e ideología”, “Crisis de la bioética liberal”, “Bioética y feminismo”, “Medio ambiente y sociedad y “Ética para la ciudadanía”. Además, otros capítulos tratan temas de sumo interés como “Ética de la investigación científica”, “Eugenesia y terapia”, “El final de la vida. Argumentos imperfectos”.

La perspectiva general del libro es bioético-política. Se trata, como el título lo indica, de demostrar la liga íntima entre la bioética actual (no la de hace treinta años) y la creciente necesidad de participación ciudadana e inclusión de la perspectiva comunitaria en las discusiones y en las regulaciones. Además están presentes en el texto, desde luego, la perspectiva legal, la histórica y, en gran medida, la crónica de casos concretos. En cuanto a lo legal, se toma siempre como marco general de la reflexión, algunas de las siguientes norma-

tividades: la *Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea*, la *Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos* de la UNESCO de 2005, el *Convenio de Oviedo*, y en algunos temas como el de la eugenesia, la *Ley de Investigación Biomédica* de España de 2007. La historia está presente en los antecedentes del surgimiento de la bioética en los setentas, particularmente en la exposición de la ideología liberal de la “nueva frontera” expresada por John F. Kennedy, pero también en la exposición del devenir de la bioética que va de la preocupación por la ciudadanía manifestada por Van Rensselaer Potter al modelo liberal y pragmático imperante en los setentas y ochentas, y también en los antecedentes nazis de la investigación clínica y biomédica que constituye un antecedente imprescindible de la postura de Europa mucho más cauta que la estadounidense. La crónica de casos concretos se presenta casi siempre al inicio de los temas y sirve de punta de lanza al desarrollo de la exposición. Por ejemplo, en el capítulo sobre “Bioética y feminismo” se apea a los tres casos de mujeres que abrieron e intensificaron la discusión sobre eutanasia: el de Karen Quinlan, Nancy Cruzan y Terry Schiavo; el capítulo sobre medio ambiente se ilustra con las catástrofes ocasionadas en Algeciras y en Galicia, respectivamente, por los buques *New Flame* en 2007 y *Prestigie*, en 2002. El horizonte de la disertación filosófico-política sobre la bioética es amplio y completo.

La preocupación central del texto es —según hemos dicho ya— mostrar la creciente necesidad de incluir la participación ciudadana y, por ende, la perspectiva comunitaria, en decisiones sobre los temas de bioética. Para sustentar esto, Teresa López de la Vieja recorre de forma crítica las etapas por las que ha atravesado la bioética. Nos demuestra que desde los orígenes de esta disciplina, Potter defendía que los especialistas compartieran sus reflexiones con los pacientes e incluso con la sociedad en general (p. 25). Pero por diversas causas, la perspectiva de Potter, lamentablemente, no proliferó y la discusión bioética quedó confinada a círculos de especialistas que buscaban el consenso entre ellos mismos y quienes además, adoptaron un modelo liberal, pragmático de defensa de los derechos.

La autora nos hace ver con gran perspicacia analítica y suficiente documentación que el liberalismo fue promovido por la ideología de lo que J. F. Kennedy denominó “nueva frontera”: la generación defensora de las libertades y los derechos aun cuando ello implicara caer en la contracultura (p. 23). Gracias a ello se conquistó, entre otros hechos, la abolición del racismo, pero a la vez se impulsó el liberalismo a ultranza que colocó la autonomía del individuo así como la neutralidad e imparcialidad del Estado como criterios supremos sin considerar otros valores. Tal liberalismo marcó de forma decisiva los primeros quince o veinte años de la bioética. A la vez, esta disciplina, en tanto ética aplicada, se vio influida por el pragmatismo, pues lo más importante en el

“giro aplicado” de la ética era resolver los casos concretos de la práctica clínica y en ellos imperaba el criterio de la utilidad mucho más que la elaboración de una teoría que sirviera para un mayor número de casos y que precisara conceptos clave. El pragmatismo conllevó serias carencias teóricas, filosóficas en especial (p. 75). Pero lo grave de esta situación es que bajo los supuestos del liberalismo y el pragmatismo, así como bajo la voluntad de consenso entre los expertos, se cometieron abusos imperdonables en la investigación médica y científica como por ejemplo, el tan citado proyecto de *Tuskegee* y el proyecto *Human Radiation Interagency Working Group*. No podía continuarse bajo este marco de referencia.

Por otra parte, en opinión de Teresa López de la Vieja, el avance mismo de las ciencias de la vida y las biotecnologías ha impuesto también un cambio. Si bien en un inicio la bioética se dedicó a reflexionar sobre los problemas de la práctica clínica, a partir de los años noventas se enfrenta a las tecnologías genéticas aplicadas al ser humano, tecnologías como la investigación en *stem cells*, la clonación terapéutica, la terapia génica, se extienden de manera global e imponen a la bioética la necesidad de proponer cierta regulación para todos los países. El problema es que desde el marco de la autonomía y los casos particulares no se puede atender a los retos actuales.

En primer lugar, las nuevas tecnologías genéticas no sólo implican la autonomía de las personas, implican la dignidad e integridad de quienes se someten a ellas y de segundos afectados. Es cierto —reconoce la autora— que la autonomía es imprescindible en bioética, pero es insuficiente. No se puede pensar tan sólo en la libertad de las personas y en la defensa de los derechos individuales. Hay mucho más que esto. Se requiere proteger la dignidad y la integridad, y no sólo defender sino incluso promover los derechos de los excluidos o los diferentes. Se hace necesario incluir al ciudadano real, efectuar un “giro cívico” —precisa la autora— en la bioética. Asimismo, se requiere pensar en la comunidad local y, a la vez, en la global, apoyándonos en un modelo político “republicano” que amplíe el horizonte del liberalismo. El modelo republicano es capaz de incluir la autonomía sin absolutizarla, ya que pone atención al “terreno de lo común” y es capaz de defender la neutralidad del Estado sin caer en la indiferencia de éste ante la promoción y protección de los derechos frente a la salud y el bienestar.

Por lo anterior, uno de los temas tratados con mayor profundidad en el libro es justamente el esclarecimiento teórico de los conceptos de imparcialidad y neutralidad del Estado. La autora manifiesta gran interés en dejar claro que ninguno de estos conceptos puede implicar indiferencia del Estado ante los casos de conflicto permitiendo que cada quien haga lo que quiera. Ambos conceptos implican la no intromisión del Estado en los proyectos y concepciones de vida particulares, lo cual es bien venido, pero nos pueden conducir, como

ha ocurrido en el modelo liberal, a una falta de responsabilidad ante las malas prácticas en la atención a la salud y la afectación que pueden tener las decisiones particulares en la comunidad. El republicanismo es el modelo político capaz de asumir esta responsabilidad, y en esta medida, introduce valores más amplios que la mera autonomía: pone énfasis en la justicia global, la tolerancia, y la solidaridad (pp. 78-83). El republicanismo enriquece el ámbito de valores de la bioética.

En opinión de Teresa López de la Vieja, dicho modelo está presente en la *Carta de los derechos fundamentales de la Unión Europea* y en la *Declaración universal sobre bioética y derechos humanos*, textos que destacan precisamente la dignidad, la integridad y (cabe añadir) la vulnerabilidad de los excluidos. En particular, la mencionada *Carta* hace énfasis en el consentimiento informado, en el rechazo a la selección de embriones, así como a las prácticas eugenésicas perfectivas y la clonación reproductiva, por considerar que se trata de prácticas que atentan contra la dignidad e integridad de las personas (pp. 41-42). Y ello no significa en modo alguno que Europa no sea para nada liberal, este enfoque es común a Estados Unidos y al “viejo mundo”, pero este último pone especial atención en lo normativo, en la defensa de la comunidad, debido a un pasado histórico marcado por el racismo y la violencia (pp. 42-50).

En cuanto al consenso, el cambio de la bioética actual está en que si bien éste es una idea reguladora, no puede ser ya el acuerdo entre los especialistas que participan en los comités de bioética o de ética de la investigación. Por principio de cuentas, dichos comités han de transformarse incluyendo no sólo la interdisciplina, sino las voces de los ciudadanos excluidos y diferentes. No vale que los especialistas continúen operando sobre una “pax bioética” bajo la cual se apoyaron proyectos *ad hoc* para supuestas necesidades científicas como el proyecto de Tuskegee y el de Human Radiation Interagency Working Group. Para hacer ver que el consenso no ha de ser prioritario, la autora señala con gran acierto que en relación con las tecnologías genéticas reproductivas se hace indispensable escuchar la “otra voz” de las mujeres y enfrentarnos al conflicto, a la diferencia que representan los grupos tradicionalmente excluidos. En segundo lugar, hemos de estar conscientes de que en estos temas, el acuerdo entre países e individuos es sumamente difícil. Las regulaciones internacionales han de dar cabida a la independencia de los países para regirse por sí mismos dentro de un marco común.

