

DESTELLOS

REVISTA ARBITRADA DE PENSAMIENTO EN ESPAÑOL

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SEMINARIO DE PENSAMIENTO EN ESPAÑOL
PIFFYL 2015-014

No.2

Febrero 2015



COMITÉ EDITORIAL

CONSEJO EDITORIAL CONSULTIVO

Leticia Flores Farfán

Josu Landa

Julieta Lizaola

José Luis Mora

Universidad Autónoma de Madrid

Guadalupe Urbán Martínez

CONSEJO EDITORIAL

Ángel Alonso Salas

Mario Alberto Escalante Villegas

Rogelio Alonso Laguna García

Belinda Magali Ortíz Salazar

Jorge Alberto Reyes López

Carlos Alberto Vargas Pacheco

Oscar Zoletto Luyando

EDITOR RESPONSABLE

Rogelio Alonso Laguna García

SECRETARIO TÉCNICO Y DE REDACCIÓN

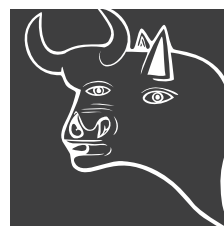
Alonzo Loza Baltazar

Diseño editorial: María José Farías

Ilustraciones: Armando Fonseca

Correo electrónico: destellos.revista@gmail.com

Web: destellos.filos.unam.mx



SEMINARIO
DE PENSAMIENTO
EN ESPAÑOL

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

ARTÍCULOS

[7]

SEÑORÍO MODERNO Y “NEOFEUDALISMO” EN MÉXICO SEGÚN BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Neil Mauricio Andrade Ruiz

[17]

HERMENÉUTICA Y EDUCACIÓN EN FRANCISCO LARROYO

Polux Alfredo García Cerda

[33]

EL GUERRERO ÁGUILA Y LA FORJA DEL PEREGRINO —LAS RAÍCES DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN MÉXICO Y ESTADOS UNIDOS—

Luis Alfonso Gómez Arciniega

[57]

LA PERSONA Y EL ESTADO EN LA FILOSOFÍA LIBERAL CRISTIANA DE ANTONIO CASO.

Roberto Israel Rodríguez Soriano

[87]

PENSAR DESDE LA HETEROGENEIDAD EN ANTONIO MACHADO

Jeannet Ugalde Quintana

ENSAYOS

[99]

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE RICARDO FLORES MAGÓN

Ángel Alonso Salas

[107]

“¡VAMOS HACIA LA VIDA!”

Claudia Amador Turcios

RESEÑAS

[119]

FILOSOFÍA MEXICANA DE LA EDUCACIÓN
(SELECCIÓN ANTOLÓGICA)

Montserrat Aileen Valdez Armendáriz

ENTREVISTAS

[123]

UNA SERIE DE ADMIRABLES ACONTECIMIENTOS.
A 150 AÑOS DEL SEGUNDO IMPERIO MEXICANO.
CONVERSACIÓN CON ERIKA PANI

Rogelio Alonso Laguna García

PRESENTACIÓN

El segundo número de la Revista *Destellos* está dedicado casi por completo a la filosofía mexicana. Un tipo de filosofía del que a inicios del siglo XXI ya no se discute si existe o no, sino más bien si se trata de una categoría lo suficientemente amplia para incluir todas las manifestaciones del pensamiento que se han llevado a cabo en el territorio mexicano. Pues el pensamiento generalmente no entiende de fronteras, sobrepasa las barreras geográficas, raciales y culturales, y abona donde haya campo fértil.

La primera parte de este número está conformado por cinco artículos en los que los autores revisan la obra de personajes que son referentes para el pensamiento iberoamericano, las preocupaciones de sus artículos abordan cuestiones que van desde el petróleo y la política hasta la compleja relación México-Estados Unidos, pasando por temas de educación, pensamiento cristiano y la heterogeneidad en el pensamiento de Machado, este último es el único autor no mexicano que se incluye en el volumen.

La segunda parte, dedicada a los ensayos, recoge algunas comunicaciones que se presentaron en el Homenaje a Ricardo Flores Magón en su 90 aniversario luctuoso. Dicho homenaje se realizó en el salón de Actos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM el 20 de noviembre de 2012, fecha anterior a la formación del Seminario de Pensamiento en Español.

Finalmente se presenta una reseña sobre la recién aparecida antología sobre Filosofía mexicana de la educación y una entrevista a la historiadora Erika Pani acerca del significado del Segundo Imperio Mexicano y sus repercusiones en la historia de México, con motivo de los 150 años de la intervención francesa en nuestro país.

Con todo lo anterior puede verse que este número incluye una gama de preocupaciones que abarcan principalmente de los siglos XIX al XXI, y que tocan diversos puntos de interés para comprender tanto las tradiciones de las que ha abrevado la filosofía en nuestro país, incluyendo la francesa y la estadounidense así como el anarquismo, como el legado que sigue desplegándose en los estudios contemporáneos.

Sólo falta recordar que todos los artículos, ensayos, reseñas y entrevistas que conforman esta segunda entrega de *Destellos* fueron dictaminados por especialistas nacionales e internacionales en formato doble ciego, cuidando así el rigor, calidad y relevancia académica de los mismos. Finalmente, reiteramos la invitación a remitir sus textos a la revista *Destellos* y contribuir así a la revisión y análisis del pensamiento en español.

Rogelio Laguna

ARTÍCULOS

SEÑORÍO MODERNO Y “NEOFEUDALISMO” EN MÉXICO SEGÚN BOLÍVAR ECHEVERRÍA

MODERN LORDSHIP AND “NEOFEUDALISM” IN MEXICO ACCORDING BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Neil Mauricio Andrade Ruíz
FFyL/UNAM

Recibido 01 de julio de 2014.
Aceptado 24 de octubre de 2014.

Resumen: Este ensayo explica la privatización de la energía en México a partir de los apuntes críticos del filósofo latinoamericano Bolívar Echeverría. Busca un discurso alternativo al discurso neoliberal y también divergente de apologías nacionalistas. En particular, recupera una conferencia del año 1998 para establecer una analogía entre naturaleza y tecnología, según la gratuidad de su productividad y los modos de monopolizarlos. Su objetivo es doble: mostrar la originalidad del pensamiento de Echeverría en referencia a la tradición marxista y mostrar su vigencia en los temas históricos y geopolíticos que más nos apremian. Para ello se subrayan dos de sus neologismos en lengua española: “señorío moderno” y “neofeudalismo”.

Palabras clave: modernidad, capitalismo, México, nación, tecnología.

Abstract: This paper explains the privatisation of energy in México based on the critical notes of Latin American philosopher Bolívar Echeverría. It seeks an alternative discourse in the face of neoliberal discourse but also in divergence of nationalist apologetics. It recalls, in particular, a conference from 1998 to settle an analogy between nature and technology according to their free-of-charge productivity and the modes of monopolize them. Its aim is double: to show the originality of Echeverría’s thought in reference to the marxist tradition and to show the topicality towards the most imperative historical and geopolitical issues. To that end I stress two spanish language neologisms: “modern lordship” and “neofeudalism”.

Key words: modernity, capitalism, Mexico, nation, technology.

SEÑORÍO MODERNO Y “NEOFEUDALISMO” EN MÉXICO SEGÚN BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Neil Mauricio Andrade Ruíz
FFyL/UNAM

*Son extendidas venas abismales, / redes de piedra ardida,
suave manto teológico / cuyas maduras llamas colosales
se alzan en encendida / figuración de monstruo mitológico,
inmensa bestia herida / por finos instrumentos espectrales.*

Efraín Huerta, Marzo de 1942.

1

Cuatro años después de la expropiación impulsada y al fin decretada en 1938 por Lázaro Cárdenas, Huerta compuso su *Canto al petróleo mexicano*. Sin duda es un poema apolo-gético, que expresa un compromiso rotundo con el proceso de nacionalización económica. Pero en los poemas políticos de Huerta hay algo más que panfletos y propagandas, algo que ha escapado incluso a sus críticos más destacados.¹ Se trata de la misma ambigüedad que encontramos en sus poemas urbanos, ahí donde describe en claroscuros, con veneración y repugnancia, el cuerpo de la Ciudad de México como la culminación de la ciudad tercermundista. Hay en el *Gran cocodrilo* –como lo apodaron amigos– una tensión histórica que se vuelve signo en su obra: la que existe entre el todo de la modernidad y sus versiones particulares de opresión. De un lado, el avance esperanzado hacia la consolidación de los estados nacionales, el socialismo y la generalización del régimen socialdemócrata; de

otro, el fascismo y el imperialismo de aquellos estados nacionales que, a diferencia de los primeros, habían perfeccionado su capitalismo y ahora sometían a los otros mediante mecanismos extrajurídicos, sean económicos o bélicos. Continúa el canto:

Los antiguos imperios habían sido / un sueño doloroso, / pero sueño, / cuando llegó el petróleo, el escondido / mineral prodigioso, / volvió a nacer el llanto: / y sobre nuestra tierra, en los playones / del viejo Golfo, un canto / de esclavitud se alzó.²

El moderno Huerta evoca los regímenes políticos arcaicos a modo de lejana pesadilla. En efecto, el movimiento iluminista de la modernidad hegemónica se parece a un despertar, un sacudirse los resabios de los mundos de la ensoñación, la infancia, el mito, pero también del atraso, la ignorancia y la escasez. Los modernos dominan de manera transparente y “objetiva” el cosmos convertido en naturaleza mediante la nueva tecnología. Ellos mismos en tanto conciencias son capaces, en principio, de establecer pactos racionales o “socie-

¹ Véase como ejemplo el comentario de Octavio Paz, “Poesía en movimiento”, en H. Aridjis, A. Chumacero, J. E. Pacheco y O. Paz comps., *Poesía en movimiento*, Siglo XXI, México, 1985, pp. 3-34.

² E. Huerta, *Poesía completa*, p. 535.

dades civiles” para administrar la paz. Pero he aquí la tragedia moderna: los hombres³ despiertan de los antiguos sueños de despotismo y religiosidad política, pero lo hacen en medio de un mundo hostil, que recrea múltiples elementos de barbarie e inventa fundamentos para nuevas opresiones.

“Llegó el petróleo”, escribe Huerta, pues no estaba ahí como materia prima del conocimiento y la explotación; acaso yacía, como su nombre latino [petroleum] lo indica, en la resina de una roca cualquiera. El petróleo se vuelve “riqueza nacional”, primero, por su aparición en el mundo de la economía política europea, y luego, por la reacción de los países periféricos que se defienden aferrándose a su localidad. Pareciera, pues, que la única manera de ser sociedades modernas y no morir en el intento es haber vuelto la nación en capital, esto es, haber convertido ese lugar en donde hemos nacido, el “laboratorio natural” para nuestras comunidades compuesto de paisaje, tierra, cielos, aguas, climas y animales de la vida cotidiana, en conglomerados energéticos para su explotación con vistas a la ganancia exclusiva de unos cuantos y a la competencia internacional. Por eso, con el petróleo, un nuevo “canto de esclavitud se alzó”.

Es preciso ver esto con más detenimiento. Cuanto más porque la cuestión evoca uno de los nudos problemáticos más potentes de la *Crítica de la economía política* abierta por Karl Marx. Me refiero al tránsito del estudio lógico-sincrónico de la esencia del capitalismo al estudio diacrónico del mismo, en su realidad histórica y geopolítica. Para ello, me gustaría recordar una conferencia presentada por Bolívar Echeverría hace un par de lustros en el Fernand Braudel Center de Nueva York.⁴

³ Porque los primeros modernos fueron “Hombres” y no simples varones, niños, mujeres o ancianos.

⁴ Para ser precisos, el 4 de diciembre de 1998. La transcripción

A veces el filósofo regresaba públicamente a sus fuentes, no en un gesto erudito, sino afable y retórico. Aquí no sigo la sintaxis de su discurso; regreso a Marx para exponer las ideas de nuestro autor en un marco conceptual adecuado. Después, en la tercera parte, concluyo con una reflexión sobre el capitalismo mexicano.

2

En *El capital* se lee:

Prescindiendo de la figura más o menos desarrollada de la producción social, la productividad del trabajo queda ligada a *condiciones naturales*. [...] Las condiciones naturales exteriores se dividen, desde el punto de vista económico, en dos grandes clases: riqueza natural en *medios de subsistencia*, esto es, fertilidad del suelo, aguas con abundancia de peces, etc., y riqueza natural en *medios de trabajo*, como buenas caídas de agua, ríos navegables, madera, metales, carbón, etc. En los comienzos de la civilización el primer tipo de riqueza es el decisivo; una vez alcanzado cierto nivel de desarrollo, lo es el segundo.⁵

Puede decirse que hasta antes del siglo XX el petróleo mexicano no figura como riqueza natural y que cuando lo hace, en virtud del capital inglés que ya revolucionaba las máquinas de vapor y experimentaba con otras fuentes, aparece directamente entre los medios de trabajo, al lado del hierro, el carbón o el gas. Esto supone una especie de entrada súbita y pasiva por parte de México al capitalismo industrial que ofuscó otras formas de explotación de la riqueza natural más tradicionales, la agricultura sobre todo. Muchos campesi-

se encuentra en Bolívar Echeverría, “‘Renta tecnológica’ y ‘devaluación’ de la naturaleza”, en *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010, 35-41.

⁵ K. Marx, *El capital*, vol. 2, p. 621-622.

nos modernos, al ver desarticulados los viejos lazos comunitarios por la dinámica mercantil que se desarrollaba en las ciudades, se vuelven terratenientes, es decir, acaparan territorios a modo de monopolio y aplican renta de piso o de tránsito a los comerciantes, o bien, comienzan a vender sus contenidos energéticos como medios de trabajo. Abandonan de esta manera la gran propiedad comunal o el feudo (en Europa) que se sostenía de la exclusividad de la tierra fértil y, con ello, dejan la ganancia extraordinaria que les generaba.⁶

Es importante recordar que para la economía política la tierra es un “medio de producción no producido”, donado por una entidad extra-humana. Estaba ahí cuando llegamos, no es fruto del trabajo, y por tanto, no tiene valor. Sin embargo, puede tener precio si se apropia para ser rentado o vendido. Así, la tierra puede ser una mercancía sin valor pero con precio. Precisamente en esto consistía la ganancia extraordinaria de los jefes campesinos, de los señores feudales y de todas aquellas clases que basaban su poder en el control de los favores de la tierra, es decir, de un factor que incrementaba la productividad de manera gratuita.

Marx, por su parte, observó que la tierra no es el único medio de producción no producido: la tecnología también lo es. Esta afirmación puede resultar chocante: sabemos que ninguna innovación tecnológica es inocente y que siempre requiere tanto un gasto previo como una intencionalidad. Pero suponiendo que cualquiera de nosotros pudiera disponerse a inventar algo a cambio de un salario y que efectivamente lo lograra, ¿no se trataría más bien de un descubrimiento y no de un produc-

⁶ La ganancia extraordinaria se opone a la ordinaria en la que lo que se gana es, en términos cuantitativos, una diferencia entre valores generada en el proceso de producción y circulación. Lo extraordinario de la primera ganancia remite a factores externos a la valoración que favorecen a un particular.

to? ¿Acaso se reconoció Einstein en los usos del nivel atómico que él contribuyó a descubrir? Al respecto Marx recuerda el caso de James Watt, quien no le atribuyó tareas específicas a su máquina de vapor, porque creía que lo que había descubierto –la fuerza del carbón prendido al lado del agua en un espacio separado pero compacto– no era otra cosa que un aprovechamiento distinto de la legalidad natural.⁷ En efecto, lo que hace la tecnología es hallar nuevos contactos con la materia y abrir campos instrumentales inéditos. De ahí que Bolívar Echeverría hable del “descubrimiento técnico” de América. No es que antes los seres humanos no hayan visto, pisado y aun vivido en el continente desde hace milenios, sino que hasta antes de la llegada de los europeos, en carabelas que empleaban con diligencia las corrientes del viento, no había sido en su conjunto un horizonte de posibilidades técnicas o, en otras palabras, nunca había sido comprendido económicamente, como un medio de trabajo posible. Marx escribió: “Con la ciencia ocurre como con las fuerzas de la naturaleza. Una vez descubiertas, la ley que rige la desviación de la aguja magnética en el campo de acción de una corriente eléctrica, o la ley acerca de la magnetización del hierro en torno al cual circula una corriente eléctrica, no cuestan un centavo”.⁸ En verdad, el gasto que se dedica a la investigación tecnológica no deviene un producto porque lo que se consigue con ello es la multiplicación de la productividad misma.

La analogía marxiana entre ciencia y naturaleza le permite a Echeverría avanzar hacia la descripción del capitalismo “realmente existente”, ahí donde las leyes expuestas en

⁷ Mención aparte merece la “originalidad” de dicho descubrimiento. Desde cierta historiografía crítica del capital industrial es posible rastrear la lógica de la máquina de vapor hasta esquemas y manuales chinos del siglo XIII. Véase Enrique Dussel, *16 tesis de economía política*. México, Siglo XXI, 2014, p. 89.

⁸ *Ibid.*, p. 470.