A partir de tal panorama general, Teresa López de la Vieja trata distintos temas entre los que destacan a mi modo de ver, los de “Ética de la investigación científica”, “Bioética y feminismo” y “Medio ambiente y sociedad”. El primero de éstos culmina con una reflexión sobre el papel destacado que han de tener los comités éticos de investigación como modelos de inclusión de las diferentes

voces ciudadanas y de un buen gobierno o gobernanza. Tales comités han de ir más allá de la mera supervisión y control de los proyectos y han de desplegar su potencial constructivo en la supervisión de la calidad y en la buena práctica. La calidad ha de responder a criterios técnicos, mientras que la buena práctica ha de implicar el buen gobierno en la revisión de los proyectos. Ello requiere de criterios muy precisos que hoy en la Unión Europea se conocen con el nombre de *gobernanza*: autorregulación, apertura, inclusión del diferente, efectividad, coherencia, rendición de cuentas. Los comités de ética en investigación han de operar conforme al republicanismo y han de hacer aportaciones importantes a la participación social y las buenas prácticas. Sin un buen gobierno, afirma la autora, no puede haber buenas prácticas; éstas no dependen sólo de la calidad sino que implican el horizonte político.

Al tratar el tema de “Bioética y feminismo” el libro muestra una de sus virtudes peculiares: pone de manifiesto que la bioética ha tenido un carácter androcéntrico: López de la Vieja afirma, con razón, que durante treinta años las mujeres han sido invisibles en la práctica clínica, en la investigación, en las políticas sanitarias. De esta forma, hace evidente que el despliegue espectacular de la bioética ha sido insuficiente, pues no se ha deshecho de los prejuicios más comunes sobre las diferencias de género. El bienestar de la mitad de la población no ha sido un tema relevante para esta disciplina (p. 177). Fue el propio feminismo el que a partir de los ochentas hizo ver las necesidades reales de las mujeres, no sólo critica la falta de una mirada femenina, sino que impone el respeto a las diferencias en el análisis de los problemas y la necesidad de ampliar las miras del discurso bioético. Gracias a él existe conciencia de la especial vulnerabilidad de las mujeres en el ámbito clínico, en los ensayos de investigación, en la distribución de recursos, medicamentos y tratamientos. Y, sin embargo, la intención del feminismo no es tan sólo reivindicar a las mujeres, sino hacer ver otros puntos de vista, por ejemplo, que todos somos vulnerables ante la enfermedad y que es posible elaborar una visión alternativa sobre la atención médica y la calidad de vida. La categoría clave en el feminismo, como el de Carroll Gilligan, es el cuidado, el cual encierra la responsabilidad ante las necesidades de los otros. El cuidado no es asumir a la mujer como cuidadora, sino a cualquier ser humano como capaz de responsabilizarse de sí mismo y de su propio contexto. El cuidado nos hace pasar de la abstracción de la enfermedad al contexto específico del enfermo, introduce, al decir de Gilligan y López de la Vieja, un equilibrio entre juicio imparcial e información contextual o entre principios universales y valoración de los casos reales. En esta medida ayuda a reconstruir la teoría de la justicia, a trabajar por la equidad, pues aunque no es lo mismo que el principio de justicia, conduce a solucionar las necesidades de los agentes (p. 183). Y al hacer valer la diferencia de la mujer y de todos los diferentes, el feminismo demuestra precisamente, afirma la

autora, que es indispensable realizar el “giro cívico” en la bioética. De ahí, la importancia de este capítulo.

Al ocuparse de “Medio ambiente y sociedad” la autora centra su aportación en mostrar la necesidad de trascender, por un lado, el catastrofismo y, por el otro, el biocentrismo en que se ha concentrado la ética ambiental. Es un hecho que los problemas ambientales traen catástrofes humanitarias y para otras especies. Más aún, las catástrofes son una razón poderosa para reflexionar sobre los excesos de la intervención humana y su impacto sobre otras especies. Pero no está claro que los argumentos negativos y la insistencia en los efectos indeseables de nuestros excesos logren imponer un cambio de conducta en los ciudadanos, pues la mayoría de éstos no sienten las graves consecuencias del mismo modo que los más desprotegidos. Por ello, nos hace ver T. López de la Vieja, conviene explorar las ventajas de los argumentos positivos, a favor del equilibrio y la sostenibilidad de recursos (p. 192). Hay que insistir en que las obligaciones que tenemos con las otras especies y el planeta en general son tan firmes como las que tenemos con nuestros iguales, por ello no debemos caer en excesos.

Frente al biocentrismo, que pareciera la postura más coherente para defender el planeta, la autora nos hace ver la dificultad de aceptarlo debido a que implica un igualitarismo: todo ser vivo, por el mero hecho de serlo tiene igual valor y merece igual consideración moral que cualquier otro ser. Se borran así las diferencias entre agentes y pacientes morales, en especial, se olvida que lo peculiar del ser humano es, justo, la capacidad moral y política de responsabilizarse del ambiente.

El punto de partida en ética ambiental es para López de la Vieja asumirnos como responsables de la biosfera y ello se puede hacer desde un “antropocentrismo moderado”, aquel que asume la diferencia del ser humano sin concederle privilegios en el abuso de los recursos.¹ Desde tal antropocentrismo se trata de regular políticamente nuestras acciones hacia el medio ambiente, incluso de establecer nuevos derechos, como el derecho a un ambiente sano, que nos lleven a proteger el medio y a otras especies. Sin la política, sin la formulación de leyes no se avanzará en este tema. Nuestra especie tiene un doble compromiso, primero proteger a las generaciones presentes y futuras, y por ello también, de forma derivada proteger el medio ambiente para que todos disfruten de él en las mejores condiciones. Hay una justicia intergeneracional, que como advierte V. van DeVeer, nos conduce a una justicia entre

¹ Con esto la autora recuerda el antropocentrismo débil de Bryan Norton y de Antony Weston. *Vid.* B. Norton, “Environmental ethics and weak anthropocentrism”, en Holmes Rolston III, coord., *Environmental ethics*. Blackwell, 2002, pp. 163-174 y A. Weston, “Beyond intrinsic value. Pragmatism in Environmental Ethics”, en *ibid.*, pp. 307-318.

especies. Finalmente, la democracia es el marco apropiado para deliberar sobre las políticas responsables del medio ambiente, pues permite la participación activa de los ciudadanos y ha de exigir de éstos una auténtica deliberación política más que una mera protesta de indignación, como suelen hacer ciertos grupos que saben negociar políticamente. Para que exista una democracia verde se requiere la participación deliberativa e informada de los ciudadanos (pp. 198-206).

Ética y ciudadanía es, en definitiva, un libro que discurre por caminos novedosos, nada trillados en bioética y que aporta una mirada fresca, no enclaustrada en el liberalismo bioético o en la casuística, menos ciega a la transformación de la bioética y nada complacida con la autonomía a ultranza que todo lo permite en función de la libertad y el “cambio de los tiempos”. En *Bioética y ciudadanía* comprendemos que hay poco afán de cambio en seguir una bioética simplemente “liberal” y pragmática, y hay mucho de innovación en responsabilizarnos de la vida en común.

El humanismo y las tradiciones políticas nacionales

Griselda Gutiérrez Castañeda

Ambrosio Velasco, *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México*. México, UNAM, 2010.

El libro *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México* se enmarca en uno de los proyectos de investigación más significativos que se han desarrollado en las facultades y escuelas de la UNAM en los últimos años, como lo ha sido el Macroproyecto 4 de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales.¹ Ambrosio Velasco, el autor de este libro, fue también uno de los artífices más importantes de esa iniciativa, tanto por el compromiso de impulsar la investigación en las facultades, por el respaldo inequívoco y generoso que brindó para las tareas de gestión de éste, pero en particular por la convicción de la relevancia de las humanidades en todo proceso educativo y de investigación, y el compromiso que personalmente adscribe respecto a defenderlas y promoverlas frente a horizontes que las desestiman y políticas que las bloquean.

El espíritu que animó la creación de los macroproyectos fue fortalecer la vinculación de la universidad con la sociedad a través de la producción de un conocimiento implicado que permita el estudio y la intervención en la solución de los problemas nacionales. Con tal perspectiva, Ambrosio Velasco, con base en su formación personal y académica, abonó sólidos argumentos para que las humanidades fuesen un pilar dentro de este programa de investigación, al mostrar el papel fundante de las humanidades en el proyecto de nuestra nación, su

¹ Me refiero al Macroproyecto 4 de Investigación *Diversidad, cultura nacional y democracia en los tiempos de la globalización: Las humanidades y las ciencias sociales frente a los desafíos del siglo XXI*. Éste ha sido coordinado por las Facultades de Filosofía y Letras y Ciencias Políticas y Sociales y forma parte del Programa Transdisciplinario en Investigación y Desarrollo para Facultades y Escuelas de la Secretaría de Desarrollo Institucional. En esta iniciativa participaron 27 subproyectos adscritos a siete entidades de la UNAM.

función estructural en los grandes debates de la historia nacional y de manera ineludible su aporte para nuestro futuro.

En este libro quedan plasmados estos afanes y algunos de los resultados más significativos de su investigación personal y del rico intercambio académico con los colegas y estudiantes participantes en el subproyecto 24 “Humanidades y tradiciones políticas en México”, que el propio Velasco coordinó.

El autor que es un estudioso de la filosofía de la ciencia, de la teoría y la filosofía política, conocedor de tradiciones teóricas e ideológicas como el liberalismo, la democracia y particularmente del republicanismo, a través de la reflexión y la crítica ha acompañado la trayectoria de movimientos sociales cuyas reivindicaciones son imposterables, como es el caso del movimiento indígena zapatista; su acompañamiento junto con el de otros apreciados intelectuales le ha llevado, entre otras cosas, a valorar la raigambre republicana y humanista que sustenta a dicho movimiento.

Los vericuetos de las trayectorias intelectuales no siempre son descifrables, no sé que fue primero si su curiosidad intelectual por el humanismo y republicanismo italiano o su convicción humanista y republicana que le llevó a simpatizar y a ser un estudioso y observador puntual del movimiento zapatista, en cambio lo que sí queda claro en este libro es que al apreciar el autor lo que este movimiento condensa, está en condiciones de destacar lo que representa en tanto promesa de futuro: al hacer visible el carácter multiétnico y multicultural de la sociedad mexicana y reclamar el reconocimiento y dignificación de las diferencias, así como al demandar inclusión política, mediante formas autonómicas y democrático participativas, que sientan las bases de un proyecto social, cultural y político pluralista y republicano. El autor también aprecia en este movimiento, lo que otros estudiosos de antaño y de ahora han destacado y denunciado de la historia y la realidad nacional, la exclusión sempiterna del mundo indígena en el proyecto y en la configuración de la identidad nacional.

Es la simbolización de aquello que se niega y que como síntoma disruptivo se hace presente, y lo de aquello que al aparecerse muestra las huellas de lo que hemos sido, a la vez que abre derroteros y posibilidades, es esta condensación lo que guía las búsquedas de nuestro autor.

En efecto, se trata de una investigación de carácter genealógico que reconstruye momentos centrales de la historia nacional cifrados en el destino del mundo indígena: desde el siglo XVI y los debates sobre el estatus de los naturales del Nuevo Mundo y las estrategias de dominación imperial, la veta multicultural del patriotismo criollo en el movimiento de Independencia, el borramiento de los pueblos indios ante el triunfo del proyecto liberal y las Leyes de Reforma, su irrupción en el movimiento insurgente durante la Revolución, la pervivencia de las formas de colonialismo interno en el México

posrevolucionario, y la crisis más reciente del Estado liberal entre cuyas causas está el movimiento indígena organizado.

Pero esta reconstrucción tiene un eje interpretativo que le da su singularidad, la persistencia del humanismo en los grandes debates y momentos definitivos de la nación; otro elemento que le diferencia de cualquier reconstrucción historiográfica es la mirada filosófica que permite resaltar el significado y la novedad de ciertas experiencias capaces de crear giros en las tradiciones, como bien destaca Velasco en su búsqueda de las raíces hispanas del humanismo novohispano, hay una imbricación de esta tradición con la política, rasgo que le es propio y distintivo respecto al humanismo italiano.

Se trata de una reflexión que está directamente involucrada con el cariz de la conquista y el devenir del mundo hispanoamericano, por lo cual es un humanismo, además de político, republicano. Velasco muestra cómo las tradiciones pueden incidir en la creación de realidades, como el humanismo novohispano abrevando de las fuentes clásicas, pero imbuido en una experiencia inédita y de contrastación con lo diverso, abre la posibilidad de aportar argumentos para la construcción de una coexistencia multicultural en una vertiente republicana, en disputa con una perspectiva etnocentrista y absolutista.

A este respecto, el autor, además de darse a la tarea de mostrar la especificidad del republicanismo hispano y novohispano frente al italiano, aporta elementos para sustentar su mayor alcance, para ello analiza acuciosamente la prolongación del pensamiento de Vitoria, Soto y Suárez, en la obra de De la Veracruz, Las Casas, Zapata y Sandoval, que desarrollan importantes tesis sobre el principio popular del poder político, cuya legitimidad descansa también en la procuración del bien común y en el apego a la legalidad. Tesis con las cuales, además de definir una postura republicana, reivindican los derechos de los pueblos originarios, de sus formas de gobierno y del derecho natural de las personas indias, y con ello el carácter multicultural del propio jusnaturalismo.

Son importantes los hallazgos del autor, en particular, mostrar que es una tradición republicana que no se reduce como la italiana a tematizar el republicanismo como forma de gobierno sino como “una concepción del origen y ejercicio legítimo de la soberanía” (p. 50), así como ser la simiente de un jusnaturalismo multiculturalista con la que se abandera en la mejor tradición humanista y republicana los derechos de los pueblos indios y sus diferencias, y en su cariz antiimperialista la posibilidad de concebir “una forma alternativa de reorganización política entre los reinos de España y de América” (p. 53).

Un punto más de realce en esta investigación es que Ambrosio Velasco como conocedor de las tradiciones italiana y anglosajona, abre un debate por demás sustancial sobre el desconocimiento que ha prevalecido a nivel de la historia de las ideas del republicanismo hispano y novohispano, y ya no se diga

en nuestra formación filosófica, por cuanto la *curricula* en nuestras instituciones ha contribuido a ese olvido. Se trata de un debate que el autor encara no sólo en las investigaciones que continúa desarrollando, sino también en la ardua labor de promover la creación de foros y participar en otros más, a fin de restañar estos olvidos y promover fructíferos intercambios académicos tendientes a revertir las ausencias, y prolongar la impronta del humanismo republicano en la comprensión y la intervención de los grandes problemas de nuestro presente.

Como señalaba anteriormente, son muchos más los momentos que este libro aborda y en los que se estudia como la tradición humanista republicana ha dejado su impronta, e importantes las posibilidades de concebir alternativas para la construcción de una democracia republicana en nuestro país, pero al resaltar la veta de la investigación sobre el pensamiento novohispano aquí estudiada me mueve el propósito de provocar en los potenciales lectores el mismo interés que a mí me generó, y el apasionamiento con que nos contagia el autor.

Del ciudadano del mundo

Teresa Santiago O.

Óscar Martiarena, *La formación del ciudadano del mundo. La antropología pragmática de Kant como arte de vivir en una sociedad cosmopolita*. México, Alia, 2009, 296 pp.

La *Antropología en sentido pragmático (ApH)* apoya su fama en gran medida en que se trata del último libro que Kant entregara a la imprenta cerca del final de su prolífica vida. La obra recopila las lecciones que largamente impartió en la Universidad Albertina de Königsberg, pues, según opinan algunos especialistas, el profesor Kant vio la necesidad de complementar, con esos cursos, sus lecciones de ética, también ya recopiladas para bien de los estudiosos del filósofo alemán.