El capital se expresan como tendencias desviadas por la historia y atravesadas por antagonismos. Pero antes habría que retener una definición mínima del capitalismo.⁹

Se trata de un modo mercantil de producir la riqueza, basado en el intercambio de fuerza de trabajo por un salario que es menor al valor que dicha fuerza genera durante la jornada laboral. Los capitalistas forman una clase que se apropia del “plusvalor” o el excedente producido por los asalariados. De cualquier manera, el intercambio se lleva a cabo entre propietarios privados y es un contrato entre personas jurídicamente libres: de un lado, el que posee su cuerpo como fuerza de trabajo, y del otro, el que posee dinero; uno vende y otro compra. En principio, pues, el capitalismo se mueve bajo las leyes mercantiles que regulan los precios de las mercancías, tales como artículos para el consumo personal, fuerza de trabajo, instrumentos, materias primas, etcétera. Todos pueden comprar lo que sea desde la posición del equivalente general, que es el dinero, y pueden vender cualquier cosa que sea socialmente demandada. Todo es intercambio de valores o, como diría Ricardo, tiempo de trabajo “cristalizado”.

Sin embargo, esto no le impide a los capitalistas, en tanto individuos, perseguir la innovación tecnológica que les permita incrementar la productividad—producir más mercancías en menos tiempo— y extraer más plusvalor respecto de sus compañeros de clase. El capitalista que logre hacerlo descubrirá nuevas relaciones con la materia que agilicen la producción gratuitamente, como aquel señor feudal que encuentra una meseta especialmente fértil. Pero el capitalista y el señor feudal, son figuras económicas distintas y hasta contrapuestas:

⁹ Como noción cultural y filosófica, el capitalismo es mucho más que un modo de producir la riqueza. En este punto nos restringimos a una definición económica y estándar.

la clase señorial se apropia de la meseta violentamente y aplica una renta en especie que institucionaliza a modo de sistema tributario, mientras que la clase capitalista, en cambio, respeta las leyes mercantiles que lo obligan a comprarlo todo, a conseguir lo que necesita con el solo poder del dinero.

La innovación tecnológica que alcance un capitalista individual se presentará como una excepción que le permita embolsarse una ganancia extraordinaria, por encima de la ganancia media de su clase. Ese individuo o ese grupo de individuos personifican los capitales altamente desarrollados, a los que el resto sigue, para imitar el nuevo modo de producción mientras dure su ventaja tecnológica—en realidad, un breve lapso de tiempo. Como sabemos, las leyes de esta dinámica se formulan en *El capital*.¹⁰ No obstante, Echeverría observa una tendencia histórica imprevista:

La tentación de obstruir la difusión del progreso tecnológico está siempre allí, en el productor capitalista que obtiene una ganancia extraordinaria por el uso exclusivo que de él realiza. Pero esta tentación no puede durar mucho tiempo siendo una tentación: ha de convertirse en un comportamiento aceptado, normal e institucional [...] La ventaja transitoria, que es la base de la ganancia extraordinaria, es dejada atrás para convertirse en una ventaja permanente, que es la base de un nuevo tipo de renta [...] El propietario de una nueva tecnología puede proteger el uso monopólico de ella y, además, puede vender su uso a otros productores. En este caso, se vuelve propietario de un multiplicador tecnológico de la productividad...¹¹

El ser propietario privado de un multiplicador de la productividad pone al capitalista de avanzada en un lugar semejante al

¹⁰ En los capítulos sobre el plusvalor relativo y la tasa media de ganancia.

¹¹ B. Echeverría, *op. cit.*, 39.

«Los nuevos señores se distinguen de los primeros en tanto que su dominio no está limitado por barreras físicas, sino económicas y jurídicas.»

del señor feudal que resguarda su medio de producción no producido, ese medio gratuito por el que no paga una vez que ha sido descubierto. Esto quiere decir que los capitales que alcanzan esta posición 1] eternizan un momento tecnológico para su beneficio bloqueando la transmisión histórica del conocimiento, y 2] dirigen las investigaciones tecnológicas económicamente más importantes y lo hacen sobre bases que les pertenecen, con lo que impiden desarrollos paralelos de ese saber instrumental. ¿Cómo se convirtió Bill Gates en el hombre más rico del mundo? ¿Cuál es la base de la fortuna de Carlos Slim? Dejando de lado sus inclinaciones ideológicas, sus riquezas exorbitantes poco tienen que ver con la magnitud con la que extraen plusvalor (aunque éste nunca deja de existir). Millones de personas compramos Microsoft y miles seguimos usando Telmex (y Telcel), porque se han impuesto como un patrón casi universal de esos productos. Sabemos de *software* mucho más ligero y sofisticado, como sabemos de otras velocidades y calidades en las telecomunicaciones. Pues bien, al decir de Echeverría, este tipo de capitales constituyen una especie de “señoría moderna” que monopoliza un sector del conocimiento colectivo¹² y luego renta su productividad a los capitales subordinados.

Los nuevos señores se distinguen de los pri-

¹² “...el conocimiento o el *knowledge* social general se ha convertido en fuerza productiva inmediata”. K. Marx, *Grundrisse*. Trad. de Pedro Scaron. México, Siglo XXI, 2009, vol. 2, p. 230.

meros en que su dominio no está limitado por barreras físicas, sino económicas y jurídicas. Si el señor feudal protegía a sus siervos en un territorio circunscrito y recibía a cambio distintos servicios o tributos en especie, los nuevos señores cobijan a los capitales menores ante la competencia mundial y reciben a cambio dinero por el uso de su tecnología. Pero la metáfora debe ser afinada. El personalismo que podrían compartir las figuras del señor feudal y el capitalista tradicional –ese empresario que invierte su propio dinero y vigila incansablemente la producción–, no lo poseen las nuevas figuras señoriales. Slim y Gates son dueños famosos, pero no trabajan como empresarios pendientes de que no se malgaste ni un centavo. Es curioso: se parecen a los viejos atesadores y piratas, aquellos malos capitalistas que acumulan y se placen en su dinero sin reinvertirlo, sin ponerlo en el riesgo de la circulación, una y otra vez, para incrementar la magnitud de su riqueza. Además, cuentan con un equipo de vasallos que garantiza la estabilidad de la renta: managers, expertos, administradores, abogados, políticos, periodistas e intelectuales.¹³

Pensemos, para no ir más lejos, en las nuevas industrias biotecnológicas que extraen los genes nativos de una región y luego rentan el uso de la especie modificada a sus habitantes y a otras comunidades. Para caracterizar estas

¹³ Slavoj Žižek, “The Revolt of the Salaried Bourgeoisie” en *London Review of Books*, vol. 36. Consultado el 16 de noviembre de 2015. Disponible en: <<http://www.lrb.co.uk/v34/n02/slavoj-zizek/the-revolt-of-the-salaried-bourgeoisie>>.

prácticas, por cierto en expansión acelerada, se ha acuñado el término de *biopiratería*.¹⁴ Se trata de poderes híbridos porque roban riqueza de lugares desprotegidos por la ley, como lo hacían los piratas en el mar, pero la explotan como señores feudales. Echeverría apunta: “todas estas características tienen que ver con la sustitución de la naturaleza directa o bruta por una naturaleza mediada o pre-elaborada tecnológicamente como objeto de toda clase de apropiación que autoriza a un propietario no capitalista a demandar y recibir una parte considerable de la ganancia burguesa”.¹⁵ A este nivel, la función del señorío se escinde de la práctica mercantil-capitalista porque se limita a recibir la renta del uso de su “naturaleza”, como si tuviera el monopolio de materias primas “de segundo orden”. Sería posible elaborar toda una morfología de estos poderes piratas y señoriales, así como de las relaciones corsas y de vasallaje que mantienen tanto con la clase capitalista tradicional como con las “clases políticas”. Por ahora me concentro en el caso mexicano.

3

México entra al escenario del mercado internacional del siglo XX, ya plenamente capitalista, precisamente cuando la transición hacia el señorío tecnológico ha comenzado. Cárdenas reacciona a los fenómenos de la guerra nacionalizando el petróleo con la convicción socialista de que la nación puede lograr la independencia económica sobre la base de la renta petrolera, y no de la explotación del

trabajo mediante la industria. Irónicamente, el proyecto cardenista triunfó. No es que en México no exista la explotación capitalista, por el contrario, existe y es profunda y redoblada precisamente porque no ha sido, al menos en términos estructurales, la base definitiva de la economía nacional. Si lo fuera, la explotación industrial permitiría un incremento en la masa y la diversidad de las mercancías, lo que a su vez haría ineludible un incremento en los salarios para que éstas pudieran venderse o realizarse. En otras palabras, si Cárdenas no hubiera tenido convicciones socialistas y hubiese abrazado abiertamente el proyecto del capital industrial, habría procurado, primero, llevar a toda la población al trabajo asalariado para, después, incorporarla al consumo masivo de mercancías y, con ello, habría fortalecido a la burguesía nacional. Lo que pasó a fin de cuentas es que con el ascenso del señorío moderno, lo que había sido una elección nacionalista se convirtió en un ordenamiento global. Desde que despegó la tecnología señorial, los gobiernos mexicanos se vieron en el papel del terrateniente que renta o vende su riqueza natural porque la tecnología ya ha sido monopolizada, y los capitales regionales no pueden comenzar una acumulación propia suficientemente grande para desarrollar su tecnología. De ahí que unos y otros deban someterse, en calidad de vasallos, a los señores.

La crisis del petróleo que comenzó a partir de los años setenta, ilustra bien el tránsito descrito por Echeverría, cuando la propiedad de la tecnología de los señores estadounidenses para explotar el recurso, resultó ser más importante que la propiedad árabe de los yacimientos mismos.¹⁶ Hoy, con la promulgación de la reforma energética, el gobierno mexicano no sólo abandona cual-

¹⁴ Cabe decir que, en el auge de los capitales de la nanotecnología, los reclamos de propiedad intelectual se van expandiendo hasta incluir elementos de la tabla periódica y rutas metabólicas clave, necesarias para el funcionamiento celular (y que resultan en productos “naturales” con valor muy elevado). Véase Jorge Veraza, *Subsunción real del consumo al capital*, pp. 272-282.

¹⁵ B. Echeverría, *op. cit.*, p. 40.

¹⁶ *Ibid.*, p. 39.



quier nacionalismo, sino que da un paso hacia la formalización jurídica del vasallaje moderno. De llevarse a cabo la mercantilización, bursatilización y explotación de las reservas en el nuevo marco legal, estaríamos ante un tipo de Estado nacional no sólo subdesarrollado por la debilidad de sus capitales internos, sino de vasallaje voluntario, que de antemano no pretende competir en el mercado global ni desarrollar su capitalismo. La reforma ni siquiera contempla la posibilidad de una “transferencia de tecnología”, figura señorial vigente en países como China que ahora financia una “Universidad del petróleo” en la que se comparte conocimiento y se intercambia trabajo intelectual entre capitales aliados.¹⁷ México es parte del

¹⁷ Alfredo Jalife-Rahme, *Muerte de Pemex y suicidio de México*, p. 53. En México existe el Instituto Mexicano de Petróleo, pero ha venido siendo desmantelado desde hace unos lustros por los gobiernos en turno.

nuevo orden multipolar y post-imperialista, pero el bloque que lo gobierna lo conduce a la claudicación como capital industrial y nación. El “nuevo PRI”¹⁸ es un complejo de vasallos alineados en torno a los principales capitales industriales y financieros norteamericanos; su propuesta nos aleja tanto de los nuevos capitales vanguardistas que han captado bien la lógica señorial y toman relevos multipolares (e. g., el grupo BRICS)¹⁹, cuanto de países nacionalistas que, a pesar

¹⁸ Los nombres Aspe, Carstens, Gil Díaz, Cordero, Meade y Videgaray, son importantes para entender los vínculos entre el vasallaje político mexicano en proceso de formalización y los grandes capitales anglosajones. Ahí radica el verdadero negocio y la novedad geopolítica... aunque cabe decir que desde los panistas Fox y Calderón, la privatización de los energéticos, el gas en particular, fue impulsado infructuosamente: dio un paso en falso al pactar con capitales extranjeros menores, de baja productividad y con problemas de crédito, tales como Repsol. El “nuevo PRI” está, pues, dispuesto a corregir los errores del PAN. Hasta la honestidad neoliberal y “pos-ideológica” del reciente Fox peñanietista ratifica esa ética de vasallos. *Ibid.*, p. 66.

¹⁹ Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica.

del subdesarrollo, las oligarquías y los esencialismos políticos, han defendido sus recursos energéticos. La importancia geopolítica de la reforma puede resumirse así: lo que Estados Unidos no pudo conseguir mediante las armas y los medios masivos de paga en Irak, lo conseguiría en México gracias al PRI y sin disparar una sola bala. Estados Unidos, con los fondos de hidrocarburos canadienses y mexicanos, se vuelve menos dependiente de la OPEP (Organización de Países Exportadores de Petróleo), en especial de Arabia Saudita, para hacerle frente a BRICS.²⁰ La correcta aplicación de la reforma, su instrumentalización por parte de Estados Unidos, sería un elemento que en la jerga geoestratégica suele llamarse *game changer*, una pieza clave, que cambia las condiciones o el terreno de juego.

La conversión de la nación en materia prima es un proceso moderno que no ha cesado y que aún guarda la ambivalencia planteada por Efraín Huerta: ¿México es un lugar donde se nace y vive, o es un objeto que se explota tecnológicamente para la sobrevivencia en el capitalismo contemporáneo? Pero, ¿sobrevi-

²⁰ *Ibid.*, p. 193.

vencia de quiénes? ¿Qué agencias lo explotan y cómo? ¿Es posible una explotación no capitalista, esto es, una tecnología ecológica y no clasista? Por lo pronto, la noción de neofeudalismo permite distinguir intelectualmente lo que en realidad es simultáneo: 1) la integración energética de un país a un bloque señorial transnacional, y 2) el *apartheid* humanitario vía muros militarizados, leyes antimigrantes, sobreexplotación, así como empleo “informal”, precarización y contaminación del territorio. Cada 18 de marzo se celebraba en México el aniversario del decreto de expropiación petrolera llevado a cabo por Cárdenas. Mas ahora la nostalgia por el pasado cardenista no tiene lugar. La globalización imaginada por los neoliberales es, desde esta perspectiva, una nueva regulación de los mercados y una regionalización inédita del planeta impuesta en gran medida por poderes extra-mercantiles. Los límites de dichos poderes deben ser expuestos a detalle junto con sus respectivos antagonismos. Cualquier proyecto político, en adelante, deberá asumirlo si pretende redefinir en algún sentido alternativo (no capitalista) tanto a la nación como a la tecnología.

REFERENCIAS

- Aridjis, Homero, Chumacero, Alí, Pacheco, José Emilio, Paz, Octavio comps., *Poesía en movimiento*, Siglo XXI, México, 1985.
- Dussel, Enrique, *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*, Siglo XXI, México, 2015.
- Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010.
- Huerta, Efraín, *Poesía completa*, comp. Martí Soler, FCE, México, 2004.
- Jalife-Rahme, Alfredo, *Muerte de Pemex y suicidio de México*, Orfila, México, 2014.
- Marx, Karl, *El capital*, Trad. de Pedro Scaron, Siglo XXI, México, 2013.
-, *Grundrisse*, Trad. de Pedro Scaron, Siglo XXI, México, 2009.
- Veraza, Jorge, *Subsunción real del consumo al capital*, Itaca, México, 2008.
- Žižek, Slavoj, “The Revolt of the Salaried Bourgeoisie” en *London Review of Books* [en línea], Vol. 36. Consultado el 16 de noviembre de 2015. Disponible en: <<http://www.lrb.co.uk/v34/n02/slavoj-zizek/the-revolt-of-the-salaried-bourgeoisie>>

HERMENÉUTICA Y EDUCACIÓN EN FRANCISCO LARROYO

HERMENEUTICS AND EDUCATION IN FRANCISCO LARROYO

Polux Alfredo García Cerda

Recibido 01 de agosto de 2014.
Aceptado 27 de noviembre de 2014.

Resumen: Por su gran capacidad crítica en el análisis de la teoría pedagógica y filosófico-educativa, Francisco Larroyo tuvo conocimiento de muchas escuelas y corrientes filosóficas de su tiempo. La pedagogía hermenéutica también llamada “científico-espiritual” (por su origen en la tradición alemana), habría sido objeto de reflexión en varias publicaciones de nuestro autor. Cuando hoy en día la *Hermenéutica* levanta gran expectación como aplicación al campo de la educación, es viable considerar y repensar las aportaciones de nuestros clásicos del pensamiento en lengua española, para acercarnos a sus proyectos de formación humana en una perspectiva histórica común que permita comprender mejor el fenómeno educativo de *nuestro tiempo*.

Palabras clave: Hermenéutica, Cultura, Formación, Filosofía de la Educación, Valores.

Abstract: For his great critical capacity in the analysis of pedagogical and philosophical educational theory, Francisco Larroyo learned of many schools and philosophical currents of his time. Hermeneutics pedagogy also called “spiritual science” (by origin in the German tradition), have been the subject of reflection in various publications of our author. When today, Hermeneutics raises great expectations as application to the field of education, it is feasible to consider and rethink the contributions of our traditional thinking in Spanish, to approach their draft human formation in a common historical perspective for understanding better educational phenomenon of our time.

Key words: Hermeneutics, Culture, Formation, Philosophy of Education, Values.

HERMENÉUTICA Y EDUCACIÓN EN FRANCISCO LARROYO

Polux Alfredo García Cerda

Educarse es realizar fines echando mano de adecuados medios. Por ello, una pedagogía que trata de ser solo técnica, ello es, solo seleccionadora de medios, es una pedagogía sin cuadrante, sin orientación. En el fondo empero, en este caso no es que en general se carezca de fines; lo que ocurre es que se actúa de manera poco comprensiva, dentro de una finalidad difusa, por así decirlo.