A pesar del rico material que en ella puede descubrir el lector, no ha sido frecuente que la *Antropología* atraiga el interés de los kantianos más destacados, salvo honrosas excepciones. Son varias las razones que explican este fenómeno, siendo quizás la principal la dificultad para articular las tres grandes críticas –columna vertebral del sistema kantiano– con una obra que muchos han considerado como un estudio de carácter meramente empírico, rebasado irremediablemente por el paso del tiempo. Además, no son pocas las tesis de este texto kantiano a las que hoy consideraríamos prejuicios inaceptables acerca de la raza (concepto que, además, está en desuso), la nacionalidad, el sexo y otros. Es evidente que para tales convicciones no puede encontrarse una justificación válida, sin embargo, revelan a un filósofo propio de su tiempo y su contexto; un Kant de carne y hueso que contrasta con el Kant hasta cierto punto artificial de los cursos que se imparten en las facultades de filosofía. Para apreciar la antropología hay entonces que combatir las ideas fosilizadas acerca del sistema del famoso filósofo: una imponente construcción formalista, abstracta, severa, como su propio autor.

En este sentido, resulta alentador que tengamos ahora la oportunidad de contar con el libro de Óscar Martiarena: *La formación del ciudadano del mundo. La antropología pragmática de Kant como arte de vivir en una sociedad cosmopolita*. Un libro que es varias cosas a la vez: desde luego, y en primer lugar, es un estudio muy detallado y completo de la *Antropología*,

pero también, un magnífico “acompañante” de esa obra, pues, en efecto, uno enriquece sustancialmente la lectura de la *ApH* atendiendo paralelamente a las abundantes observaciones, reflexiones y aclaraciones que contiene. En tercer lugar, es un encomiable intento por ligar el contenido de la *ApH* al resto del sistema kantiano, lo que da como resultado la tesis en torno de la cual gira el libro y de la que da cuenta el título. Ésta es, quizás, la aportación más valiosa por parte del autor porque, como él mismo escribe en uno de los párrafos finales, su estudio pretende contribuir a reforzar una línea de interpretación de la *ApH* que ve a esta obra como un conocimiento propositivo —no sólo descriptivo— dirigido a la formación del carácter moral del individuo; un arte de vivir para una sociedad cosmopolita. Y con ello colabora en la tarea de desdibujar la imagen del “mausoleo” kantiano al que me referí líneas arriba. La *ApH*, y con ella el libro de Martiarena, nos revela que en esa austera construcción hay hiedra viva que trepa por los muros y que el sol, el viento, el polvo y los sonidos del exterior penetran a través de sus ventanas abiertas.

La estructura de *La formación del ciudadano del mundo* se conforma por los capítulos dedicados al acompañamiento de la *Antropología* (2 y 3) en donde se sigue puntualmente todos los temas y subtemas de la obra; y por otros dos capítulos en los cuales tenemos el estudio propiamente dicho; ahí es en donde el autor se siente más libre y se expresa en sus comentarios. Es el caso del primer capítulo, dedicado a explicar cuáles son los principios y la finalidad de la *Antropología*, y del apéndice que encontramos al final del libro, en el cual Martiarena se ocupa de comentar a los autores que han recalado en la *Antropología*, como Brandt, Foucault, Stark, entre otros, enfatizando las posiciones divergentes que mantienen acerca de ésta.

Sobra decir que el autor de *La formación del ciudadano del mundo* está en la misma línea de aquellos autores que ven con claridad los lazos que unen a la *ApH* con partes fundamentales del sistema kantiano, en particular con su ética. En las primeras páginas del libro, Martiarena nos presenta los elementos que le sirven de base para sostener la tesis ya referida, obtenidos del prólogo de la *ApH*, que abre con lo siguiente: “Todos los progresos de la cultura a través de los cuales se educa el hombre tienen el fin de aplicar los conocimientos y habilidades adquiridas para emplearlos en el mundo; pero el objeto más importante del mundo a que el hombre puede aplicarlos es el hombre mismo, porque él es su propio fin último”.¹ En donde se puede apreciar de inmediato hacia donde pretende ir Kant y de por qué llama antropología a esas lecciones. Y, en seguida, hace una distinción fundamental entre la antropología fisiológica y la pragmática: la primera se ocupa de lo que la naturaleza hace del hombre, mientras que la segunda de lo que el hombre —en tanto ser racional y libre, pue-

¹ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Alianza, 2004, p. 17.

de y debe hacer de sí mismo. Sólo ésta última es la de su interés. También afirma que los conocimientos de los que habrá de ocuparse deben completar los conocimientos del ámbito escolar. No obstante, Kant advierte que para que su *Antropología* sea realmente pragmática tiene que estar dirigida por la filosofía “Sin la cual todos los conocimientos adquiridos no pueden dar nada más que un fragmentario tantear y no una ciencia”.² Una tercera observación se hace indispensable: el “conocimiento del mundo” difiere de “tener mundo”. En el primer caso se ve el mundo como un objeto de estudio, en el segundo se entra en juego con él. Así, lo que Kant pretende en la *ApH* es dar cuenta de lo segundo y no sólo de lo primero. Pero para lograrlo se necesita hacer un trabajo, por decirlo así, a ras de piso. La antropología no puede ser una doctrina abstracta desligada de la experiencia; pero, por otro lado, las máximas que habrán de hallarse a lo largo de la investigación tienen su apoyo y sustento en principios *a priori*. De hecho (como explica muy bien Óscar Martiarena) en esto radica su carácter pragmático y no sólo práctico. En efecto, la *ApH* no es un manual de buenas costumbres, ni un libro de autoayuda de los que hoy abundan en una cada vez más pobre industria de los libros.

La *Antropología pragmática* es una antropología filosófica-crítica, esto es, se desarrolla a partir de una investigación acerca de cómo el hombre tiene, en primer lugar, conciencia de sí; de cómo puede conocerse desde el interior y, más adelante, desde el exterior. Lo que lo lleva a dividir la obra en una Didáctica y una Característica (*i. e.*, de los caracteres del hombre, de los pueblos y de la humanidad). Además, los principios y máximas se determinan conforme a las tres facultades superiores del hombre: la de conocer, la de sentir y la de apetecer. Ahora bien, la vastedad de las observaciones kantianas en torno a cómo opera el entendimiento, así como las referidas a la psicología, o su teoría de las pasiones; además de las recomendaciones que deben seguirse para conseguir los resultados deseados en términos de excelencia moral, los numerosos ejemplos, etcétera, dificultan al lector seguir el hilo de la reflexión. En este sentido, el libro de Óscar Martiarena brinda una preciosa ayuda, guiando al lector a través de las múltiples veredas abiertas en esta singular obra.

Algunos pasajes dan cuenta muy bien de esto:

a) Es el caso de la sección dedicada a la facultad de conocer (dentro de la primera parte de la *ApH* o Didáctica). Allí habla Kant de la conciencia de sí como lo propio del hombre que “consiste en tener representación de su yo, lo que lo sitúa por encima de los demás seres de la tierra y lo convierte en persona, es decir, en un ser distinto de las cosas, lo cual en virtud de la unidad de la conciencia y a pesar de los cambios que pueden afectarle, es siempre una y la misma” (pp. 70-71). En el párrafo siguiente, se da, nos dice Martiarena, un

² *Ibid.*, p. 19.

giro pragmático. Veamos en qué consiste: se trata del párrafo en donde se aborda el egoísmo, del cual dice Kant: “Desde que el hombre empieza a expresarse diciendo *yo*, saca a relucir su querido *yo* allí donde puede y el egoísmo progresa incesante” (*ApH*). Este egoísmo encierra tres arrogancias: la del entendimiento, la del gusto y la del interés práctico, así, el egoísta puede ser lógico, estético o práctico. El primero se distingue en que “piensa innecesario contrastar su propio juicio apelando al entendimiento de los demás” (p. 71). Al egoísta estético le basta su propio gusto, su propio juicio “se priva a sí mismo de progresar y mejorar” porque se aísla, aplaudiéndose a sí mismo. Finalmente, el egoísta moral “reduce todos los fines a sí mismo... no ve más provecho salvo en lo que a él le conviene...” por ende, “no ve en el deber el fundamento que determina su voluntad” (p. 72). Podríamos decir que el egoísta moral confunde el fin de la felicidad con el fin moral. Ahora bien, el giro pragmático se produce —nos dice Martiarena— cuando Kant pasa a señalar que la manera de oponerse al egoísmo es con “el *pluralismo*, es decir, el modo de pensar conforme al cual uno *no* se considera a sí mismo el portador del mundo entero, sino que se contempla y comporta como un mero ciudadano del mundo” (p. 72). De donde se sigue una recomendación “didáctica”, una norma dirigida a formar el carácter moral de la persona; que no da lugar a una prohibición al tiempo que se alienta el amor al prójimo. El de pluralismo fija una norma o guía de conducta acorde con el imperativo categórico, esto es, con la ley moral de carácter *a priori*. La observación de Óscar Martiarena acerca del giro pragmático nos lleva a plantearnos que, en efecto, contemplarse y comportarse como un mero ciudadano del mundo significa no imponer las máximas que guían nuestra conducta a partir de la falsa premisa de que no necesitamos de criterios ajenos al propio. Es cierto que Kant afirma que las máximas de conducta se determinan subjetivamente, pero no debemos olvidar que éstas deben de poderse representar objetivamente para ser sometidas al tribunal máximo que es la ley moral o imperativo categórico. Esa conciencia de lo que implica la universalidad de la ley moral nos posibilita a comportarnos como “ciudadanos del mundo”, contra aquellos que se ven como “portadores del mundo”.

b) Otro pasaje que me parece destacable, de los muchos del libro, es el que se encuentra en la sección 3.1 del capítulo 3, en donde se aborda la tesis central del autor, a saber: “La formación del ciudadano del mundo”. Y me parece digno de mención porque se adentra en una veta poco explorada de la filosofía kantiana, a saber, su deuda con la filosofía latina, en particular con los estoicos: es frecuente afirmar que su cosmopolitismo fue inspirado por estos filósofos, pero pocas veces se profundiza en el tema (hay, desde luego, estudios ya clásicos como el de Nussbaum, al que Óscar Martiarena hace varias observaciones críticas, pero tendría que haber aún más). Por ello es de justicia subrayar que *La formación del ciudadano del mundo* es una impor-

tante contribución en esta línea. Y lo es, no sólo por los señalamientos que hace puntualmente en el apartado en que se ocupa del Arte de vivir y de refutar las (dudosas) afirmaciones de Martha Nussbaum acerca de la dificultad kantiana por hacer coincidir dos de sus tesis sobre la maldad natural humana, de una parte, y su destino moral, de la otra, sino porque todo el libro está cruzado por un hilo conductor que es precisamente la tesis de que la antropología pragmática no tiene la finalidad de ampliar nuestro conocimiento del ser humano como parte del mundo natural (en cuyo caso se trataría de una antropología fisiológica, como el propio Kant lo aclara en el inicio de su obra), sino que su propósito es proporcionar un tipo de conocimiento que sólo es útil si es aplicado con fines morales, esto es, de perfeccionamiento del carácter moral de las personas y con un fin menos inmediato, pero aún más importante, que es el de formar ciudadanos para una sociedad cosmopolita. Se recupera entonces la idea de “arte de vivir” como un conjunto de prescripciones que, de ser seguidas, habrán de contribuir a que el individuo primero y más tarde la sociedad, se perfeccione moralmente; ello no significa que se adopte un código de conducta dictado por alguna autoridad (religiosa o civil) sino que sea capaz de alcanzar la mayoría de edad dándose reglas que lo trasformen con el paso del tiempo en un ser autónomo que piensa por sí mismo; plural en la medida en que es capaz de colocarse en el punto de vista del otro; y racional porque es consistente respecto de sus propias ideas y principios.

c) También se recupera muy bien en el libro de Óscar Martiarena la idea (de inspiración estoica) del lugar privilegiado que ocupa el hombre en el mundo. Encontramos el desarrollo de esta tesis en el apartado 3.3.2. “El carácter de la especie y el mundo”. Allí nos topamos con la siguiente consideración de nuestro autor: una vez que el individuo es consciente del lugar privilegiado que ocupa en el mundo (en la medida en que tiene una conciencia de sí mismo, a diferencia de los demás seres racionales) “sabrà que también se distingue de éstos, por su capacidad *técnica*, que le permite manipular las cosas y emplear su razón; por su capacidad *pragmática*, conforme a la cual puede utilizar a otros hombres de acuerdo con sus propios fines; y por su *capacidad* moral, que lo faculta para actuar en conformidad con el principio de libertad bajo leyes” (pp. 194-195). Más adelante leemos que: “el aprendiz deberá saber que constituye la disposición del hombre a civilizarse mediante la cultura y, con ello, a convertirse en un ser educado destinado a la concordia y..., asumirá que sólo mediante el progreso de una serie de innumerables generaciones la especie humana realiza su destino” (p. 195). Estos pasajes me parecen especialmente relevantes para comprender la antropología pragmática porque en ellos podemos ver que la preocupación central de Kant es mostrar cómo y por qué deben de ser desarrolladas y articuladas las capacidades que la naturaleza ha dispuesto en el ser humano. Tenemos, en efecto, un ser con capacidad técnica,

esto es, que puede manipular los objetos, transformar su entorno, adaptarlo a sus necesidades más básicas e, incluso, a sus caprichos. Esa capacidad técnica es, desde luego, muy superior a la de cualquier animal por cercano que esté al humano, porque éste piensa, planea, proyecta, imagina, anticipa. También es un ser con la capacidad de manipular a los otros en función de sus fines particulares. Ésta, su capacidad pragmática, lo lleva a darse fines y a buscar los medios para alcanzarlos... algunos medios son otras personas. Un ser así, con estas capacidades, es indudablemente un ser apto para salir adelante en el mundo, para sobrevivir a pesar de los obstáculos que la propia naturaleza ha dispuesto para él. Pero Kant ve con claridad que el destino del hombre no puede ser tan sólo su supervivencia; la existencia de la especie no puede ni debe verse como una carrera de obstáculos de la cual podemos salir o no airosos. El verdadero destino de la especie tiene un carácter moral; de manera que si bien la supervivencia meramente biológica es condición *sine qua non* para que realice ese destino moral, no es lo que debería estar en nuestra meta última. De aquí la importancia de la tercera capacidad de la que habla Kant: la moral, que lo faculta a actuar conforme a la ley moral. De manera que el hombre ocupa un lugar central en el universo, de acuerdo con Kant, únicamente por ser el portador de esa capacidad; en otras palabras, porque sólo él puede formarse un carácter moral y con ello darle un sentido a todo lo demás; al cosmos mismo.

De esta manera la antropología pragmática, según es interpretada por Óscar Martiarena, como la doctrina que proporciona los principios normativos para formar ciudadanos del mundo en una sociedad cosmopolita, adquiere relevancia en la filosofía práctica de Kant si nos permitimos establecer vínculos con otras obras, tales como: *Idea de una historia universal en clave cosmopolita*; *Teoría y práctica*; *¿Qué es ilustración?* Por mencionar algunos de los textos breves, pero también, de manera importante, con algunos pasajes de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Y éste sería mi comentario crítico para el autor de *La formación del ciudadano del mundo*: creo que se puede explotar mucho más lo que Kant dice en algunos párrafos de la tercera crítica: en los cuales habla Kant de la técnica de la naturaleza, del principio de idoneidad y de cómo el hombre debe desarrollar sus capacidades para lograrse como ser de cultura. Aunque, desde luego, ésta también debería de ser la tarea de otros... de todos los interesados en desarrollar la filosofía práctica de Kant en sus muy variadas formas. Una filosofía práctica que no puede darnos todas las respuestas a inquietudes urgentes sobre nuestras acciones en el ámbito de la moralidad, pero que sí nos puede proporcionar las herramientas para enfrentarnos a muchos de los retos que parecen ineludibles en este ominoso presente. Una vez más, mi felicitación y agradecimiento a Óscar por este libro que nos ofrece un Kant vivo y, sin duda, vigente.

En homenaje a Graciela Hierro

Isabel Cabrera

Griselda Gutiérrez Castañeda, coord.,
Graciela Hierro: in memoriam. México, UNAM,
Facultad de Filosofía y Letras, 2009. 238 pp.

En nuestro medio, cuando por el pasillo vemos a alguien feliz y contento pensamos “pobrecillo, ya se le pasará”, nada más se ponga a reflexionar y vea las cosas como realmente son, volverá la insatisfacción y las preocupaciones. Y en general, cuando oímos que alguien es mayoritariamente feliz pensamos que no reflexiona demasiado, o que es un tanto inconsciente; en pocas palabras: que para como están las cosas, sólo los tontos pueden decir que son felices. Creo que Graciela Hierro nos ha mostrado justo lo contrario, nos ha mostrado que para ser feliz hay que reflexionar, y que para conquistar la alegría hay que usar la inteligencia.

A pesar de ser una mujer elegante y mundana, la vida de Graciela no fue una vida fácil; simplemente insistir en contra de prejuicios atávicos —como el machismo o el patriarcado— en una época aún peor que la nuestra, no es hacerse la vida nada fácil; además, personalmente sufrió al menos dos rupturas amorosas importantes, aunque nunca se quedó en ellas, como el ave fénix se reconstruyó. Al final padeció una enfermedad terrible por contundente. No creo, pues, que hablemos de una mujer a la que la vida le regaló la felicidad. Su alegría y su bienestar eran su propia conquista.