Francisco Larroyo

La relación entre *hermenéutica* y *educación* tiene en la actualidad una notable expectación. Filósofos como Gadamer, Ricoeur y Beuchot, entre otros, han mostrado señalamientos muy puntuales para abrir el debate filosófico al campo educativo. Parecería que, antes de estos hermenéutas, no habría señales de reflexión que conecten el campo hermenéutico con el educativo. Sin embargo, basta revisar algunos textos de pensadores en lengua española para refutar esto último. De hecho, en el filósofo mexicano Francisco Larroyo (1908-1981) podemos encontrar algunos vestigios de ello.

En el siguiente trabajo analizaré algunas líneas conceptuales sobre la posible presencia de la *Hermenéutica aplicada a la educación*, presentes en la obra larroyista. Asimismo, señalaré algunas referencias conceptuales, que considero, se encuentra en la *pedagogía hermenéutica* larroyista. Para ello, confrontaré algunas de sus ideas con dos aportaciones conceptuales hermenéuticas: 1) los “conceptos ordenadores” en Eduard Spranger (discípulo de Wilhelm Dilthey y gran exponente de la *pedagogía científico-espiritualista*); 2) la noción de *Formación* en Spranger y Beuchot.

Si bien sería apresurado atribuir a Larroyo una afiliación explícita a una corriente hermenéutica, mostraremos algunos referentes centrales de su idea de educación y su relación con la *Formación cultural* —que conforma su traducción personal al término alemán *Bildung*. Sin desligar la *Formación cultural* con los fines y valores de la educación, nos remitiremos a una potencial conexión entre *Formación cultural* y la *Formación en virtudes*. Como filósofo de su tiempo constantemente trató de asumirse en el contexto social latinoamericano. De manera que, en la figura de Larroyo podemos encontrar el compromiso histórico de un pensador con la cultura, aportando un *proyecto de formación humana* sólido y consistente, que ahora puede ser puesto a la luz del filosofar en lengua española. Finalmente, las líneas generales de este ensayo invitan a considerar el legado de *nuestro clásico* en las aplicaciones de la *Hermenéutica* al campo educativo.

LARROYO ¿UN PENSADOR DESORDENADO Y SIN MÉTODO?

Un notable antropólogo connacional, expresó a mediados de los setentas lo siguiente: “Se

comprende que no exista —ni pueda existir, por algún tiempo— una buena Historia General de la Educación en México”. En el campo pedagógico y filosófico-educativo se adolece de raigambre a la *historia y tradición* nacionales, no pocas veces se acusa a la pedagogía de ser una disciplina con serias inconsistencias teóricas y metodológicas. Cuando De la Peña arguye lo anterior, evidencia una situación disciplinar que se arrastra aun en la actualidad.

El autor prosigue su crítica, apuntando que ni el más grande pedagogo de ese entonces se salva de estas inconsistencias (refiriéndose a la *Historia Comparada de la educación en México*):

La de Francisco Larroyo (1973) representa un esfuerzo de muchos años; pero —a pesar de prometer el oro y el moro en la introducción— carece de método y de estructura (y en los últimos capítulos de las últimas ediciones simplemente repite una versión oficialista de la situación educativa contemporánea).¹

Sin poner en duda el buen juicio de nuestro antropólogo —dedicado a la cultura mexicana— no podemos pasar por alto el tono de esta cita. Las últimas palabras se dedican a cuestionar sutilmente la labor historiográfica de Larroyo.

Si revisamos los últimos capítulos de su *Historia Comparada de la educación en México* asombra, desde luego, la casi exclusiva atención a las *políticas educativas oficiales*. Sin embargo, juzgar la obra filosófico-educativa y pedagógica larroyista, solamente con base en lo anterior, sería atribuirle un juicio tal vez imprudente, que hoy podemos poner en cuestión, apoyándonos en la obra de Francisco Larroyo y su reflexión sobre el fenómeno educativo.

¹ G. De la Peña. (1981) *El aula y la férula*, México: El Colegio de Michoacán. p. 67.

ALGUNAS GENERALIDADES HISTÓRICAS

La obra larroyista se conforma de abundantes análisis y reflexiones que fulguraron en un contexto de notables carencias culturales y una profunda crisis educativa a mediados del siglo XX. Una carrera que tiene orígenes *normalistas*, en los albores de la década de los 30's, para luego obtener los grados de Maestro y Doctor en Filosofía, y Maestro en Ciencias de la Educación por la entonces “Facultad de Altos Estudios” de la UNAM. Portador de los ideales ateneístas, fue un discípulo predilecto de Caso y Chávez.

Su afinidad hacia la pedagogía y filosofía alemanas, lo condujo a tomar nota de estudios filosóficos en las escuelas de Marburgo y Baden, donde presenció conferencias y cátedras de filósofos como Husserl, Rickert o Hessen, entre otros.² Integrante de la *Generación del 29*, la cual “estuvo integrada casi en su totalidad por la naciente clase media formada por profesores, técnicos, escritores, ideólogos de la Revolución, dirigentes de organizaciones políticas y del nuevo aparato estatal, que depositaron en la cultura y en la educación sus deseos de construir un nuevo orden social más justo y equitativo”.³ Artífice de la profesionalización de la pedagogía, como quehacer universitario —un gran anhelo de su también maestro Ezequiel A. Chávez⁴— que se concretó en la creación de la *Licenciatura en Pedagogía*, que empezó labores en 1960.

Su obra biblio-hemerográfica es colosal. Incluye grandes momentos de la historia de la filosofía y la pedagogía en México, que no es sino el resultado de investigaciones serias

² E. Escobar. (1970) *Francisco Larroyo y su personalismo crítico*. México: Porrúa. p. 15.

³ T. Pérez Gutiérrez. (1997) *Francisco Larroyo y la historia de la educación en México*. México: UNAM-CESU. p. 26.

⁴ *Ibidem*, p. 13.

que abarcaron más de medio siglo. En su producción filosófica y pedagógica sobresalen: su polémica con Gaos en *Dos ideas de la filosofía: Pro y contra de la filosofía de la filosofía; La filosofía Iberoamericana; Historia comparada de la Educación en México; Historia general de la Pedagogía; La ciencia de la educación y Sistema de Filosofía de la Educación*.

SOBRE LA PRESENCIA DE LA RELACIÓN “HERMENÉUTICA Y EDUCACIÓN” EN LA OBRA LARROYISTA

Larroyo dejó rastro polémico y sustancioso en el campo pedagógico y filosófico-educativo, básicamente en tres escritos: *La Filosofía de la educación en Latinoamérica, hoy* (en la Revista *Diánoia*, 1961), *Sistema de Filosofía de la Educación* (1973) y *La Ciencia de la Educación* (1983). Aunque esta última comprende su obra magna, la segunda representa un relegado y poco valorado texto de la reflexión filosófico-educativa actual.

En *La Ciencia de la Educación*, lleva su posicionamiento neokantiano hasta sus últimas consecuencias. La referencia a la *hermenéutica* es un tanto relegada, sobre todo en ediciones anteriores a los 70's: el rastro de la relación del paradigma interpretativo con el fenómeno educativo se encuentra bajo la denominación de *pedagogía como ciencia del espíritu*, con Dilthey (1833-1911) como su precursor. Su método: la *comprensión de la existencia humana*, en el que “la filosofía es la *hermenéutica* (*hermeneuoo*, interpretar) por excelencia”⁵.

Mas Larroyo sigue mostrando los apuntes básicos del pensamiento pedagógico diltheiano: si “cada época tiene su forma de

vida, su peculiar estructura espiritual” [resulta imposible pensar] “una pedagogía derivada del fin general y uniforme de la educación”.⁶ La crítica de la pedagogía como ciencia del espíritu, en ese sentido, se dirige a quienes pretenden establecer una pedagogía basada en un monismo metodológico (que acusa el positivismo pedagógico en pensadores como Durkheim), esto es, en la supresión de la *subjetividad* (sentimientos y pasiones que conforman algo completamente humano), en pro de la objetividad exacerbada.

Larroyo parece coincidir con Dilthey en la censura del positivismo sustentando en un ahistórico racionalismo, heredero de la Ilustración de los siglos XVII y XVIII. Cuando el positivismo aplicado a la educación suprime la subjetividad, suprime también aquello que nos hace humanos y no solamente el uso del *raciocinio*. Esta razón es suficiente para alertar sobre los peligros de una educación encauzada por la unívoca *razón*.

Luego, los fines de la educación serán un asunto complejo que no puede ser dejado en manos equivocadas: “el fin de la educación y el conjunto de los medios que residen en la disciplina y costumbres de la nación y en el mundo de las ideas de ésta y en sus ideales de vida, se hallan sometidos al movimiento circular que toda nación revela”.⁷ La *vida*, será el espacio, la dirección, el sentido que llene todo el fenómeno educativo de un pueblo o nación; sin ella, no existe educación, ni formación, ni cultura, ni humanidad.

El concepto de la *vida*, merece un tratamiento diferente al que el positivismo le ha otorgado. El método para dar cuenta de ella en la educación, necesariamente tendría que ser uno que

⁵ F. Larroyo (1981) *La Ciencia de la educación*. México: Porrúa. p. 63. Véase también Larroyo, Francisco (1961) “Filosofía de la educación en Latinoamérica, hoy” en Revista *Diánoia*. No. 7. Vol. 7.

⁶ W. Dilthey (1965) *Fundamentos de un sistema de pedagogía*. Argentina: Losada. p. 25.

⁷ W. Dilthey (1968) *Historia de la Pedagogía*. Argentina: Losada. pp. 10-14.

nazca de la vida misma: “el método concreto de la pedagogía es la comprensión, no la explicación causal”. Larroyo es testigo, y a la vez, analista, del magno debate epistemológico, de esa “candente polémica” —en palabras de Mardones— entre comprensión (*verstehen*) y explicación (*erklaren*). A grandes rasgos,⁸ al primer método le corresponde la pedagogía hermenéutica, muy arraigada en gran parte de la tradición pedagógica alemana; mientras que al segundo método le corresponden las llamadas ciencia(s) de la educación, muy arraigadas en gran parte de las tradiciones pedagógicas anglosajona y francesa.⁹ Comprender, por tanto, imperiosamente se sitúa en el “revivir (volver a vivir) las vivencias de un espíritu”, en la empatía que será tomada como punto de partida para concretar propósitos y objetos que estimulan la formación humana. Tal vez sea el relativismo extremo o equivocismo presente en el pensamiento de Dilthey, una razón que le impidiera a Larroyo no pensar que la hermenéutica llegaría a posicionarse en un lugar menos vilipendiado que a mediados del siglo XX.

A pesar del constante equivocismo diltheiano, Larroyo reconoce en la hermenéutica la

⁸ Esta clasificación tiene su antecedente en la distinción de las dos tradiciones filosófico-científicas: *Aristotélica* (fundamentada en la *comprensión* o *Verstehen*) y *Galileana* (fundamentada en la *explicación* o *Erklaren*). J. Mardones, (1991) *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*, pp. 29-30. Hermeneutas como Gadamer nos recordarán que el método, tal y como lo concibe el positivismo, no existe; entonces su noción de *verdad* se cae por sí misma. H. G. Gadamer (1993) *Verdad y método I*. p. 277. Gadamer le criticará a Dilthey su intención de buscar innecesariamente aporías como la de estructurar objetivamente un *método* a las *Ciencias del espíritu*. Beuchot, reconocerá que aunque no es posible aspirar a la objetividad metodológica y absolutismo total (univocismo), tampoco es posible llegar a la vaguedad y relativismo total (tal y como lo hace Dilthey en pasajes como el que Larroyo analizó). Entonces, es posible aspirar a seguir *principios* (pocos y muy generales) y reglas (claras y abiertas) para una interpretación de significados textuales que no se pierda en el “mundo de la vida”. M. Beuchot (2005) *Tratado de Hermenéutica Analógica*. México: Ítaca-UNAM. p. 57.

⁹ E. Moreno y de los Arcos (1999) *Pedagogía y Ciencias de la educación*. México: Colegio de Pedagogía-UNAM. pp. 8-10.

intención de reconstruir los acontecimientos históricos peculiares y únicos a través de una comprensión estructural. Cuestión de gran valía al momento de instaurar el campo filosófico-educativo. Por lo tanto, “la hermenéutica interpreta las manifestaciones del espíritu expresado en símbolos (preceptos morales, ritos, obras de arte, etc.), para elevarse a las vivencias originarias”.¹⁰ El símbolo, definido como aquella “señal o alegoría con la cual se significa alguna cosa”, es un elemento de singular atención en el fenómeno educativo, pues el ser humano es un ser que interpreta y comprende símbolos a través de códigos culturales comunes. Por ejemplo, una enseñanza simbólica, puede ser aquella que haya dejado una huella muy especial o ejemplar, un aprendizaje que marcará la formación del educando porque se aprehendió el sentido de lo que el docente quería transmitir.

Aunque el símbolo puede abarcar cualquier estructura cultural (desde la social, la religiosa y sobre todo la poética), en el campo educativo, según Larroyo, “El maestro debe explicar el nexo entre [el] símbolo y lo que representa”,¹¹ pues éste como intérprete debe colocar los límites de una interpretación crítica de los mismos. Así, en este texto, Larroyo reconoce los elementos centrales de la hermenéutica aplicada a la educación: la necesaria conexión histórica con las Ciencias del espíritu, la figura de Dilthey, el concepto pilar de la vida, la polémica epistemológica frente al positivismo, el método del comprender, la empatía e incluso el símbolo. Éste último sería, desde luego, “un signo que ofrece un

¹⁰ F. Larroyo (1983) *La Ciencia de la educación*. México: Porrúa. p. 64. Cabe mencionar que hasta este texto, Larroyo hace una distinción entre *Pedagogía como ciencia del espíritu* (o hermenéutica) y *Pedagogía Crítica* (la cual parte desde la pedagogía social basada en el neokantismo de Paul Natorp y Jonas Cohn).

¹¹ F. Larroyo (1982) *Diccionario Porrúa de pedagogía y ciencias de la educación*. México: Porrúa. p. 533.

significado oculto o manifiesto”,¹² que para comprenderlo o ceñirlo, es menester una iniciación adecuada o el *tener a la mano* los rudimentos necesarios.

Sobre el artículo publicado en 1961 en *Diánoia*, “Filosofía de la educación en Latinoamérica, hoy”, Larroyo emprende una revisión puntual sobre las diversas expresiones filosóficas de la educación hasta principios de los 60’s, donde se encontrará a la pedagogía de la vida, influenciada por las ideas pedagógicas vivificadoras de Dilthey. Aunque el zacatecano siempre guardó una sana distancia con respecto al pensador alemán, nunca ignoró la emergencia de la hermenéutica, dejando —tal vez inconscientemente— abierto el debate hasta nuestros días.

Visto desde la postura diltheiana “el único medio de influir eficazmente en la conciencia del ser en formación es el de comprender con hondura la naturaleza cambiante del joven, su ruta histórica, su destino”.¹³ Por su parte, la vinculación con el método del comprender la vida por sí misma, está reconocida otra vez por Larroyo, en cuanto que le atribuye a la pedagogía vitalista o científico-espiritualista una relación intensa con la filosofía que tiene como misión la de “interpretar la estructura de las filosofías históricamente dadas que, a su vez, no han sido sino otra cosa que teorías de las concepciones del mundo y de la vida del pasado”,¹⁴ conectando el historicismo con el estudio del fenómeno educativo.

Luego, Larroyo reconocerá a los exponentes o seguidores de las ideas de Dilthey en Latinoamérica. El texto *Educación y Ciencia* de Juan Roura-Parella, será el más importante trabajo pedagógico hermenéutico (o científico-espiritual) realizado en Latinoamérica. En el texto

¹² M. Beuchot, *op. cit.* pp. 140-141.

¹³ F. Larroyo (1983), *op. cit.* p. 17.

¹⁴ *Ibidem.* p. 17.

del pedagogo catalán se exponen y discuten lucidamente categorías iniciadas por Dilthey y profundizadas por filósofos como Spranger, Xirau y Ortega y Gasset. El otro exponente notable del cultivo de esta ciencia del espíritu será Lorenzo Luzuriaga.¹⁵ En este artículo, quedarán de manifiesto afirmaciones del texto *La ciencia de la educación*, con la diferencia de que en el texto de 1961 señalará brevemente a los primeros cultivadores de la pedagogía hermenéutica en Latinoamérica.

Finalmente, el texto *Sistema de Filosofía de la Educación* profundiza las cuestiones arriba presentadas, otorgándole mayor protagonismo —aunque a fin de cuentas limitado—, a la propuesta hermenéutica. Efectivamente, Larroyo intentará apropiarse o, mejor dicho, familiarizarse con la hermenéutica, no tanto por desmentir su crítica al pensamiento de Dilthey, sino por la emergencia de novedades teóricas no previstas en los textos anteriormente citados. Esta sutil migración de Larroyo a la hermenéutica procederá por tres situaciones:

- 1.- La posibilidad de incorporar el concepto diltheiano de vida a su filosofar, como crítica a la educación meramente “racional” y “deshumanizada”.
- 2.- La necesidad de llenar un vacío metodológico al momento de la interpretación y crítica de las fuentes en el proceso de investigación pedagógica y filosófico-educativa.
- 3.- La construcción larroyista de las llamadas “categorías pedagógicas”. Ésta última situación lo pondrá frente a frente con los “conceptos ordenadores” desarrollados

¹⁵ Lorenzo Luzuriaga (1889-1959), pedagogo español radicado en Argentina tras el exilio. Discípulo de José Ortega y Gasset, fue un profundo estudioso de las corrientes pedagógicas hispana, alemana y anglosajona. Su obra es extensa incluyendo *La escuela nueva* (1931), *Pedagogía* (1950), e *Historia de la educación y de la pedagogía* (1965). Traductor de diversas obras pedagógicas de Kant, Pestalozzi, Dewey, entre otros.

por la pedagogía hermenéutica de Eduard Spranger.