Por eso es que la mayor parte de los textos que conforman este volumen —si no es que todos ellos— subrayan su cercanía, su alegría de vivir, su ironía, su vitalidad, su sabiduría, y en todo ello, su capacidad de aplicar la filosofía a su propia vida. Graciela Hierro creía que la ética tenía que servir para la vida, y antes que nada para hacernos más felices. Creo que el texto de Gloria Careaga la describe claramente: Graciela “concebía la filosofía [...] en su vínculo permanente con la vida concreta”, y por ello la filosofía para ella “no era una ciencia abstracta sino un conocimiento vital”. Esto no impide que Graciela Hierro tuviera sus filósofos clásicos predilectos; en mis conversaciones con ella —escasas pero sustanciosas— la oí mencionar a Aristóteles, Spinoza, Simone de Beauvoir (a quien ella convirtió en un clásico en este país) y a Stuart Mill.

Y aunque nunca fui su alumna, por las conversaciones que tuvimos, y por los textos de la antología que hacen hincapié en su pensamiento moral, como el de Paulina Rivero, el de Carmen Trueba o el de Greta Rivara, puedo sintetizar algunas intuiciones que tenía ya sobre su concepción de la ética.

A Graciela Hierro le atraía la idea de Aristóteles de ligar la ética a la felicidad, así como su énfasis en el cultivo de virtudes a través de hábitos de vida, hábitos que ella a veces convertía en rutinas afortunadas, casi rituales, que afianzan lazos y recrean placeres. Carmen Silva dice que Graciela era muy sabia para disfrutar las pequeñas cosas y encontrar en los detalles de una situación, en esas nimiedades que pueden pasar desapercibidas, un motivo para alegrarse y sentirse agradecida. Por otro lado, creo que a Graciela Hierro le gustaba el tratamiento que hace Spinoza de las emociones, su análisis fino de situaciones posibles y su idea de concebir el bien como el estado donde predominan las pasiones alegres. Y junto con estos dos maestros, Graciela insiste en convertir la reflexión, y la búsqueda de la alegría y el placer en hábitos, en virtudes a cultivar a lo largo de su vida, cultivar el autoconocimiento, la decisión libre y autorresponsable, pero también cultivar el cuidado de una misma, y la alegría por la vida. Pero hay otra maestra central para Graciela, y es Simone de Beauvoir, de ella recoge la idea –nodal para su pensamiento– de que ninguna reflexión se hace “desde ningún lugar”, todas se hacen desde quien uno es, y desde el género al que se pertenece.

Graciela se percató de que la ética feminista tenía, antes que nada, que construir una mirada propia, distinta de la mirada que le ha sido impuesta y desde la cual se nos identifica y se nos juzga como mujeres. Así habremos de labrarnos una identidad propia, y de esta manera, construir un lugar desde el cual reflexionar. Graciela creía –junto con Spinoza, pero sospecho que no a causa de él– que la ética está ligada al cuerpo, a las sensaciones, al dolor y al placer, y en el caso de la ética feminista, la reflexión parte desde un cuerpo femenino y, por consiguiente, debe consistir al menos en parte en una reivindicación del placer corporal, en conquistar la libertad sobre el placer propio. No es casual que muchos de los textos de esta antología citen su idea de que una vida sin reflexión no tiene sentido, y también citen, aunque casi nunca al mismo tiempo, su idea de que una vida sin placer no merece ser vivida. Recuerdo una ocasión que ante su insistencia en la importancia del placer, le dije que muchas veces el deber se opone al placer, ella me contra-objetó que la dicotomía placer/deber era una falsa dicotomía, y que a Griselda (Gutiérrez) y a mí nos había hecho daño “leer tanto a Kant”.

Graciela Hierro hizo una síntesis peculiar y conformó una ética que valía para sí misma, que valía para ayudarle a vivir mejor, a convertirse en ese ser entrañable que caminó tantos años por estos pasillos. Ella enseñaba esta ética, pero su labor, tal como lo describen sus alumnos a lo largo del volumen,

no era tanto la de transmitir información sobre diferentes autores, sino la de explicar a los autores en función de los casos a analizar. Graciela aterrizaba la reflexión en la experiencia vivida y ponía a prueba las ideas que estaban en los clásicos. Es por ello que Graciela Hierro lograba lo que pocos docentes logran: incidir en la vida de sus alumnos, ayudarles a conquistar sus primeras liberaciones y a encauzar su reflexión propia. Porque Graciela Hierro era una docente de tiempo completo, casi diríamos que no podía evitarlo, y durante muchos años su labor como maestra de la facultad fue central para su vida, y por ello dedicaba tiempo a conocer a sus alumnos, y en muchos casos, a construir una relación con ellos. Pero lo que buscaba no era su admiración, no buscaba que la siguieran, buscaba más bien decirles algo que les fuera útil para reflexionar y para liberarse de miedos. Pedro Joel dice que Graciela le enseñó que el maestro debe, no sólo gozar de la enseñanza, sino preparar al alumno para que pueda superarle, y cuando lo logra es que ha triunfado.

Y justamente porque Graciela Hierro buscaba una ética práctica que se pudiese aplicar a la vida, una ética que nos ayudara a ser más felices y, por consiguiente, a ser mejores personas, tuvo que enfrentarse no sólo con los atávicos prejuicios patriarcales que dominaban la academia, sino también con el descrédito que aún hoy día se le da en nuestro medio a la filosofía vista como una sabiduría vital, como una terapia que nos ayuda a vivir mejor. A veces es increíble cómo el desencanto, la oscuridad, y el discurso autorreferente tienen mucho mejor prensa en nuestro medio, que esta filosofía que se considera *light*. No se trata —como pretenden algunos— de concebir a la filosofía como un manual de autoayuda, sino de lograr que un pensamiento teórico y originalmente conceptual haga eco en nuestra vida práctica y cotidiana, y nos oriente. Porque ¿no acaso todos queremos aprender de nuestro oficio?, y en última instancia, ¿qué daño hace la convivencia de diferentes posturas frente a la filosofía?, ¿no ganamos todos con la diversidad de perspectivas? De cualquier manera, es curioso cómo nos hemos ido olvidando de este cultivo de uno mismo a través de la filosofía, que los griegos tanto enfatizaron y al que volvieron algunos ilustrados (me viene constantemente a la mente el sabio Hume). De cualquier manera, Graciela Hierro era el caso opuesto al filósofo solemne, cuya hondura se refleja en su carácter malhumorado y vanidoso, que usa un lenguaje obtuso y lleno de eruditas referencias que parece no tener nada que ver con la realidad. Graciela no tenía nada de esto, sus conversaciones eran profundas pero claras, profundas pero alegres, profundas pero esperanzadas.

Por último, señalo algo que admiraba especialmente de ella: Graciela, como Spinoza, nunca creyó que el sufrimiento trajera nada bueno, y miraba con harta desconfianza la tradición judeocristiana basada en la culpa y la redención. Parecía haberse liberado por completo del embrujo de una cultura centrada en el sacrificio y la compasión. Al respecto de una plática sobre estos temas

en el coche —durante un trayecto a un restaurante en Insurgentes— me preguntó a bocajarro: ¿cuál crees tú que es la virtud más importante? Yo, que por entonces estaba pensando obsesivamente en la mística y el ascetismo, contesté, sin reflexionar demasiado: “la sencillez, la humildad”. Me miró perpleja, un tanto horrorizada y me dijo “¿tú estudiaste con las monjas, verdad?” Era cierto, pero yo, a mi vez, me asombré de que alguien tan sencilla, no le diera importancia a la humildad.

Si nos preguntamos cuántas personas conocemos que saben ética en esta Facultad nos encontraremos un grupo numeroso, pero si nos preguntamos cuántas de esas personas han logrado ser más felices a través de la ética que enseñan, quizá el número se reduzca drásticamente. Por eso, muchas gracias Graciela por tratar de enseñarnos a vivir mejor.

¿Novela policiaca latina?

José David Becerra Islas

Ricardo Viguera Fernández, *Breve introducción a la novela policiaca latina*. Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2009. 160 pp.