En la primera situación, Larroyo reconoce la pertinencia de una pedagogía como ciencia del espíritu y su crítica al cientificismo exacerbado de su época, tal vez reconsiderando el concepto de vida obtenido en el pensamiento diltheiano: “La vida parece desarraigada, destrozada, mecanizada. Un racionalismo todopoderoso asfixia el sano sentimiento corporal y las fuerzas en floración del espíritu y la fantasía [...] De esta miseria anímica se eleva cada vez más vigoroso un nuevo humanismo [...] de la desmembración y descomposición de la totalidad de la vida a la totalidad vital”.¹⁶

Sorpresivamente, Larroyo entiende que, aunque el pensamiento de Dilthey y las Ciencias del espíritu adolecieron en su momento de hacerle “guiños” al positivismo (como la necesidad de adoptar un método riguroso que capte la vida por sí misma) o el relativismo extremo al que puede llegar, hay que marcar la línea y “cerrar filas” frente al positivismo y la incursión de la pedagogía del racionalismo todopoderoso. Hay aquí, una singular evolución del pensamiento larroyista que nos habla de la autocrítica a su pensamiento sin necesidad de destruir su rigurosa formación filosófica. Este sutil movimiento larroyista detecta, por lo tanto, que una educación desentendida de la vida, de los sentimientos, la imaginación y todas aquellas operaciones mentales que nos dan sentido humano, es una educación destinada al fracaso y la destrucción de la humanidad misma.

Este descubrimiento lo habría colocado en posición de fortalecer aún más la tradición humanística de la filosofía de la educación, porque esta conexión de la vida con las letras

¹⁶ F. Larroyo (1973), *Sistema de Filosofía de la Educación*, México, Porrúa. p. 83.

humanas tiende sobre todo a la defensa de un ideal de ser humano a formar, defendido desde tiempos inmemoriales por los griegos, latinos y renacentistas. Reiterará en el mismo tono de La ciencia de la educación que la perspectiva hermenéutica o científico-espiritual, es “el fundamento radical de la teoría pedagógica”. Por lo tanto, en este fundamento vital se encuentra, sin más ni menos, que en “la filosofía como hermenéutica de las concepciones del mundo y vida”.¹⁷ Esto, en suma, representa un intento muy exitoso de sumar el concepto de vida a su filosofar.

En la segunda situación, intentará Larroyo conectar la hermenéutica con ciertos procedimientos metodológicos filosófico-educativos. La razón dialéctica —según el zacatecano— es aquella herramienta que permite que el

«...De esta miseria anímica se eleva cada vez más vigoroso un nuevo humanismo [...] de la desmembración y descomposición de la totalidad de la vida a la totalidad vital...»

FRANCISCO LARROYO

hombre sea activo creador de la cultura, de manera que el hombre “da forma” a ciertas estructuras que simultáneamente le “dan forma” o “están haciendo al hombre”. Dentro de

¹⁷ *Ibidem*. p. 84.

estas estructuras culturales que “dan forma” al ser humano estará la moral y el lenguaje, por mencionar algunos. Larroyo propone sistemáticamente el método de la filosofía de la educación en el que la interpretación ha de ocupar un sitio privilegiado en la investigación pedagógica.

1.- *Aporética*.¹⁸ etapa en que se “formula, delimita y depura” las cuestiones a resolverse. Ésta *personifica* la clarificación de los problemas de investigación. Una aporía mal elaborada, representa un obstáculo para el desarrollo del saber humano.

2.- *Heurística*: etapa proveedora de las fuentes originarias del conocimiento a partir de elementos, datos o apoyos necesarios para la investigación: es “la metodología de la documentación”. Su carácter es analítico y describe los hechos que han de ser estudiados.

3.- *Hermenéutica*: etapa responsable de hacer “hablar a las fuentes”. Ella devela los significados y sentido de los textos. Su carácter es sintético. “Vincula los elementos de los hechos con la mira de comprender su sentido”, por lo que es necesario saber interpretar para lanzar buenas hipótesis, es decir, comprender para tener un ejercicio filosófico completo.

Significativa es la exposición del “momento” hermenéutico al que Larroyo le otorga ni más ni menos que la centralidad de la metodología filosófica, pues la hermenéutica se encarga no solo de “descubrir nuevas verdades”, sino también de recuperarlas y potenciarlas. Los 3 elementos del método de la filosofía de la educación son ejemplificados por Larroyo así: “¿Qué es la educación? Aporía. ¿En dónde precisa buscar su concepto? Heurística. Res-

¹⁸ *Ibidem*, pp. 131-132.

puesta: la educación es un proceso asimilativo de la cultura. Hermenéutica. Ésta, en efecto, viene a interpretar los hechos dados en los hombres como miembros de una sociedad”.¹⁹

Hay hasta aquí un nuevo giro a la concepción larroyista de hermenéutica, pues se le presenta ante temas aplicables a la educación. Cuando el ser humano dispone entonces de un ideal a formar es posible proceder a “forjarse una imagen de sí mismo por alcanzar”. Así pues, el lugar teórico en el que Larroyo pone a prueba su traducción de *Bildung* como formación cultural, es en la Hermenéutica, donde se puede infundir también una proyección social, nunca meramente “especulativa”. Para ello, la formación cultural será, ante todo, asimilación del ideal formativo a partir de bienes culturales: “el hombre es hombre en cuanto tiene fe en sí mismo y resuelve ser sí mismo [...] no somos humanidad, tendemos a ella”. Porque mientras prevalezca la formación humana, se estará interiorizando desde la actividad —y no pasividad— de un ideal el cual conformará la más alta concreción de lo real, “y lo real mismo en su vivo producirse”.²⁰

Es inherente, pues, a la formación cultural el conocimiento de estos bienes culturales que sirven en educación como basamentos de los ideales de ser humano a formar. Otorgándole entonces a la Hermenéutica una empresa totalmente honorable y apremiante, se habrá de “descubrir la finalidad de la educación” —notable avance desde su *Ciencia de la educación* hasta su *Sistema de la Filosofía de*

¹⁹ *Ibidem*, p. 132.

²⁰ J. Lombardo-Radice (1961), *Líneas generales de filosofía de la educación*. Argentina: Espasa-Calpe. pp. 14-16, 81. Por otro lado, según Dilthey, el ideal de formación se relaciona con el ideal de sociedad. “El ideal de formación depende del ideal de vida de aquella generación que educa. Al mismo tiempo está condicionado por el estado de esa generación el sistema de medios por los cuales la educación se realiza”. W. Dilthey (1968) *op. cit.*, p. 14.

la educación—, pues en el primero, no figura dicha trascendencia hacia la pedagogía y la educación.

La *finalidad humanista* de la educación larroyista, por consiguiente, se manifiesta a la luz de los valores y las intencionalidades críticas, es decir “*axiognoseológicamente y teleognoseológicamente*”,²¹ estableciendo en educación una deliberada “conexión vital” con la formación humana. Larroyo establecerá una serie de principios metodológicos²², que concretarán una simpatía distante conjugada con una adhesión cauta al paradigma hermenéutico.

Al enfocar la visión hacia el hecho de comprender la personalidad humana como unidad de vida articulada con los contenidos culturales que van conformando al ser humano, Larroyo permite aflorar el sentido y compromiso que tiene la hermenéutica con el principio de nunca interpretar retrayéndose del contexto en el que se hallan educadores y educandos. En este sentido, “para comprenderla [la personalidad] es imprescindible vincular las partes entre sí en tanto dependientes de un todo; lo que hace justamente la hermenéutica estructural como método”.²³ El concepto de persona será en Larroyo un pilar de su filosofar educativo, pues una educación que impone conceptualizaciones inapropiadas mata la educación como tal.

En el mismo tono se apuntará que la hermenéutica no se puede desligar del ejercicio de la crítica —o lo que él llama la crítica de la

praxis— que es simultáneamente crítica de ideales y crítica de métodos pedagógicos, para evitar que ésta se aleje sustancialmente de su compromiso social: mejorar y transformar las formas culturales para una vida humana plena que, —se supone— tendría que ser el fin de toda formación humana.

En cuestión de los fines se opone a los pedagogos “antifinalistas”, pues —a juicio del zacatecano—, ellos se resisten a considerar los ideales de formación humana como los horizontes a los que toda persona puede aspirar. Larroyo los llama “adoradores de la casi nula participación del maestro”, pensando en John Watson, uno de los iniciadores de las teorías conductistas. Si educar equivale a promover en cada ser humano “un ascenso cultural”, esta idea de cultivo es la que da dirección a la conducta humana pues se sirve de modelos o tipos.²⁴

Las finalidades adecuadas para la educación no pueden ser de ningún modo inflexibles ni unívocas.²⁵ El fin de educar no reside ni en el placer ni en la felicidad, sino en la moralidad o la autonomía. Con esta base, clasifica las finalidades en generales y parciales. Las primeras parten de una concepción de mundo y vida aceptada o reconocida, y señalan por dónde orientarse y hacia qué sentido del proceso educativo por concretar en el “adecuado crecimiento biológico del educando”, la “culturización y socialización”, la “profesionalización” y la “individualización”. Las segundas se relacionan con las aptitudes o capacidades a desarrollar en educador y educando.²⁶ Aquí un aparente exceso de Larroyo para discernir los fines de la educación, pues el autor parece condicionar o justipreciar una ética de leyes

²¹ F. Larroyo (1973), *op. cit.* p. 133.

²² “Principio de la plenitud. Todo territorio cultural tiene derecho a ser tomado en cuenta. Principio del progreso dialéctico. Los fines han de pensarse dentro de las antinomias que encierran. Principio socio-cultural. Los fines no son abstracciones; tienen vigencia concreta en una sociedad determinada. Principio de los límites. Los fines han de ser posibles (viables). Principio de la personalidad. Los fines han de computar aptitud y vocación de los educandos”. *Ibidem*, p. 133.

²³ *Ibid.* p. 133.

²⁴ *Ibid.*, pp. 219-220.

²⁵ J. Cohn (1966), *Pedagogía fundamental*. Argentina: Losada. p. 38.

²⁶ *Ibidem*, pp. 222-224.

(muy relacionada con el deber moral kantiano) en la filosofía de la educación.

Consciente de la transformación de los fines e ideales con el pasar de los años, Larroyo deriva de estos su responsabilidad ante el pasado y su mira al porvenir, siempre en constante lucha: “cuando hoy vemos luchar corrientes del pasado, ello significa que estos movimientos espirituales forman todavía parte de nuestro presente, pues la lucha es un signo de vida”²⁷. Y efectivamente, una sociedad que deja de luchar por ideales —o al menos por uno que establezca el rumbo— es una sociedad que vegeta o se desliza con el pasar de los años a través de la senda del desgano y la incompetencia.

En la tercera situación, se abrirá otro intersticio en el que Larroyo extenderá su afinidad al paradigma interpretativo desde el debate conceptual. En torno a la discusión de los “cuatro puntos de vista capitales”, se abrirá un diálogo abierto con Eduard Spranger.²⁸ El pedagogo alemán tipificaría las formas en que toda Teoría formativa debe fundamentarse: ideal de formación, plasticidad, educador y comunidad formativa.²⁹

²⁷ *Ibid.*, p. 234.

²⁸ Eduard Spranger, filósofo y pedagogo alemán (1882-1963). Profesor en las universidades de Tübingen, Leipzig y Berlín. De esta última sucedió en la cátedra de filosofía a su maestro Wilhelm Dilthey. Es reconocido por ser maestro de Juan Roura-Parella. Su pensamiento, continuador de las *Ciencias del Espíritu*, se concretó en obras como *Formas de vida y Psicología de la adolescencia* (éste último traducido por José Gaos).

²⁹ E. Spranger, *Cultura y educación*, p. 26. La traducción de dicha obra corre a cargo de Julián Marías, y el vocablo Formación (*bildung*) sufre de innumerables equívocos —no solo en ésta obra, sino en todas aquellas que abordan temáticas pedagógicas, desde la corriente alemana—, a los cuales se opta frente a ello una omisión o una acepción de la misma como “intraducible”. Para evitar dichos equívocos en la menor medida tomamos la interpretación de Roura-Parella en sus múltiples obras (la cual aborda la cuestión de la *Formación*, sin desapegarse de la realidad educativa hispanoamericana). Asimismo en el *Prólogo* a la obra de Spranger, “Ciencias del espíritu y la escuela”, recurre a la clasificación arriba especificada: ideal de formación (*Bildungsideal*), plasticidad (*Bildsamkeit*), educador (*Erzieher*) y comunidad formativa (*bildungsgemeinschaft*).

Larroyo, conocedor de la tradición pedagógica alemana, propone una revisión de la trama de las categorías pedagógicas contrastándolas con la realidad latinoamericana de ese entonces. Educación y formación entre conceptos y categorías pedagógicas, son concepciones que en Larroyo y Spranger, guardarían distanciamientos y aproximaciones poco exploradas.

La Educación (“*erziehung*”) para el pedagogo berlinés conforma, a grandes rasgos, una “realidad cultural”. Ésta sólo puede ser aprehendida desde “conceptos ordenadores [que le dan forma] mediante posiciones valorativas y normas”. Su propuesta teórica desemboca en una pedagogía de la comprensión (que nace o tiene origen en la vida de los pueblos³⁰) y ha de ser abordada desde el “pensamiento de los valores o «phronesis»” con el fin de hacer prosperar la vida espiritual³¹. En Larroyo, si bien hay una perspectiva teórica que relaciona educación y valores, la “phronesis” no figura explícitamente en su pensamiento filosófico-educativo.

La función de la educación en la totalidad de la cultura, según Spranger, es la de transmitir y propagar; por lo tanto, requiere de ideales que la conserven y la activen y que paralelamente penetren la filosofía de la historia de un pueblo, pues se considera imperioso responsabilizarse por el rumbo de su pueblo, de su nación. Los ideales no se nutren ni nacen de la nada. Se alimentan de materiales de formación, los cuales —vinculados con los valores objetivos: metas de nuestras acciones— son una parte de los bienes culturales: “los valores culturales forman el ideal de cultura; los valores educativos forman el ideal de formación”.³² Larroyo esta vez coincidirá con

³⁰ *Infra*, p. 5.

³¹ *Ibidem*. pp. 23-28.

³² J. Roura-Parella, “*La pedagogía de Eduard Spranger*”, pp. 22-32. “Prólogo” en E. Spranger (1964) *Las ciencias del espíritu y la escuela*. Argentina: Losada.

los términos generales: sin bienes culturales no hay ideales de formación, y sin ideales no hay formación cultural.

Ahora bien ¿de qué sirve todo lo creado por el ser humano si no es posible la educación? El destino de la humanidad, su porvenir, depende de las fuerzas culturales del contexto en que se vive (de allí tenga su cauce a la educabilidad del ser humano). A lo máximo que se aspira es a ser “aquel en el que la estructura de los valores [...] se dispone para su formación”.³³ Bajo la consigna de que *lo auténtico no se puede definir, florece en su lucha*. La formación (*Bildung*) es un constante desenvolvimiento y descubrimiento de metamorfosis, de cotejo con la vida: “la vida espiritual de cada hombre consiste en buscar y encontrar, conservar y transformar aquel núcleo del ser”.³⁴ Tiene dirección a su forma³⁵ de Humanidad. Larroyo concordará en que la formación cultural es factor importante del desarrollo de la cultura humana y que, además, es un proceso por demás dinámico e impredecible. De allí que la forma humana de ser es siempre variable, aunque guarde constante relación con los valores y bienes culturales de su tiempo.

En cierto contraste, los “factores esenciales del ser” a educar —o categorías pedagógicas para Larroyo—, se desarrollan en un conjunto articulado y unitario de formas: cuando se excluye alguna de ellas se obstaculiza o parcializa la realización del proceso educativo. Advirtiendo entonces que no hay orden “cronológico alguno”, los “conceptos ordenadores” y las “categorías pedagógicas” guardan

³³ *Ibidem.* p. 28.

³⁴ E. Spranger, *Reflexiones sobre el desarrollo de la existencia*, pp. 51-57.

³⁵ “La Humanidad plena y pura es entendimiento y vivencia de lo humano en su mayor amplitud; pero es algo más, mucho más enigmático: es *forma* [...] *Formación hay donde se cumple con un sentido productivo la animación del espíritu y la espiritualización del alma*”. *Ibidem.* pp. 56-57.

entre sí una relación temporal imprescindible. Aunque Spranger hablará de educador y comunidad educativa, tal vez quedé un vacío que algún servidor social podrá ejercer desde una agencia o institución educador.³⁶

La falta de precisión en la traducción de vocablos alemanes, volvería un tanto dudosa la interpretación que de Spranger hizo Larroyo, pues el primero distingue educación (*Erziehung*) y formación (*Bildung*). El pedagogo alemán, además, le coloca como objeto de estudio según la tradición pedagógica germana y —aunque esto quedaría al nivel de una hipótesis—, Larroyo podría haber hecho una traducción deliberada en la que se evite el laberíntico equívoco de *Bildung* —recordemos que Larroyo estudió en el país germano—, contrastando su significado pedagógico frente al fructífero desarrollo de la educación como objeto de estudio de la pedagogía en México y el resto de Hispanoamérica.

De ser cierta nuestra hipótesis, reafirmaríamos un importante avance teórico en la conformación histórica del campo pedagógico y filosófico-educativo: estaríamos presenciando un diálogo entre las tradiciones hispanoamericana y alemana en un ambiente de respeto y crítica medida, donde se reconoce la necesidad de formular ciertos principios pedagógicos generales (“categorías pedagógicas” o “conceptos ordenadores”), privilegiando la diferencia de significados y experiencias educativas en el contexto hispanoamericano.

Avanzando en este diálogo trasatlántico, Larroyo reconoce en Spranger sus “cuatro puntos de vista capitales” —ideal de la educación (cultura), educabilidad (educando), educador y comunidad educativa—, y prosigue anunciando la falta o vacío que no puede ser llenado por alguno de los “conceptos ordenado-

³⁶ F. Larroyo (1973) *op. cit.*, p. 162.

res”: “Es evidente aquí la falta de la categoría «agencias de la educación», sin la cual el hecho educativo no es dable, pues éste supone siempre una realidad histórico-social”.³⁷ A partir de este aparente distanciamiento con respecto a la pedagogía de Spranger, Larroyo propone una trama de categorías.³⁸

La Educación para Larroyo conforma un concepto estructural, una realidad multifacética ante todo humana: “es una función vital de los hombres dentro de una comunidad de existencia”.³⁹ Ésta es un hecho orientado hacia finalidades intrínsecas por alcanzar, pues los medios “que educan” están considerablemente condicionados por los fines. Fundamentalmente, la educación es asimilación de la cultura, de “un mundo de cosas, de instituciones, de formas de vida (obras de arte, maquinas, utensilios, costumbres, creencias, ritos, conocimientos científicos, etc.), todas ellas denominadas bienes culturales, las cuales remiten a una idea (pedagógica) de cultivo,⁴⁰ pero con una dimensión fundamental para la vida social.

La formación es para Larroyo un valor, pero no uno cualquiera, sino el valor pedagógico fundamental, dinámico y perfectible. “La educación posee [...] bienes característicos cuyo valor fundamental es la idea de formación, el ideal del desarrollo de la personalidad, el cultivo de las esencias humanas. Un hombre se forma en la medida que su acervo cultural (ciencia, arte, moral, derecho...) transforma su vida y su conducta, y cuyo crecimiento espiritual, en constante aumento, se alimenta de contenidos objetivos de valor”.⁴¹

³⁷ F. Larroyo (1973) *op. cit.*, p. 163.

³⁸ “1.- *Educando* (en el que se expresa la educabilidad). *Educador* (propósito y métodos educativos, que despliega su educatividad). 3.- *Comunidad educativa*. 4.- *Contenido cultural*. 5.- *Agencias educativas* (poderes pedagógicos)”. *Ibidem*. p. 158.

³⁹ *Ibid.* p. 158.

⁴⁰ *Ibid.* pp. 155-160.

⁴¹ *Ibid.* p. 214.

Ello significaría que la adecuación del objeto de estudio de la pedagogía iberoamericana (la educación) se diferencia de la formación, según nuestra tradición, interpretable como un valor que acompaña el horizonte pedagógico mas que no es el centro de la reflexión pedagógica como tal.

La consigna de Larroyo se mantiene en profunda conexión con los apartados o conceptos medulares por los que la educación ha de ser estudiada y conducida. En una integridad que equilibra individuo e instituciones, los cuales para Larroyo no están contrapuestos, pues uno conforma al otro y viceversa. “El valor formación humana cumple las condiciones de todo juicio valorativo. Contiene en su estructura la idea de finalidad: la educación realiza objetivos; tiene su polo negativo, o disvalor, la deformación: conducta y actitud para lo malo, lo erróneo, lo inútil, lo injusto, lo feo...; ofrece grados: se educa de manera progresiva; alude a un objeto o materia: la educabilidad, y se jerarquiza en el mundo de las dignidades humanas”.⁴²

Sutilmente, el zacatecano estaría arguyendo que nuestro valor pedagógico fundamental, como aportación esencial de la tradición de pensamiento en lengua española, está situado al nivel de cualquier tradición humanística mundial. Tiene un horizonte ético establecido entre valores y disvalores que abriría la puerta a la jerarquización o establecimiento de tablas de valores, de no ser porque la inclusión del concepto hermenéutico de vida le salva del univocismo, aunque le coloca peligrosamente en el otro extremo.

Así como no hay formación sin frónesis, tampoco hay formación vaciada de sentido o de contenidos culturales: es necesario ese equilibrio entre univocismo —algunas veces

⁴² *Ibid.*

«...La Educación para Larroyo conforma un concepto estructural, una realidad multifacética ante todo humana: “es una función vital de los hombres dentro de una comunidad de existencia”...»

presente en la obra larroyista—, y equivocismo asociado al pensamiento diltheiano, de manera que aspiremos a analogarnos, es decir, alcanzar cierta objetividad formativa prefiriendo la diferencia, la diversidad de sentido o vitalidad humana. Sin embargo, así como emergen las polarizaciones entre feo-bello en la interpretación de una obra de arte y la apreciación de su simbolicidad, sucede algo análogo con la antinomia formación-deformación y sus respectivos juicios valorativos en el campo educativo: “es preciso indagar la forma y tipo de su cultura, pues ésta se ofrece de manera concreta y vital”.⁴³

Una interpretación hermenéutico-analógica de lo anterior permite juzgar o justipreciar lo “feo” o el disvalor,⁴⁴ como algo muy diferente a la simple contradicción que atribuye Larroyo. Si el valor de la formación humana puede llevar incluso a la discriminación o exclusión de todas aquellas posibilidades formativas necesita reconsiderar sus criterios de valoración pedagógica o filosófico-educativa establecidos.

En tanto que, los poderes educadores —categoría propuesta por Larroyo— se nos pre-

senta en los poderes, donde “los contenidos culturales no existen por sí mismos: [más bien las] cosas, personas e instituciones son los portadores de tales bienes”. Tanto personas como instituciones educativas ejercen alguna acción educadora: transmiten valores, configuran un espacio social, determinan los códigos de convivencia y comunicación. Pero no podemos mostrar una total ingenuidad respecto a estos portadores de bienes. Se le llama “poderes educadores a estas agencias que más activamente influyen —gracias a la comunicación— en la formación de las generaciones; y destaca generalmente cinco.”⁴⁵

Si bien no todos los sujetos que ejercen la acción educadora lo hacen bajo una sistematización educativa total,⁴⁶ sus propias acciones y pensamientos se configuran notablemente influenciados por estructuras que pueden llegar a ser inflexibles y anuladoras de la vida, y sus múltiples sentidos de entender el fenómeno educativo y sus principales actores. Finalmente, en el texto de 1973, Larroyo trata de dar cuenta de las multiformes concepciones de la educación en una trama que abarca la

⁴³ F. Larroyo (1973) *op. cit.*, p. 169.

⁴⁴ M. Beuchot (2008) *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: FCE. pp. 60-61.

⁴⁵ 1.- La Familia; 2.- La Escuela; 3.- La Iglesia; 4.- El Estado; 5.- El trato social y la educación peri y post-escolar —ahora concebida desde preescolar hasta posgrado—. F. Larroyo (1973) *op. cit.*, p. 170.

⁴⁶ E. Moreno y de los Arcos (1982) *La educación asistemática*. México: Secretaría de educación y cultura. p. 88.

totalidad del fenómeno y su sentido vital, asimilando y seleccionando los mejores frutos de la cultura nacional. Poseen una doble función: por un lado, son capaces de intensificar los contenidos culturales desde la responsabilidad social que ello exige; y, por el otro, han de comunicar dichos contenidos difundiéndolos y poniéndolos al alcance o posibilidades de la población en general. Ante ello, la crítica de tales poderes ha de regular la vida en comunidad bajo juicios valorativos. Larroyo y Spranger guardarían peculiares semejanzas en la interpretación de la formación humana, a pesar de que se situaron en tradiciones muy diferentes entre sí, y también, a pesar de que nunca tuvieron contacto directo.

COROLARIO

La relación de la hermenéutica y la educación en Larroyo sufrió una lenta aunque palpable evolución histórica que nos muestra una parte poco estudiada sobre la maduración de su pensamiento. Desde un cierto desdén a la pedagogía hermenéutica diltheiana, lentamente transitó hacia la revisión conceptual de su filosofar, dando apertura a algunos intersticios teórico-metodológicos donde terminó por ceder ante el concepto de vida —según las Ciencias del espíritu— en la interpretación de textos, aunque con muchas reservas y haciendo prevalecer su cautelosa formación antes que la intromisión de elementos teóricos que hubieran desajustado su sistemático filosofar en el campo de la formación humana.

Es evidente en Larroyo un interés en debatir abiertamente sus postulados con la tradición alemana, tomando muy en serio su posicionamiento desde el pensamiento en lengua española. Éste no se desentiende de los fines que dan direccionalidad a la formación humana. Aunque el tratamiento y discusión de

la hermenéutica en el campo de la pedagogía queda algo escueto o reducido, Larroyo marcó una línea poco explorada de una educación vitalista conforme a fines desde su carácter dialéctico (entre tradiciones de pensamiento) y bajo la importancia de construir ideales formativos. Por otro lado, señaló a secas al símbolo como el elemento o materia prima de una pedagogía como ciencia del espíritu o Hermenéutica, aunque no realizó una relación más profunda en el estudio e interpretación del fenómeno educativo.

Una cultura en crisis —como la nuestra—, muestra tan poco interés en vitalizar sus argumentos en educación, recordándonos lo poco arraigados que estamos ante los proyectos y reflexiones de pensadores que polemizaron con el afán, como Larroyo, de conectarse con las teorizaciones de su tiempo, buscándoles un lugar donde sirva un cuerpo de categorías pedagógicas como referente teórico-metodológico para la comprensión de la educación de nuestro tiempo. Por ejemplo, se ha llegado a decir que la Formación (en alemán llamado *Bildung*) es punto para unificar la reflexión pedagógica y filosófico-educativa. Y efectivamente, eso será viable únicamente si se llega a la apropiación de las aportaciones del filosofar en lengua española.

La formación identificada como objeto de estudio en la pedagogía alemana, tiene en la tradición hispanoamericana otro matiz. Según Larroyo, en nuestra tradición es más bien la educación la que se ha erigido como objeto de estudio. A la educación, para evitar caer en lógicas “anti-vitalistas” o meramente especulativas, se ha de adjuntar y fundir con la formación como su “materia”, pues es esta última la que hace posible toda educación, pues le da sentido y dirección humanista, aunque en sí misma sea insostenible sin los poderes educadores y la comunidad donde se encuentran.

Mientras Larroyo nos señala lo inviable que resulta ocupar una posición rigorista, el horizonte filosófico-educativo nos ha de llevar a interpelar aquella formación humana que como valor pedagógico fundamental tiene un solo sentido: el de la(s) Ciencia(s) de la educación arraigado en el positivismo, —por cierto, muy difundido en Hispanoamérica como Formación— distanciadas de los fines vitalistas y valorativos de la experiencia compleja de constituirse humano. Larroyo nos invita a no sembrar la confusión (por ejemplo entre objeto de estudio y valor pedagógico fundamental), pues ésta no resulta sino incómoda y penosa para algunos planteamientos teóricos actuales, donde se da por sentado que no hay presencia de la hermenéutica en el pensamiento hispanoamericano.

Cuando la educación peligra ante el vacío de fines humanistas y valores históricamente situados, habrá que defender la vida misma, es decir, evidenciar aquellas formas educativas impositoras que pueden alojarse en los

poderes educadores —categoría acuñada por Larroyo—, que, al menos en tierras de habla hispana, se mantiene al asecho de someter cualquier expresión de vitalidad en el fenómeno educativo de nuestro tiempo.

Sin embargo, como todo filosofar sobre la formación humana, éste no bastaría con sólo injertar cierto ideal formativo —o contenido cultural—, pues el desenvolvimiento de la educación entre tramas conceptuales como la filosófico-educativa es imposible, si antes no se llega a una contextualización. En otras palabras, no bastaría con tomar ideales formativos de otros contextos sin antes contemplar el contexto propio y los marcos culturales de interpretación compartidos, donde las necesidades del pensamiento difieren del resto de las tradiciones europeas, aun cuando coincidan en el objetivo de educar en la vida misma, bajo principios y valores sólidos que permita situarnos ante un proyecto educativo que sepa recuperar el legado de nuestros pensadores ejemplares.

REFERENCIAS

BEUCHOT, Mauricio (2008), *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica. México.

_____ (2005), *Tratado de Hermenéutica Analógica*. Itaca-UNAM. 3ª. Edición. México.

COHN, Jonas (1966), *Pedagogía fundamental*. Losada. Argentina.

DE LA PEÑA, Guillermo (1981), *El aula y la férula*. El Colegio de Michoacán. México.

DILTHEY, Wilhelm (1965), *Fundamentos de un sistema de pedagogía*. Losada. 6ª edición. Argentina.

_____ (1968), *Historia de la Pedagogía*. Losada. 8ª edición. Argentina.

ESCOBAR, Edmundo (1970), *Francisco Larroyo y su personalismo crítico*. Porrúa. México.

- GADAMER, Hans-Georg (1993), *Verdad y método I*. Sígueme. España.
- LARROYO, Francisco (1973), *Sistema de Filosofía de la Educación*. Porrúa. México.
- _____ (1982), *Diccionario Porrúa de pedagogía y ciencias de la educación*. Porrúa. México.
- _____ (1983), *La Ciencia de la educación*. Porrúa. 21ª edición. México.
- LOMBARDO-Radice, José (1961), *Líneas generales de filosofía de la educación*. Losada. Argentina.
- MARDONES, José María (1991), *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*. Anthropos. España.
- MORENO y de los Arcos, Enrique (1982), *La educación asistemática*. Secretaria de educación y cultura. México.
- _____ (1999), *Pedagogía y Ciencias de la educación*. Colegio de Pedagogía-UNAM. México.
- PÉREZ Gutiérrez, Teresa de Jesús (1997), *Francisco Larroyo y la historia de la educación en México*. UNAM-CESU. México.
- SPRANGER, Eduard (1948), *Cultura y educación*. Espasa-Calpe. Argentina.
- _____ (1964), *Las ciencias del espíritu y la escuela*. Losada. 5ª edición. Argentina.
- _____ (1968), *Reflexiones sobre el desarrollo de la existencia*. Los libros del mirasol. Argentina.
- LARROYO, Francisco (1961), "Filosofía de la educación en Latinoamérica, hoy". En Revista *Diánoia*, vol. 7, no. 7. México.

EL GUERRERO ÁGUILA Y LA FORJA DEL PEREGRINO —LAS RAÍCES DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN MÉXICO Y ESTADOS UNIDOS—

THE EAGLE WARRIOR AND THE PILGRIM'S FORGE
—FOUNDATIONS OF PHILOSOPHICAL THOUGHT IN
MEXICO AND THE UNITED STATES—

Luis Alfonso Gómez Arciniega
Ruprecht-Karls Universität Heidelberg
alfonso.arciniega@alumni.uni-heidelberg.de

Recibido 19 de septiembre de 2014.
Aceptado 5 de enero de 2015.

Resumen: El ensayo pretende estructurar los orígenes sociopolíticos que sentaron las bases de la filosofía política en México y Estados Unidos para descifrar las claves de la relación bilateral desde una nueva perspectiva. La disección está organizada en siete grandes apartados: los mitos fundacionales, la historia, la religión, los determinantes geográficos, el pragmatismo y el utilitarismo, los modelos de integración social y las posiciones frente al resto de América Latina. Además de una exploración sobre las directrices filosóficas, se trata de la radiografía de dos concepciones del mundo disímiles y, no en pocas ocasiones, contrapuestas.

Palabras clave: Relación bilateral México-Estados Unidos, mitos fundacionales, pragmatismo estadounidense, utilitarismo, hispanoamericanismo.

Abstract: In order to decode the bilateral relationship, this essay aims to explore the sociopolitical roots that laid the foundations of the political philosophy in Mexico and the United States. Accordingly, this dissection has been organized in five sections: founding myths, history, religion, geographical determinants, models of social integration and positions towards Latin America. In addition to the exploration of the philosophical guidelines, an in-depth analysis from two dissimilar —and sometimes rather conflicting— world conceptions is intended.

Key words: Mexico-USA Relations, Founding myths, American Pragmatism, Utilitarianism, Spanish-Americanism.

EL GUERRERO ÁGUILA Y LA FORJA DEL PEREGRINO —LAS RAÍCES DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN MÉXICO Y ESTADOS UNIDOS—

THE EAGLE WARRIOR AND THE PILGRIM'S FORGE —FOUNDATIONS OF PHILOSOPHICAL THOUGHT IN MEXICO AND THE UNITED STATES—

¡Idealistas que os empeñáis en la salvación de la república, volved los ojos al suelo de México, a los recursos de México, a los hombres de México, a nuestras costumbres y nuestras tradiciones, a nuestras esperanzas y nuestros anhelos, a lo que somos en verdad! Sólo así nos conduciréis a un estado mejor y nos redimiréis de nuestro infortunio.