Atractivo y sugerente resulta, en verdad, el título del libro *Breve introducción a la novela policiaca latina* de Ricardo Viguera Fernández, publicado apenas en 2009 por la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez en una bonita edición, toda en papel brillante. Atractivo y sugerente, digo, porque apenas uno lo lee, queda atrapado por él y por la incertidumbre que causa: ¿qué quiso decir Viguera? Lo de *breve* tiene sus asegunes, lo de *introducción* es claro por donde se le mire, creo; aquello de *novela policiaca* nos anuncia ya la trama, pero ¿latina?; ¿novela policiaca latina? Si el adjetivo se refiere, como lo es, a la novela romana antigua de temática policiaca, lo primero que uno piensa es: ¡eso no existe!; pero inmediatamente, tras esa afirmación categórica se cae en la duda y uno mismo se pregunta: ¿o sí? Cualquiera que haya tenido algún acercamiento, por ligero que sea, con la literatura latina clásica, comenzará a hacer cálculos mentales y repasará autores, obras y argumentos para intentar encontrar el más mínimo indicio de lo que haya podido ser, o se crea que fue, una novela policiaca escrita por romanos de época clásica.

Quizá, quien haya estudiado clásicas se vea poco más que obligado a responder con toda puntualidad, apenas se aproxime a un título como el que comentamos, si existieron o no novelas romanas que trataran de asuntos policiacos. A decir verdad, creo que la única novela latina clásica que se nos ha conservado es aquella que narra las aventuras de un tal Lucio que, por andar averiguando de magia y hechicería, de pronto se ve convertido en un asno; me refiero, en efecto, a las *Metamorfosis* o el *Asno de oro* que escribiera Apuleyo allá por el siglo II de nuestra era y que, dicen las malas lenguas, es copia de alguna otra novela de origen griego ahora perdida. Pero el *Asno de oro* difícilmente contiene episodios que la conviertan en una novela policiaca como a las que estamos acostumbrados. También cabe la posibilidad de que cuando yo estudiaba clásicas en esta Facultad me haya *volado* la clase de lite-

ratura latina en la que el profesor habló de las novelas policiacas latinas; pero, y mis manuales de literatura latina, ¿porqué no indexan las novelas policiacas latinas? Séase o no de clásicas, uno debe ser totalmente honesto consigo mismo, y con los demás, y decir con total franqueza o que no existen tales novelas policiacas escritas en la antigua Roma o, de plano y admitiendo nuestra ignorancia, que no se sabe si existieron o no, o si acaso alguna se conserva aunque sea fragmentariamente.

Uno respira mejor cuando, tras esta mínima reflexión, por fin comienza a leer el libro de Viguera y se encuentra en las páginas 17 y 18 del primer capítulo: “La novela policiaca latina en su doble contexto: novela histórica y novela policiaca”, con las siguientes líneas:

Durante esos cuatro años de trabajo, cuando comentaba a gran variedad de personas cuál era el tema de mi tesis doctoral, recogía yo por lo general dos clases de reacciones. La primera de ellas, correspondiente al desconocedor en temas clásicos, consistía en preguntarme con sorpresa (no exenta de cierto entusiasmo) si es que en la era romana ya existían las novelas policiacas, la segunda reacción, que siempre procedía del profesor universitario vinculado, por lo general, al campo de la filología clásica, consistía en la adopción de un histriónico mutismo ante lo que acababa de escuchar. El maestro cualificado debía de estar preguntándose en ese preciso momento de qué le hablaba yo exactamente, ya que durante la antigüedad grecolatina, como todo el mundo debería saber, no existieron (ni pudieron existir) las novelas policiacas. Efectivamente, en ambos casos me hallé con el mismo resultado: la inmensa mayoría de los profesores universitarios cualificados (incluso aquellos pertenecientes al campo de estudio de la filología clásica) sabían del tema lo mismo que el ciudadano medio más o menos instruido: nada en absoluto. En ciertos casos me veía obligado a explicar que “cuando los romanos” no existían novelas policiacas, pero ahora sí existen autores que escriben tales novelas ambientadas en la antigüedad grecolatina; [...]. Este desconocimiento no me sorprendía en absoluto, ni en él existe nada de anormal. Los géneros populares del siglo xx apenas están encaramándose en nuestros tiempos a los púlpitos de las grandes universidades. Ni el ciudadano medio es por ello poco culto, ni el profesor universitario descuida la actualización de su campo de estudio al desconocer que existen novelas policiacas de temática romana clásica.

De verdad que se siente alivio al leer estas líneas. No soy tan inculto y no hay nada, aun siendo de clásicas, que me obligue a saber de la existencia de novelas policiacas latinas escritas “cuando los romanos”; nunca me perdí del

tema en mis clases de Literatura latina clásica y mis manuales de *Historia de la literatura latina* jamás lo omitieron porque sencillamente no existen. Resulta entonces que esta *Breve introducción a la novela policiaca latina* no trata, pues, de un nuevo tema de investigación filológica a partir del descubrimiento de algún fragmento latino, literario y novelesco descubierto recientemente (por lo menos hace cincuenta años) que fue rescatado de entre las arenas de algún desierto oriental y que ahora acaba de ser reconstruido y editado por los mejores especialistas europeos, principalmente germanos.

El título del texto que hoy presentamos me sigue pareciendo sugerente, pero cuando me entero de que tiene su antecedente en la tesis doctoral de Viguera, por cierto un trabajo verdaderamente monumental (cerca de 1 000 páginas), me pregunto: ¿Por qué esta *Breve introducción a la novela policiaca latina* no se llamó mejor *Breve introducción a las novelas policiacas de temática romana clásica*, si además el mismo Viguera ha definido así el subgénero? (cf. p. 19). Con ello, creo, como también afirma el autor, nos evitaríamos un montón de conjeturas sobre el contenido del libro, pues incluso no siendo de clásicas sabemos de la existencia de esas novelas de las que cuando menos hemos tenido una en nuestras manos; pienso, por ejemplo, en aquella de Joaquín Borrell, *La lágrima de Atenea*, o en la más reciente del barcelonés Eduardo Mendoza *El asombroso viaje de Pomponio Flato*.

Como quiera que sea, el título no quita mérito a la publicación que tiene la importancia de ser pionero pues, hasta donde sé, nunca antes se había publicado una investigación que se encargara del estudio y análisis de las novelas policiacas de temática romana, por lo menos no en esta forma ya que, según tengo entendido, con lo único con que contábamos hasta ahora son artículos dispersos que abordan algunos aspectos del género, o subgénero, que aquí se estudia. Todavía da mayor realce al texto de Viguera Fernández el trabajo de acuciosa historización que hace del desarrollo de la novela policiaca de temática romana.

El capítulo uno, “La novela policiaca latina en su doble contexto”, es fundamental en ese sentido. En él, no sólo se intenta definir el subgénero de la novela policiaca de corte romano y su pertenencia a la novela histórica y a la novela criminal, sino también se hace un periplo histórico de estos dos géneros que se acaban de mencionar, pero fundamentalmente del que atañe a la novela latina en general. Sólo a partir de Viguera, uno puede enterarse de manera sistemática de la amplia tipología de novelas en las que pueden insertarse las latinas, y de sus autores más representativos, con que contamos. Así, tenemos novela: biográfica, biográfica antihistórica, analítica, filosófico-teológica, biográfica literaria, biográfica politizada, cristiana, pedagógica y, por supuesto, policiaca. Pero ésta es sólo una de las tipologías; la otra, que resume y comenta a partir de un trabajo de Carlos García Gual, es más sucinta

pero no menos atractiva. Es la siguiente: novelas mitológicas o de tema mítico, biografía novelesca, de gran horizonte histórico, de amor y aventuras y novelas de intriga. Pero Viguera todavía va más allá. No se contenta con darnos una excelente clasificación, también nos regala una cronología de la novela policiaca de temática romana, que ha repartido en tres épocas, la de los pioneros, de 1935 a 1948, la de los clásicos, de 1950 a 1979, y la de época contemporánea o de madurez, de 1980 a 2000, en la que descubre varias escuelas donde los “autores son coincidentes no sólo en género y nacionalidad sino también en el cultivo de un estilo sintético característico de los géneros de la novela popular entre los cuales se encuentra la novela policiaca latina” (p. 56). Estas escuelas son: la española, con Joaquín Borrell a la cabeza (*La lágrima de Atenea*); la italiana, la francesa, la alemana y la anglosajona, a la que Viguera dedica un poco de mayor atención, porque ella incluye a los autores centro del estudio de su tesis doctoral: John Maddox Roberts y Steven Saylor, a quienes además, junto con Joaquín Borrell, dedica el tercer apartado de este primer capítulo: “Tres autores y sus obras” (pp. 51-67).