—Antonio Caso

En una época, los norteamericanos estaban diseminados por toda Europa; aquí se han incorporado a uno de los sistemas más excelsos de población que jamás haya aparecido, y que de ahora en adelante se distinguirá por el poder de los diferentes climas que habitan. Por lo tanto, el norteamericano deberá amar a este país mucho más que a aquél en que nacieran él o sus antecesores. Aquí las recompensas de su industria siguen con pasos iguales al progreso de su trabajo; su trabajo se fundamenta en la base de la naturaleza, el interés propio. ¿Puede existir mayor atracción? [...] El norteamericano es un hombre nuevo que actúa sobre nuevos principios; por lo tanto, debe abrigar nuevas ideas y formarse nuevas opiniones. De la ociosidad involuntaria, la dependencia servil, la penuria y el trabajo inútil, ha pasado a desempeñar tareas de naturaleza muy distinta, recompensadas con amplias subsistencia: éste es un norteamericano.

—Michel-Guillaume-Jean de Crèvecoeur

WASHINGTON CRUZANDO EL DELAWARE

El Museo Metropolitano de Arte de Nueva York resguarda un lienzo de Emmanuel Leutze que esmerila la travesía del general Washington cruzando el Delaware. Que se trate de un episodio a mares secundario de la Guerra de Independencia no es óbice para que, pincel y brocha en mano, el artista, presto para obsequiar mitos fundacionales a una nación urgida de ellos, se embriague con idealizaciones. Bajo cielo lúgubre, asomando entre poliedros

de hielo, escoltado por tentáculos humanos y comandando una legión de barcasas, Washington —toda leyenda, todo mito— se abre paso con la Old Glory en versión anacrónica —se trata del lábaro con las barras y las estrellas; no la Great Union Flag como correspondería— iluminada por los tórridos soles de la historia. Será la misma bandera que, siglos después, alunizará y se desplegará en suelos tan disímiles como las selvas de Indochina, Iwo Jima o Normandía. El cuadro es una alegoría de las raíces del pensamiento sociopolítico estadounidense: la democracia liberal

como marca de nacimiento para distanciarse de la estratificación y las tradiciones inglesas; la confianza en la Providencia; la mirada puesta en el futuro; el arrojo para someter las fuerzas de la naturaleza y domeñar territorios inhóspitos; la misión de convertirse en el heraldo de la civilización; el pragmatismo y el individuo que se yergue triunfante frente al caudal de las masas.

LA FUSIÓN DE DOS CULTURAS

Ningún visitante del Castillo de Chapultepec puede evitar quedar conmovido cuando advierte tras un rescoldo elacrílico de Jorge González Camarena, que apenas contiene la acometida impetuosa de un caballero águila contra un soldado español: yelmo contra plumas; *macuahuitl* frente a espada; obsidiana o hierro; caballo y penacho... Zaherido por el abandono de sus dioses y atravesado por la hoja de metal, el hombre prehispánico está envenenado de muerte. Ingerida la cicuta de la anomia, su mundo se desmiembra como la Coyolxauhqui. Los misioneros recogen los pedazos y moldean cruces con motivos prehispánicos, edifican claustros, erigen conventos, levantan iglesias, multiplican cimborrios, fundan sincretismos: Tonantzin será la Guadalupeana; Xiuhtecuhtli, San José; el *calpulli*, el ejido; el canibalismo del sacrificado hecho dios, la comunión cristiana; los basamentos piramidales, catedrales. No será fácil el camino: la muerte es venero y el criollo, río de sangre. El pensamiento mexicano exuda lo que Camarena consagró: la espera del caudillo que redima las injusticias; el sufrimiento como llave del paraíso; la confianza en el esteticismo; un peculiar sentido comunitario —lecho de Procusto, cangrejos en cubeta— que obstruye el despunte de los talentosos y alimenta el desprecio al espacio público (“es

de todos, no es de nadie”). La fusión de cuando menos dos herencias ancestrales es, en palabras de Ignacio Bernal, el “timbre de gloria” de la cultura mexicana.

*

Como sucede con los Pirineos, el río Bravo, con sus caprichos y crecidas, es una delimitación de espacios culturales —lo fueron Aridoamérica y Mesoamérica antes de la constitución de los Estados modernos—. Resabios de civilizaciones milenarias florecen al sur; al norte, efervescencia de identidades culturales divergentes —irlandeses, italianos, alemanes, ingleses, chinos, mexicanos, hondureños, afroamericanos...—. Dos Américas —la hispanolatina y la anglosajona— pelean la supremacía mercantil y el dominio marítimo del Atlántico. Ambas anhelaron renovar los cánones europeos, pero al contemplarse de frente advirtieron sus abismales diferencias. La relación de fuerzas casi siempre ha sido asimétrica: en 1846, un ejército profesional con revólveres Colt de siete tiros se enfrentó a un ejército constituido por leva pertrechado con fusiles ingleses de chispa; el derrumbe de la Unión Soviética volvió invencible a la superpotencia de la bomba atómica.

Herederos de los pueblos prehispánicos más sobresalientes del continente americano, México estaba llamado a ser el “gigante histórico” de la región.¹ Boyante en comercio,

¹ Desde que Alejandro de Humboldt publicó en los albores del XIX su *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, la riqueza de México despertó interés descomunal en Alemania. Bernecker refiere que en 1823, la *Allgemeine Preussische Staatszeitung* escribía entusiasta: “De tal manera ha favorecido la naturaleza a México que sólo requiere un gobierno diligente y comercio libre con otras naciones para, en muy poco tiempo, convertirse en uno de los países más florecientes de ambos lados del Atlántico”. Años más tarde, el gobierno prusiano albergaba grandes esperanzas en relación a las perspectivas expansionistas del comercio alemán, una vez que México hubiera sido reconocido diplomáticamente y las exportaciones pudieran quedar estipuladas en un contrato. Según Bernecker, el interés europeo en comercio e inversiones en la región debió mucho al mito de El Dorado mexicano.

minería y agricultura y floreciente en las ciencias y artes, el virreinato abarcaba, en el siglo XVIII, del Oregón hasta la Capitanía General de Guatemala. Veinte años bastaron para diluir la mitad del territorio en una cantidad nada despreciable de conflictos internos y crisis identitarias. Cincuenta años bastaron a las colonias norteamericanas para multiplicar su territorio hasta incrementar en treinta y uno el número de sus estados con una población que, en 1830, superaba los trece millones.²

Walther L. Bernecker, “Las relaciones comerciales germano-mexicanas en el siglo XIX”, en León E. Bieber (coord.), *Las relaciones germano-mexicanas. Desde el aporte de los hermanos Humboldt hasta el presente, México*, El Colegio de México/DAAD/UNAM, 2001, pp. 92-93. Ulrich Köhler, por su parte, hace hincapié en la admiración que plasmaban los viajeros alemanes en sus informes sobre las zonas arqueológicas de México: Alejandro de Humboldt, Teobert Maler o, más tarde, Eduard Seler. Ulrich Köhler, “Aportes alemanes a la investigación arqueológica, etnohistórica y etnológica en México”, León E. Bieber (coord.), *Las relaciones germano-mexicanas. Desde el aporte de los hermanos Humboldt hasta el presente, México*, El Colegio de México/DAAD/UNAM, 2001, p. 193. Vale la pena también mencionar los relatos de viaje de John Lloyd Stephens que fascinaron al mundo con las impresiones (y los objetos extraídos posteriormente por Thompson) del esplendor maya escondido en las impenetrables selvas de Yucatán. Véase John L. Stephens, *Viaje a Yucatán 1841-1842* (trad. Justo Sierra O'Reilly), México, Fondo de Cultura Económica, 2003. Asiste la razón a Josefina Zoraida Vázquez cuando escribe: “A finales del siglo XVIII, la Nueva España había sido importante no sólo para su metrópoli, sino en forma creciente para la Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos. Su plata había jugado un papel esencial para el comercio y durante las guerras napoleónicas para todos los contendientes. Esta circunstancia y la difusión de sus riquezas por medio del famoso *Ensayo* del barón de Humboldt, la haría vulnerable, al convertirla en blanco de la ambición de los poderes comerciales y del expansionismo norteamericano”. Josefina Zoraida Vázquez, “Los primeros tropiezos”, en *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 9ª reimpr., 2000, pp. 570-571. En el Informe de Joel Robert Poinsett a Martin van Buren, Secretario de Estado, quedó asentada la admiración por México: “Ninguna de las posesiones españolas fue vigilada por la madre patria con mayor celo que México. Su densidad de población relativamente alta, su dilatado y fértil territorio, su rica y variada producción y, sobre todo, su riqueza mineral, la convirtieron en fuente de grandes ganancias para España”. Joel Robert Poinsett a Martin van Buren, “El precio del dominio español”, en Krystyna M. Libura, et. al. (eds.), *Ecos de la guerra entre México y los Estados Unidos*, México, Ediciones Tecolote, 2004, p. 169.

² José Antonio Armillas, “La América anglosajona”, en Juan B. Amores Carredano (coord.), *Historia de América*, Barcelona, Ariel, 2006, p. 920.

La filosofía que se cultiva en ambos lados del río Grande abreva de estas contingencias históricas, sociales y geográficas. La forma en la que se concibe el Estado, la justicia y la organización de la sociedad —en suma, todo aquello que comprende la filosofía política— es fruto de tradiciones, en muchos casos irreconciliables: la historia como concatenación de cataclismos o ciclos de reinención; la confianza en las instituciones o la fe en héroes, pícaros y santos; el tiempo lineal de la democracia jeffersoniana o el torbellino de épicas de caudillos; la pulcritud del puritanismo o la penitencia barroca; el *self-made man* o el cordón franciscano; la concepción hamiltoniana del gobierno o el orden social del mundo prehispánico y las haciendas novohispanas; utilitarismo minimalista hasta la parquedad o abigarrado churrigueresco hasta la locura; liberalismo racional o esteticismo desmesurado... Si existe un pensamiento filosófico mexicano o estadounidense, éste ha sido conformado por una serie de fenómenos histórico-sociales que conviene analizar y que se han dividido en siete apartados *ad hoc*. Incluso fenómenos importados como el positivismo o la Ilustración son decantados por las estructuras particulares que los dotan de un barniz inherente a estas regiones. Las páginas que siguen intentan trazar un paisaje, no exhaustivo sino significativo, de algunos de los elementos más notorios que han influido en el desarrollo filosófico de los países en cuestión. Todo texto de esta naturaleza contiene limitaciones confesas e inconfesas. Excusas rendidas por las segundas...

MITOS FUNDACIONALES: EL HOLOCAUSTO CÍCLICO Y LAS GESTAS TRANSFORMADORAS

Para Herfried Münkler, los mitos nacionales evocan arquetipos pretéritos para garantizar el futuro: “no esclarecen las nieblas históri-

cas de una nación; estructuran su marcha”.³ Münkler abreva de una remota tradición ligada a Carl Schmitt y Georges Sorel que pretende estructurar elementos emocionales para ofrecer una lectura más realista de los acontecimientos políticos. En esa línea, Denis Trierweiler explica que “el mito es un sistema simbólico en el que se integran elementos emocionales. Estos sistemas no son falsificables; actúan o no”.⁴ Cassirer lo ha dicho de una manera muy hermosa: “En política se vive permanentemente sobre una tierra volcánica. Siempre hay que estar listo para enfrentar tanto convulsiones como erupciones. En cada momento crítico de la vida social, las fuerzas racionales capaces de resistir al aumento de concepciones míticas arcaicas son frágiles. En tales momentos, se asiste pues a un retorno del mito”.⁵

Si logran trascender los temores de que la historia nacional sea un episodio irrelevante en la trama universal, dice Münkler, “los mitos transmitirán la confianza y el optimismo necesarios para que una comunidad domine un futuro amenazador que luce plagado de incertidumbres”.⁶ Quien pretenda separar los hechos históricos del mito, ignora que la cosmovisión de muchos pueblos ha conjugado de manera comprensible ambas retóricas.

Para los antiguos mesoamericanos, el sol era principio creador y el agua, dadora de vida. Los días iluminados por el reflejo solar en el tezontle coronan parajes constelados por los fantasmas del tormento de Cuauhtémoc, de la agresión estadounidense en 1847, de la inmola-
ción de los cadetes en Chapultepec... Una anti-

gua profecía mexicana anunciaba que “cuando el templo mayor de los aztecas aparezca en la plaza principal de la ciudad de Tenochtitlán, coronado por el sol, volverán a los ancestros sus antiguos derechos”.⁷ Quetzalcóatl era el Tezcatlipoca blanco: “la Serpiente Emplumada era agua, viento del sur, reptil, pájaro, plantas, médico, maestro, astrónomo, sacerdote, y una persona ordinaria, aunque sabia”.⁸ Enseñó a trabajar la tierra, a medir el tiempo y a leer las estrellas. Después se despidió y, antes de ser devorado por la espuma, prometió volver. Estos ciclos mitológicos coincidieron con la extinción del imperio azteca precedida por “espigas de fuego en el cielo”, temblores, lluvias de estrellas, granizos de cenizas volcánicas, tormentas de sangre, marejadas en Texcoco, rapsodas siniestros, torres que se movían en el mar y hasta una grulla con un espejo en la mollera.⁹ Visto en gran formato, pareciera que cada ciclo de la historia mexicana debía sellarse con un rosario de piras, inmoluciones, exilios involuntarios y regresos proféticos. La creación del sol y de la luna es fruto del sacrificio de Nahuatzin y Tecciztecatl. El sol histórico que existía en el momento de la Conquista habría de llegar a su fin con terremotos que sacudirían la bóveda celeste derribando las estrellas, monstruos antropófagos. La Serpiente Emplumada trajo la hecatombe. Las aspiraciones de la joven República se desvanecieron con la experiencia traumática del Tratado de Guadalupe Hidalgo. El liberalismo triunfante pereció con un Porfirio Díaz desterrado que derramó las primeras lágrimas con el Ipiranga difuminado en la bruma de la isleta de los Sacrificios. La “Revolución institucionalizada” encalló con un presidente “educado en la hidalguía” que se pensaba heredero del mítico Quetzalcóatl.

³ Herfried Münkler, *Die Deutschen und ihre Mythen*, Berlin, Rowohlt, 3a ed., 2009, p. 33.

⁴ Denis Trierweiler, “Georges Sorel y Carl Schmitt: de una teoría política del mito a la otra” (trad. E. Consigli), en Yves Charles Zarka (coord.), *Carl Schmitt o el mito de lo político*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2010, p.14.

⁵ Cit. en *Ibid.*, p. 14.

⁶ H. Münkler, *op. cit.*, p. 33.

⁷ Anita Brenner, “El mesías mexicano”, en Roger Bartra (comp.), *Anatomía del mexicano*, México, Debolsillo, 3ª ed., 2007, p. 75.

⁸ *Loc. cit.*

⁹ *Loc. cit.*

«...la muerte es condición sustantiva del héroe en México y la leyenda popular configura sus alcances...»

JORGE CARRIÓN

Los estadounidenses no ordenan el conflicto en claves sacrificiales, sino como oportunidades para llevar a cabo “grandes transformaciones” o ensayar “revoluciones sociales”. En esas coordenadas se insertan la Guerra de Independencia, el Gran Despertar, la Guerra de Secesión —*The Birth of a Nation*, D. W. Griffith *dixit*—, la Gran Depresión, el *New Deal* de Roosevelt, la Primera Guerra Mundial, el Desembarco en Normandía, Pearl Harbor, la Guerra de Vietnam, los ataques terroristas a las Torres Gemelas o las incursiones militares en Afganistán o Iraq. Confían en que sus instituciones civiles superarán las contingencias históricas. Si para Hegel la historia culminaba en Prusia, Francis Fukuyama cerraba el telón con la democracia estadounidense. Si en México la mitología nacional, discontinua y henchida de altibajos, está conformada por revoluciones y escaramuzas con resultados que van desde lo desafortunado y traumático hasta lo pintoresco —hubo una Guerra de los pasteles y, en plena intervención estadounidense, una Rebelión de polkos—, la épica estadounidense ancla siempre en el aceitado funcionamiento lineal de las instituciones. “Y para definir América, su vigorosa democracia”, decía Jürgen Habermas en una conferencia en Stanford para conmemorar a Richard Rorty.¹⁰ Doscientos

¹⁰ Habermas loaba *Achieving our Country*, el libro de Rorty que consideraba más personal. En éste, se reivindicaba el carácter excepcional de la democracia más antigua “que bien puede sentirse orgullosa de la sustancia normativa de sus principios y la sensibilidad por una nueva multiplicidad de perspectivas abierta al mundo, y una pluralidad de culturas y de voces”. La democracia estadounidense se erige así como un gimnasio, pues su *corpus* atlético se ejercita mediante la crítica y el embate.

años antes, Tocqueville atestiguaba cómo las instituciones echaban raíces en el territorio norteamericano.¹¹ En pocos países ha perdurado tanto la democracia liberal monda y lironda con apenas alteraciones mínimas. Perfeccionaron el sistema de pesos y contrapesos:

Si los hombres fuesen ángeles, ningún gobierno sería necesario. Si ángeles gobernaran a los hombres, saldrían sobrando los controles gubernamentales externos o internos. Al constituir un gobierno que ha de ser administrado por hombres para hombres, la gran dificultad estriba en lo siguiente: primeramente hay que capacitar al gobierno para mandar sobre los gobernados; y, luego, obligarlo a que se regule a sí mismo. El hecho de depender del pueblo es, sin duda alguna, el freno primordial indispensable sobre el gobierno; pero la experiencia ha demostrado la necesidad de precauciones auxiliares.¹²

De ahí que Rorty viera con tan malos ojos el “arrogante anti-internacionalismo” del presidente Bush y lo comparara con los esfuerzos de Roosevelt por crear las Naciones Unidas tras la Segunda Guerra Mundial. Jürgen Habermas, “... And to Define America, Her Athletic Democracy”: The Philosopher and the Language Shaper; In Memory of Richard Rorty, *New Literary History*, vol. 39, núm. 1, Remembering Richard Rorty, 2008, pp. 11-12.

¹¹ Tocqueville pensaba que la condición social estadounidense era esencialmente democrática, algo que se percibía desde la fundación de las colonias y que persistía con admirable estabilidad. También destaca los famosos “town meetings”, una figura de representación que consideraba a la libertad “lo que las escuelas primarias eran a la ciencia”. Los town meetings ponían la libertad al alcance de las personas permitiendo su asimilación y perfeccionamiento. Finalmente, Tocqueville percibía la condición de igualdad entre las personas como la piedra angular de todas las demás virtudes. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Nueva York, Alfred Knopf, 4ta reimpr., 1948, pp. 3, 49 y 61.

¹² James Madison, “The Federalist No. 51”, en Jack N. Rakove

Los mexicanos, por el contrario, abjuran de las instituciones, a las que consideran contubernios de minorías privilegiadas en detrimento de la mayoría. Tan elusiva como una definición de “pueblo” resultaría una investigación sobre los orígenes de la desconfianza que acaso habría que trazar hasta la época de la Conquista.¹³ En México se anhelan Alejandro que corten de tajo nudos gordianos y accionen los engranajes de la historia con celeridad. La fuerza del presidencialismo mexicano se comprende mejor desde estas premisas.

Para los herederos del único pueblo que consagró toda una rama de la literatura a la picaresca, la muerte redime al héroe.¹⁴ Si se sabe irse con decoro, los agravios del tránsito terrenal pasarán a segundo término.¹⁵ Como aseguraba Jorge Carrión, “la muerte es condición sustantiva del héroe en México y la

(ed.), *James Madison Writings*, Nueva York, Library Classic of the United States, 1999, pp. 294-298.

¹³ En clave marxista, José Revueltas sostiene que, en México, siempre se ha pensado en satisfacer los intereses de un grupo pequeño. Las élites han mutado de nombre y de discurso, pero la distribución de poder se ha mantenido inalterada. La Conquista sustituyó a los amos indígenas con los españoles. Los conquistadores ordenaron a los pueblos indígenas vencidos como fuerzas productivas. Tres etapas históricas conforman la interpretación de Revueltas. En la Encomienda, los indios fueron sometidos a la servidumbre, pero no despojados de sus tierras. El calpullalli y las talmilpas se conservaron sin modificación, cambiando únicamente el destino del tributo, dirigido ahora a los españoles. En un segundo momento, los indígenas son explotados como mano de obra, principalmente en las minas, con el pretexto de adoctrinarlos en la fe católica. Los indígenas son despojados y el calpullalli desaparece. En su lugar surge un exíguo terreno como fundo legal: el ejido colectivo del pueblo. Finalmente, la tercera etapa es la de las tierras mercedadas. Los reyes españoles hacen mercedes de tierras a sus vasallos en premio a los servicios prestados a la Corona y a propósito de colonizar la Nueva España. El despojo de los indios adquiere un carácter legal y la Corona exige a los beneficiados por el despojo el avecindamiento, por lo menos de cuatro años en las tierras mercedadas. De estas tres fases, la tercera es la más importante, piensa Revueltas, “porque la Corona obliga al español a avecindarse en la tierra”. José Revueltas, “Posibilidades y limitaciones del mexicano”, en Roger Bartra, *Anatomía del mexicano*, México, Debolsillo, 3ª ed., 2007, pp.223-224.

¹⁴ Jorge Carrión, *Mito y magia del mexicano*, Ensayos sobre el mexicano, México, Nuestro tiempo, 1970, p. 28.

¹⁵ *Loc. cit.*

leyenda popular configura sus alcances”.¹⁶ En Estados Unidos, la muerte no es necesaria para cubrir de pátina a sus figuras nacionales. Los horrores de una guerra en su propio terreno están ausentes del inconsciente colectivo porque, salvo contados episodios, no lo han experimentado. Casi está de más decir que, en sus primeras décadas de vida, el Estado mexicano tuvo que lidiar con un intento de reconquista (1829), una guerra de independencia (1836), una conflagración con una potencia europea (1838) y la salvaje invasión estadounidense (1846-1848). Sólo la primera tuvo un desenlace feliz.

A contraluz de sus mitos, estadounidenses y mexicanos no se reconocen. La arquitectura de Legorreta, Parra, Barragán y Teodoro González regresa al convento o a la ruina; la estadounidense al Partenón o a los rascacielos. Los primeros sienten distante al panteón prehispánico y, vía cordón umbilical por Inglaterra, perciben antagónica la vertiente ibérica y el mundo barroco. Para los segundos no es menos extraña la oda a la modernidad que orquestan sus vecinos: “Al otro lado de las fronteras norteamericanas de México se construye una nación con vertiginosa rapidez. Lo vasto y sólido de sus andamios da idea de la reciedumbre del edificio que ha de erguirse y, por si fuera poco, las líneas que ya se acusan en la nueva fábrica no recuerdan para nada los retorcimientos barrocos o las sombrías severidades de los escoriales, evocadores de la antigua imagen paterna”.¹⁷ Con esa seguridad, los estadounidenses miran hacia el futuro. Son, como escribía un horrorizado Ramón Alcaraz, “los hijos de dos razas destinadas al parecer por el Ser Supremo para destrozarse, así en el antiguo como en el nuevo continente”.¹⁸

¹⁶ *Ibid.*, pp. 28-29.

¹⁷ *Ibid.*, p. 26,

¹⁸ Ramón Alcaraz et al., *Apuntes para la guerra entre México y los Estados Unidos*, México, Siglo XXI, fasc., 1848, p. 39.

HISTORIAS IRRECONCILIABLES: LAS RUINAS PREHISPÁNICAS Y EL EPÍLOGO A INGLATERRA

Desde los inicios de la vida independiente la sociedad mexicana está cosida al pasado. Aún cuando las culturas prehispánicas eran muy distintas entre sí, comparten rasgos comunes cuyo legado es abrumador. No es un rasgo exclusivamente mexicano, pero sí exacerbado en contraposición a la juventud rozagante estadounidense enraizada en una tierra sin pasado (o uno que no quisieron reconocer). Como el Washington de Leutze, los segundos arrojan sus redes al futuro sin pensar en realidades culturales preexistentes. Por añadidura son vástagos de tradiciones europeas ajenas entre sí: la anglosajona y la hispánica. Asistía la razón a Octavio Paz cuando decía que “[los] Estados Unidos nacieron con la modernidad y ya para 1830, como lo vio Tocqueville, eran la matriz del futuro; nosotros nacimos en el momento en que España y Portugal se apartaban de la modernidad”.¹⁹ En cierta medida, las diferencias irreconciliables entre las Repúblicas americanas son continuación de lo ocurrido en Europa: la Guerra de los treinta años (1618-1648) y la Guerra de sucesión española (1701-1713) que fortalecieron a Inglaterra y las intromisiones de ésta en la Honduras británica, la costa de los Mosquitos o Jamaica. Por esta razón, que existan imbricaciones con la cosmogonía precolombina no entraña la ruptura total de México con una tradición europea que reconocen como propia, aunque sus fuentes sean muy distintas en comparación a las estadounidenses:

En nuestro pensamiento hay torres como Santo Tomás y San Buenaventura. Y particular-

¹⁹ Octavio Paz, “Nobel Lecture: La búsqueda del presente”, Estocolmo, 8 de diciembre de 1990 (discurso), <http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1990/paz-lecture-s.html>.

mente en la América nuestra [...] es el cordón franciscano la disciplina de la obra civilizadora que todavía se prolonga y que no hubiera alcanzado realización sin el esfuerzo quijotesco que guió la Conquista. [...] en suma, todo lo que somos por el espíritu: la grandeza de Isabel la Católica, la Contrarreforma de Felipe II que nos salvó del calvinismo, la emancipación americana que nos evitó la ocupación inglesa intentada en Buenos Aires y en Cartagena y que, con Bolívar, fijó el carácter español y católico de los pueblos nuevos. [...] Nuestra raza se expresa en la doctrina política de Lucas Alamán, en los versos de Rubén Darío y en el verbo iluminado de José Martí.²⁰

En América, peninsulares e isleños se enfrentaron a realidades diametralmente opuestas y se condujeron de formas distintas. Los primeros colonizaron un territorio poblado por indígenas organizados en sociedades urbanas que conquistaron, cristianizaron y procuraron integrar mediante el mestizaje; los segundos, concibiendo el continente nuevo como un libro en blanco —los naturales fueron objeto de exterminio o destinados a vivir en reservas— se dispusieron a escribir un epílogo al decadente mundo europeo, único al que reconocen como interlocutor válido en un *tête-à-tête*. Los dominios españoles nunca fueron colonias en el sentido habitual de la palabra: Nueva España y Perú fueron súbditos de la corona de Castilla como los otros reinos hispánicos. Por el contrario, los establecimientos ingleses en Nueva Inglaterra fueron colonias en la acepción clásica del término.²¹

En Estados Unidos, la población blanca —prescindiendo si eran hugonotes franceses,

²⁰ José Vasconcelos, “Los motivos del escudo”, en Christopher Domínguez Michael (ed.), *José Vasconcelos, Obra Selecta*, Caracas, Ayacucho, 1992, p. 78.

²¹ Octavio Paz, “Posiciones y contraposiciones: México y Estados Unidos”, en su libro *Obras completas vol. V (El peregrino en su patria. Historia y política de México)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 2014, p. 466.

escoceses, alemanes o ingleses— se identificaba como “americana” y se distinguía de sus contemporáneos ultramarinos porque se concebían como depositarios de derechos que, aún en el Siglo de las Luces, eran una simple aspiración en los países europeos más “avanzados”. Despojados del discurso prehispánico, los estadounidenses querían “iniciar el mundo de nuevo”.²² Escribía Tom Paine en 1775: “Tenemos la oportunidad y alicientes para diseñar la constitución más noble y pura sobre la faz de la tierra”.²³ *Ubi panis ibi patria*, se convierte en norteamericano quien abraza un nuevo gobierno que, en contraste con otras civilizaciones anquilosadas, siempre tiene la mente ocupada en teorías políticas que resuelvan los problemas venideros. En México, como señala Alfonso Alfaro, “las imágenes idealizadas del pasado indígena que los mexicanos actuales veneran en las galerías del Museo Nacional de Antropología, en las portadas de los libros de texto gratuitos, en los pedestales de las estatuas o en los murales de Diego Rivera son piedras angulares donde reposa el edificio del orgullo nacional”.²⁴ A partir de ahí, Clavijero propuso un modelo en Bolonia durante el siglo XVIII para integrar en una identidad común a criollos, mestizos e indígenas.²⁵ En pluma de Anita Brenner, “México se explica a sí mismo armoniosamente y con brío como una gran sinfonía o una pintura mural, coherente consigo mismo, no como una nación en desarrollo, sino como una imagen con temas dominantes y formas y valores en permanentes y variadas relaciones, y siempre en el presente como los códices aztecas que eran historia, pero también

²² George C. Herring, *From Colony to Superpower: U.S. Foreign Relations since 1776*, Nueva York, Oxford University Press, 2008, p. 11.

²³ *Loc. cit.*

²⁴ Alfonso Alfaro, “Miradas de perfil. Encuentros y desencuentros culturales entre México y Estados Unidos”, en Pellicer, Olga y Rafael Fernández de Castro (coords.), *México y Estados Unidos; las rutas de la cooperación*, México, ITAM/ Instituto Matías Romero, 1998, p. 247.

²⁵ *Loc. cit.*

calendario y texto sagrado”.²⁶ Calendario de días superpuestos, la ciudad de México se erigió sobre las ruinas de Tenochtitlán; el orgullo tolteca evocaba las glorias teotihuacanas y los adoquines de Tlatelolco se regaron con marejadas de sangre de tiempos distintos. El proyecto social mexicano es una polifonía compuesta por ecos prehispánicos y voces ibéricas; por el contrario, la imagen identitaria de los Estados Unidos es una monofonía inglesa.

En su calidad de pueblo nuevo, desconocieron a los pueblos originarios y crearon una mitología de *pilgrims* recién desembarcados:

Jacobo, por la Gracia de Dios, Rey de Inglaterra, Escocia, Francia e Irlanda, Defensor de la Fe, etc. Considerando que nuestros amados y bien dispuestos súbditos [...] humildemente se nos han acercado con la súplica de que les otorgásemos licencia para establecer casa y hacienda y para conformar una colonia con varias personas de nuestro pueblo en esa parte de América comúnmente llamada Virginia, y en otras partes y territorios de América, tanto en nuestras.²⁷

Los estadounidenses pueden hacer un ejercicio de anamnesis sin que aparezcan episodios anómicos como la Conquista. En su árbol genealógico, ni Cuauhtémoc, ni Malinche; para los estadounidenses, Tenochtitlán o Mayapán evocan un mundo exangüe con el que su país nada tiene en común y elementos con los que, a lo más, sólo es posible *jouer à l'autochtone*. Para Alexis de Tocqueville, los indígenas habían aterrizado por capricho de la Providencia en medio de riquezas sólo para disfrutarlas por una temporada hasta la llegada de nuevos pobladores.²⁸ Con esas costas, tan admirablemen-

²⁶ A. Brenner, *op. cit.*, p. 77.

²⁷ Cédula Real de Jacobo I a la Compañía de Virginia, 10 de abril de 1606, en Angela Moyano Pahissa y Jesús Velasco Márquez (eds.), *EUA. Documentos de su Historia Política I*, México, Instituto Mora, 1988, vol. 1, pp. 22-24

²⁸ A. Tocqueville, *op. cit.*, p. 25.

te adaptadas para el comercio y la industria, los ríos amplios y profundos, el inabarcable valle del Mississippi parecía preparado para recibir al embrión de una gran nación.²⁹ Su memoria histórica no es europea y de ahí que, como sostenía Octavio Paz, una de las direcciones más poderosas y persistentes de la literatura norteamericana, de Whitman a William Carlos Williams y de Melville a Faulkner, haya sido la búsqueda (o la invención) de raíces americanas.³⁰ El México moderno heredó incontables rasgos prehispánicos que, aún cuando hispanizados, le recuerdan a cada paso su pasado: las palabras que enriquecieron el castellano; la ceremoniosa manera de expresarse; el rostro inmutable del azteca con flores en las manos; el paladar habituado al frijol, chile, siricotes, nopales y tortillas; el uso del comal, metate o las jícaras laqueadas; el deleite estético con los alebrijes, el barro negro de Oaxaca, las ánforas de Tlaquepaque, las máscaras de los parachicos, las cajitas perfumadas de Olinala, la talavera poblana hija de los mosaicos de la España musulmana; o la peculiar relación con la muerte expresada en el Día de los Muertos en contraste con la Noche de Brujas que, iluminada por las *jack-o'-lantern*, las hogueras o las películas de terror, proviene del mundo celta. Pese a los intentos de ciertos grupos “indigenistas” por abjurar de un avanzado proceso de integración es inevitable advertir, como lo hace Bernal, que “aun con tantas diferencias, hubo desde el comienzo semejanzas entre la civilización española y el mundo indígena como la intensa religiosidad, la cultura verbalista o las casas construidas con habitaciones alrededor de un patio central con el mínimo de aberturas al exterior”.³¹ La cultura criolla asu-

²⁹ *Loc cit.*

³⁰ Octavio Paz, “Posiciones y contraposiciones...”, p. 468.

³¹ Ignacio Bernal, “Formación y desarrollo de Mesoamérica”, en Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 9ª reimpr., 2000, p. 151.

me el pasado prehispánico en usos, costumbres sociales, modos de comportamiento colectivo o simbiosis.

Su empeño por “rediseñar el mundo” y la realidad geográfica permitieron a los estadounidenses ensayar una economía alejada de las limitaciones de la isla. Las tierras septentrionales carecían de los recursos novohispanos y, en consecuencia, había que construirlo todo, de la primera a la última piedra. De la necesidad de importar brazos surgió la servidumbre por contrato. Muchos ingleses que tenían que emigrar por sus convicciones religiosas o políticas y que carecían de dinero para el pasaje vendían sus servicios por un número definido de años, al cumplimiento del cual recibían un pedazo de tierra y el ejercicio de su libertad.³² Por su parte, a tenor de las doctrinas mercantilistas de la época, la metrópoli novohispana estableció un sistema basado en la supremacía de la explotación minera y en el abastecimiento exclusivo de las colonias, la dependencia administrativa y el intercambio desigual. Además, la economía del México antiguo fundada en el sistema de pagos en especie, en trabajo o recompensas (tierras y trabajadores) sufrió pocas alteraciones y creó un orden social diferente.³³

REDENCIÓN Y PREDETERMINACIÓN: LA CONTEMPLACIÓN BARROCA Y LOS CÓDIGOS PURITANOS

¿Existe redención para la cadena de tragedias que labran el mito mexicano? Cuando existente, los mexicanos la esperan por la penitencia. Pulverizadas las Xochiquetzalli, la sociedad

³² Josefina Zoraida Vázquez y Lorenzo Meyer, *México frente a Estados Unidos. Un ensayo histórico, 1776-2000*, México, Fondo de Cultura Económica, 4ª ed., 3ª reimpr., 2006, p. 16.