Si bien es necesario conocer la clasificación y el desarrollo de la novela histórica, tampoco es suficiente. Por ello, Viguera ha tenido el buen tino de incorporar, entre las páginas 67 y 79, un excelente ensayo sobre las “Particularidades estructurales de la novela policiaca latina” que puede ser muy útil en dos sentidos: o de manual sobre cómo se puede escribir una novela policiaca latina, o para entender mejor la estructura de aquella que estemos leyendo.

Así, toma vital importancia lo que Viguera ha llamado “Presentación de la totalidad de la novela” (p. 68). Se refiere, pues, al desarrollo lineal e ilusionista de la trama en la que, en el caso de nuestras novelas policiacas latinas, el humor tiene especial relevancia: “El sentido del humor”, dice Viguera, “no sólo cambia de una cultura a otra, sino también dentro de una propia cultura a lo largo de los siglos. Aquello que divertía a los romanos no tiene por qué hacernos gracia ahora, e incluso lo que hacía gracia al lector medio norteamericano moderno no tiene que divertir al español de hoy...”

Saber ubicar nuestra novela en un tiempo lineal e ilusionista, puede evitar, sobre todo si se es el autor, situaciones trágicas como la que, según nos cuenta Viguera, ocurrió a Kennedy Tool quien se suicidó porque creyó que su novela *La conjura de los necios* no valía la pena.

Podemos también, a partir de este ensayo de Viguera, conocer al narrador de la novela que leemos “desde cinco ángulos diferentes: la identidad, el grado de información, el momento y el lugar de la narración y su implicación en los hechos” (p. 71); pero de igual forma podemos acercarnos a las “Figuras de la novela histórica” (p. 73), es decir, a los personajes históricos reales y a los ficticios o inventados por el autor; asimismo tendremos contacto con el tiempo, el espacio y el lenguaje, sobre el que Viguera opina:

Éste es, quizá, el aspecto más polémico de toda novela histórica, sea policiaca o no, pues abarca a todo el tejido literario y alcanza a su estructura. Los novelistas ponen a escribir a Gordiano, Decio y Diomedes no como novelistas de fábulas milesias o de una literatura más subterránea como pudiera serlo el *Satiricón* (con la que toda novela negra guarda parentesco por la afinidad, a veces, de sus atmósferas), sino como novelistas contemporáneos bien versados en las técnicas del *best-seller* y de la intriga policiaca consolidada desde los tiempos de Edgar Allan Poe. Es verdad que a este respecto existe una contradicción total entre lo que se cuenta y lo contado, pero, ¿tan anticuada nos parece hoy día la lectura de la obra maestra de Petronio? La respuesta es evidentemente negativa, y cuando pensemos en la extrema diferencia de estilos entre el latín del siglo I y la novela contemporánea, más bien deberíamos tomar el *Satiricón* como punto medio de referencia y modelo (y hasta antepasado) de toda narrativa policiaca o negra moderna, pues en el *Satiricón* encontramos muchos de los elementos que hoy día son intrínsecos a la mejor novela negra: la narración en primera persona, los ambientes sórdidos y oscuros, los personajes de baja extracción social, la pintura expresionista de un mundo en decadencia con una acentuada degradación de valores, y la crítica hacia las clases altas y los nuevos ricos fastuosos y groseros. [...] De hecho, tampoco el *Satiricón* es ajeno a ciertas gotas de misterio y hay algo en esta obra tan antigua que hoy nos parece tan moderna (y acaso más, por cuanto tiene de valores estéticos y narrativos eternos) como todas las novelas negras de nuestro tiempo. [...] En cuanto al lenguaje, si bien Borrell escribe en valenciano (él mismo se traduce al castellano) y Saylor y Maddox lo hacen en inglés, a veces introducen anacronismos con efectos clarificados entre la audiencia lectora. No deja de ser llamativo que Maddox mencione que Milón y Clodio son los dos gánsters [*sic*] más notables de Roma, o que Davo, casado con la hija de Gordiano, comente al descubrir en el patio de su casa el cadáver de Numerio Pompeyo: “Esto va a joder bastante a Pompeyo” en el más puro estilo de cualquier chicharrón de Texas. Son, sin embargo, pequeños detalles que no afectan en general a unas estructuras bien construidas según los modelos más solventes de la moderna literatura de género que es, no lo olvidemos, una literatura de orientación eminentemente popular (pp. 76-79).

Hasta aquí unas cuantas notas sobre este primer capítulo que a mi parecer es propiamente la *Breve introducción a la novela policiaca latina*. Otros cinco apartados de diversa extensión integran este libro de Viguera, cuatro de ellos que ya han merecido una publicación previa a su incorporación en este

volumen, pero ahora recompuestos y adecuados para un público menos especializado: 2) “El renacimiento valenciano de la novela policiaca latina. La aportación de Joaquín Borrell” (pp. 81-87); 4) “Seres fantásticos griegos para una interpretación de la historia de Roma” (pp. 101-119); 5) “La Vía Apia, hogar de los muertos” (pp. 121-127); 6) “Fisiología del gusto antiguo” (pp. 129-142), y un capítulo totalmente inédito: 3) “Orden público en la antigua Roma. Una moderna recreación literaria” (pp. 89-100).

Cierra el libro una bibliografía general (pp. 143-159) que evidentemente incorpora todas las obras leídas para la factura de este libro: las fuentes clásicas, las novelas analizadas y comentadas y los libros y artículos consultados. Sin embargo, y sólo para satisfacer el enfermizo placer del filólogo clásico que gusta de revisar las fuentes clásicas, sería muy conveniente que para próximas ediciones de esta *Breve introducción a la novela policiaca latina*, que seguramente las habrá, se incorpore la referencia completa de las obras y autores clásicos consultados, porque, por ejemplo, no basta con sólo citar: Ateneo, *Deipnosophistae*; es necesario decir cuál edición, de qué año es y en dónde se publicó el texto consultado de Ateneo para saber si ese libro consultado es confiable o no.

De prosa sencilla y sabrosa, envidiable, ajena a rebuscamientos literarios y estilísticos, *Breve introducción a la novela policiaca latina*, está condenada a convertirse en un referente obligado para quienes toquen a la puerta, ya sea como lectores o como autores, de este género tan maravilloso que es la novela.

Abstracts

“Alfonso Reyes. Your itinerary and philosophical demarcation” (Virginia Aspe Armella). *This investigation studies the philosophical aim of El Deslinde, important text that developed Alfonso Reyes in his mature days, when he tried to move towards philosophy instead of literature. The author of the article presents the hypothesis that Reyes wrote El Deslinde as a philosophical proposal though it was not accepted and fully understood. However, Aspe analyzes the philosophical arguments proving its importance and its anticipation to postmodern philosophy.*

“Migrant women in the global city: new identities?” (Laura Echavarría Canto). *This paper presents an analysis of the labor role and the subjective configurations of migrants in the space of the global city, specifically in New York city and in the framework of subjectivity of women in these new global spaces.*

“The identity as response: a rhetorical-argumentative approach to Rafael Landívar’s *Rusticatio Mexicana*” (Joaquín Rodríguez Beltrán). *This paper tackles Rafael Landívar’s Rusticatio Mexicana from the argumentative point of view, introducing it into what has been called the dispute of the New World. Rusticatio Mexicana is here interpreted as an answer to a series of ideas about the American continent which were popular at the time, this answer being an example of how identities are built up by discourse.*

“The nation as narration” (Francisco Colom González). *The work explored the developments and paradoxes of the narrative construction of the nation. Focusing in historical examples, the author shows us the principal theories of the identity narrative and, at the same time, he linked them with the ideological problem of the construction of the nations in the modernity.*

“Independence readings in Spanish exile of 39. José Gaos, Joaquín Xirau y Eduardo Nicol” (Antolín Sánchez Cuervo). *In the context of the Spanish exile of 39 in Mexico, José Gaos, Joaquín Xirau y Eduardo Nicol dedicated substantial comments to the philosophical significance of Independence. Overall, it is characterized by its relevance to define and articulate a tradition of thought in Spanish language, common to both sides, so as to distinguish it in the context of Western modernity. This article raises a critical and compared review of approaches, turns and nuances with each of these authors elaborated this interpretation.*

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, núm. 22, editada por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir el 20 de febrero de 2012 en los talleres de la Editorial 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 Elizabeth Díaz Salaberría, 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.