³³ Pedro Carrasco, “Cultura y sociedad en el México antiguo”, en Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 9ª reimpr., 2000, p. 167.

novohispana abrazó la moral de Trento, una visión del mundo despreciada y combatida, Alfaro *dixit*, con denuedo por “la Ilustración, el arte neoclásico y las modernidades del XIX”.³⁴ La colonización española en Mesoamérica se empeñó en introducir el catolicismo, mientras que los valores del protestantismo marcaron la contraparte neerlandesa y anglosajona en el resto del territorio norteamericano. Amén de las insuperables rivalidades políticas y económicas, los dos imperios tenían profundas diferencias religiosas: los puritanos, promotores de la colonización de Nueva Inglaterra, calificaban a los católicos de anticristianos y degradados moralmente.

La sociedad indiana ostentaba una religiosidad esencialmente barroca y devocional, más que litúrgica y sacramental, al estilo andaluz. La evangelización fue, en realidad, una inculturación que originó una “cultura cristiana original”. Destacó la devoción a la santa cruz, la iconografía original, la sangre de los cilicios, los ayunos penitenciaros, las beatificaciones, los “santos Cristos” o “Vírgenes” con distintas advocaciones (de la Sangre, del Perdón, del Buen Despacho, de la Salud, del Socorro, Virgen de la Soledad en Oaxaca, Virgen de San Juan de los Lagos, Virgen de Guadalupe, etcétera), los santos locales como el famoso de Esquipulas en Guatemala. Se puede comprender que la visión del mundo prehispánica aderezada con elementos medievales remachados por el Concilio de Trento y la tradición hispánica conformaba una visión del mundo que no se agotaba en el terreno de la moral, sino que daba sentido a la política y orientaba el discurrir vital. El barroco del XVII y XVIII prescindió de una línea divisoria clara entre fantasía y realidad y, con mucha frecuencia, abrevó de ambos mundos para echar a andar una formidable

³⁴ *Loc cit.*

máquina de historias, leyendas, milagros, simbolismos y alegorías.³⁵ Para la sociedad novohispana, el ocio es noble y el trabajo es bueno porque produce riqueza, pero la riqueza es buena porque está destinada a derramarse en las fiestas y boatos; el trabajo, ni redime ni es valioso por sí mismo.³⁶ El hombre superior guerrea, manda, legisla, piensa, contempla, ama, galantea, se divierte.³⁷ El entendimiento estadounidense, por el contrario, tiene el culto a la fiesta y el derroche por depravación. El trabajo es señal de la elección divina.³⁸ Prueba de ello es el uso de sustancias estupefacientes que, para los pueblos precolombinos, se inscribe en un marco de religiosidad y para muchos estadounidenses se trata de una transgresión del infierno hacia el orden puritano. Si el catolicismo quemó a los herejes, los estadounidenses sentaron desde el inicio la libertad religiosa:

Es voluntad y mandato de Dios que se garantice a todos los hombres [...] la licencia de manifestarse como paganos, judíos, musulmanes o de conciencia anticristiana, así como el ejercicio del culto; y que sólo podrán ser combatidos con esa espada que es la única capaz (en cuestión de almas) de conquistar y de juzgar, la espada del espíritu divino, la palabra de Dios.³⁹

La Proclama sobre la Libertad de Conciencia de Roger Williams, advierte sobre cómo la uniformidad de cultos puede ser la causa

³⁵ Jorge Alberto Manrique “Del barroco a la Ilustración”, en Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 9ª reimpr., 2000, p. 440.

³⁶ *Loc. cit.*

³⁷ *Loc. cit.*

³⁸ O. Paz, “Posiciones y contraposiciones...”, pp. 469-470.

³⁹ Roger Williams, “Proclama sobre la Libertad de Conciencia y la Separación de la Iglesia y el Estado (1644)”, en Angela Moyano Pahissa y Jesús Velasco Márquez (eds.), *EUA. Documentos de su Historia Política I*, México, Instituto Mora, 1988, vol. I, pp. 75-77.

principal de “guerra civil, la violación de conciencia, la persecución de Jesucristo por medio de la persecución de sus servidores, y la hipocresía y la destrucción de millones de almas”.⁴⁰ Que no sean eclesiásticos, no los despoja de su mesianismo. Las colonias eran una paleta de colores muy variados en cuanto a la religión y diversidad socioeconómica respecta.⁴¹ El barroco es, ante todo, un programa estético y de ordenación espacial. La catedral, en México como en la tradición europea, es expresión de orgullo en una ciudad. No son ajenas a la estirpe mexicana Notre-Dame, Colonia, Friburgo, porque el mismo proceso de cristianización que derribó el árbol sagrado de los pueblos germánicos y reinterpretó los sitios de adoración, vestirá los centros ceremoniales indígenas con retablos abigarrados de esculturas y fastuosas decoraciones talladas en madera de cedro blanco, recubiertas en hoja de oro, órganos y cipreses. Algo inentendible para los estadounidenses, acostumbrados a la arquitectura recogida de sus centros protestantes. Construidas en varios siglos son, como la Sagrada Familia de Gaudí, utopías, con piedras enmohecidas que avanzan en la penumbra de los lustros. Como la propuesta monumental prehispánica, el barroco trata de conmover al espectador para inducir un estado de espiritualidad.

⁴⁰ *Loc. cit.*

⁴¹ En el sur hubo una mayor diversidad religiosa con predominio del anglicanismo; en el centro la variedad fue mayor; Maryland y Pensilvania, por ejemplo, fueron erigidas como refugio de católicos y de cuáqueros; pero al poco tiempo recibieron flujos migratorios de otras confesiones, lo cual condujo a que en Maryland se decretara la tolerancia de cultos en 1649, y a que en Pensilvania se mantuviera una política liberal en materia de cultos desde su fundación, en 1681. El grupo más homogéneo fue el de las colonias de Nueva Inglaterra, con el puritanismo como la religión predominante que acabó por determinar tanto las instituciones sociales como las políticas del país. Jesús Velasco Márquez. “Visión Panorámica de la Historia de los Estados Unidos”, en Rafael Fernández de Castro y Claudia Franco Hijuelos (ed), *¿Qué son los Estados Unidos?*, México, ITAM-McGraw Hill, 1996.

El puritanismo, por su parte, se convirtió en un código de valores. Cualquier inventario que aspire a reunir los elementos que han conformado la “mente americana” tendría que comenzar con esta corriente que emergió fortalecida después del Gran Despertar de la década de 1740.⁴² El puritanismo ataca el sesgo sacerdotal que permanecía aún en la Iglesia anglicana y esgrimía una teología de intermediarios. Los puritanos adaptaron la religión a sus propósitos y por eso se volvió una filosofía política que delegó la dirección en manos de los “más calificados”, exigiendo la obediencia de los “no elegidos”. Desde el punto de vista religioso era la reivindicación de la unidad del intelecto y del espíritu frente al ascendente sentimiento democrático, desconfiado del intelecto e intoxicado con el espíritu.⁴³ Los expositores de las Sagradas Escrituras deberán ser mentores de granjeros y mercantes.⁴⁴

En México, la ortodoxia católica había adoptado la forma filosófica del neotomismo y la ortodoxia impedía el examen y la crítica. Como afirmaba Octavio Paz, “en América Latina, el Estado luchó contra la Iglesia no para fortalecer a los individuos sino para sustituir al clero en el control de las conciencias y voluntades”.⁴⁵

⁴² Apartándose de los rituales y ceremonias, el Gran Despertar comprende un cristianismo intensamente personal para la persona común mediante el fomento de un profundo sentido de convicción espiritual y de la redención, y mediante el fomento de la introspección y el compromiso de una nueva norma de moralidad personal. Perry Miller y Thomas H. Johnson, “The Puritans”, en Gerald N Grob y George Athan Billias (eds.), *Interpretations of American History, Patterns and Perspectives*, Nueva York, The Free Press, 1992, vol 1, pp. 50-61.

⁴³ O. Paz, “Posiciones y contraposiciones...”, pp. 472-473.

⁴⁴ *Loc. cit.*

⁴⁵ Octavio Paz, “El espejo indiscreto”, en su libro *Obras completas vol. V (El peregrino en su patria. Historia y política de México)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 2014, p. 452.

EL DESTINO MANIFIESTO Y EL OMBLIGO DE LA LUNA

Los estadounidenses premian el arrojío; los mexicanos el recogimiento. Revelaciones de una realidad geográfica que los precede, como dijera Octavio Paz: “Unos y otros comenzamos por ser una proyección europea. Ellos de una isla y nosotros de una península [...] la excentricidad inglesa es insular y se caracteriza por el aislamiento: una excentricidad civilizaciones y pasados: una excentricidad por inclusión”.⁴⁶ En palabras de Josefina Zoraida: “A diferencia de los españoles que se adentraron en el territorio, los ingleses poblaron primero las costas. Pero la disponibilidad de grandes extensiones y la promesa de mejores tierras que ofrecieran una vida mejor se convirtió en una tentación constante de ir más allá, en su busca”.⁴⁷ No en vano pensaba Alfonso Reyes que “el simbolismo geográfico es una de las mayores fuerzas de la historia”.⁴⁸ Abierta por todas partes a la sugestión de las sirenas a las influencias turbadoras del mar, según Reyes, “la isla británica parece imagen del riesgo; más, por otra parte, Inglaterra ha creado un valor nuevo en la política: la conciencia insular”.⁴⁹ Como diría Lord Grey: “Su destino geográfico hace disfrutar a Inglaterra las ventajas de una autonomía congruente y sólida. Cuando Europa se debate en oscuras reacciones, bajo el aliento de Metternich, el ministro inglés puede sonreír ‘insularmente’”.⁵⁰ Estados Unidos hereda esta conciencia. Aun cuando estaba rodeado por otros grupos humanos, el país se pensaba en medio de un vasto continente donde exten-

⁴⁶ Octavio Paz, “Nobel Lecture: La búsqueda del presente”.

⁴⁷ J. Zoraida y L. Meyer, *op. cit.*, p. 17.

⁴⁸ Alfonso Reyes, “Inglaterra y la conciencia insular”, en *Obras completas de Alfonso Reyes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, tomo IV, p. 577.

⁴⁹ *Loc. cit.*

⁵⁰ Cit. en *Ibid.*, p. 578.



der los brazos industriales sin límite. Su gran ventaja, pensaba Tocqueville, no consiste en haber hallado una constitución federal que les permita sostener grandes guerras sino en estar situados de tal modo para no temerlas. Cuando dejaron atrás las primeras etapas de desarrollo, la condición insular se tradujo en claves geopolíticas. La teoría de Alfred Mahan contemplaba a México y al Caribe dentro de su esfera de influencia.⁵¹ Hasta las condiciones climáticas parecen sonreírles: frente a la sensualidad desordenada de las selvas perfumadas sudamericanas, los homogéneos bosques de pinos arañados por riscos y bañados por océanos

⁵¹ Alfred T. Mahan, *The Interest of America in Sea Power, Present and Future*, Cambridge, John Wilson and Son, 1898, p. 8.

temerarios favorecen el trabajo industrioso.⁵² El Oeste parecía prometer siempre algo mejor que lo ya habitado y una vez que los hombres se habituaban a vivir en la soledad de los nuevos parajes, vendían sus posesiones a los recién llegados y partían tierra adentro, lo que sentó la pauta del expansionismo angloamericano.⁵³ Posesos por ese impulso expansionista, los estadounidenses compraron la Luisiana en 1803 y adquirieron la Florida y los derechos sobre el territorio septentrional de la costa del Pacífico, en el que actualmente están ubicados los estados de Oregón y Washington mediante la firma del Tratado Transcontinental. Esta primera fase estuvo fundamentalmente apoyada en la política de aislamiento internacional, que desde 1796 había enunciado Washington, en la búsqueda de una seguridad territorial y en el deseo Jeffersoniano de consolidar una democracia agraria. La búsqueda de mercados externos repercutiría en constantes confrontaciones con las potencias marítimas europeas, en particular Inglaterra y Francia, y eventualmente a la guerra con la primera, entre, 1812 y 1814. Estos intereses comerciales serían una de las causas fundamentales para la declaración del presidente Monroe en 1823. Columbia va llevando la antorcha civilización con postes eléctricos. El segundo impulso expansionista, en la década de 1840, se orientó fundamentalmente a la anexión de Texas en el Sur y a la ocupación del territorio de Oregón en el Noroeste, así como a extender el área territorial de los Estados Unidos hacia la costa del Pacífico. Desde sus inicios, los estadounidenses se consideraron heraldo del mundo cristiano. Como un corredor en relevos, su despegue en la pista de la historia universal va acompañado de una expansión global: lo que es para ellos, es para el mundo. Son la sociedad moderna *par excellence* que encarna los ideales ilustrados.

⁵² A. Tocqueville, *op. cit.* p. 21.

⁵³ J. Zoraida y L. Meyer, *op. cit.*, p. 17.

En palabras de José Enrique Rodó:

Fuertes, tenaces, teniendo la inacción por oprobio, ellos han puesto en manos del *mechanic* de sus talleres y el *farmer* de sus campos, la clava hercúlea del mito, y han dado al genio humano una nueva e inesperada belleza ciñéndole el mandil de cuero del forjador. Cada uno de ellos avanza a conquistar la vida como el desierto los primitivos puritanos.⁵⁴

Así, sostiene Alfaro, mientras los habitantes de México no sienten ninguna obligación autoimpuesta de conducir a las demás sociedades del planeta a las rectas virtudes de la “mexicanidad”, los estadounidenses consideran una parte esencial de su razón de ser, la misión de propagar los beneficios del *American way of life*.⁵⁵

Cuando no eran sino semillas de colonos desperdigados, los líderes estadounidenses ya se concebían depositarios del *novus ordo seclorum* fincado en la diplomacia ilustrada y el libre comercio.⁵⁶ “Go West Young Man!” exclaman los estadounidenses. “Tenochtitlán es el ombligo del mundo”, reviran los mexicanos. Federalistas unos; centralistas los segundos. Como pergeña, Alfaro señala que:

el lago del altiplano encerraba simbólicamente a la ciudad guerrera en un diálogo directo con el sol, horizonte circular vuelto sobre sí mismo. Su posición de eje cósmico era su fuerza, ella habría de ser su mayor debilidad [...] de la laguna permanecen apenas algunas reliquias espléndidas (Xochimilco), el resto son sólo cicatrices.⁵⁷

⁵⁴ José Enrique Rodó, *Ariel. Los motivos de Proteo*, Caracas, Ayacucho, 1976, p. 24.

⁵⁵ A. Alfaro, *op. cit.*

⁵⁶ Robert Kagan, *Poder y debilidad. Europa y Estados Unidos en el nuevo orden mundial* (trad. Moisés Ramírez Trapero), Madrid, Taurus, 2003, pp. 9-21; G. C. Herring, *op. cit.*, p. 3.

⁵⁷ Alfonso Alfaro, “Historia de dos miradas”, en *Artes México*, No. 39, 1997, Francia-México, imágenes compartidas.

Desde el nacimiento como nación, los estadounidenses compartieron la fe en el destino del país. Usan la palabra “imperio”, aunque resguarde una connotación diferente a la europea. Se trata de un “imperio de la libertad”, un collar de repúblicas independientes diseminadas por América del Norte. Desde la incursión en Canadá en 1775 hasta la invasión de Iraq en 2003, el Destino Manifiesto los llevaría a expandirse por todo el continente y aún más allá llevando la libertad mediante la fuerza.⁵⁸ Desde la “City Upon the Hill” del reverendo Winthrop hasta la política exterior de George W. Bush, los estadounidenses han seguido concibiéndose como los “elegidos” de la misión providencial; las “personas más morales y generosas sobre la faz de la tierra” en palabras de Ronald Reagan.⁵⁹ Emanado de su sentido de superioridad cultural, ostentan un desprecio hacia lo “bárbaros mediterráneos”, “piratas malayos”, “indolentes hispanicos” o “inescrutables vietnameses, chinos y japoneses”.⁶⁰

LAS FÁBULAS DEL PRAGMATISMO Y LA RAZÓN POÉTICA

Empiristas son unos; románticos los otros. Hernán Cortés tenía la concepción del mundo del medievo, pero el arrojo del hombre renacentista. El impulso con el que los estadounidenses buscaron domeñar el mundo nuevo, los llevó a concebir la realidad en términos pragmáticos. Si la filosofía estadounidense tiene un sello distintivo es el pragmatismo.⁶¹ Es el verbo del espíritu inglés y Estados Unidos es la encarnación que difunde el Evangelio

de los milagros materiales. Herbert Spencer señalaba que el rasgo fundamental de la vida de los norteamericanos era una desbordada inquietud manifestada en la pasión infinita por el trabajo y la porfía de la expansión material en todas sus formas.⁶² Rodó escribía que el estadounidense menospreciaba todo ejercicio del pensamiento que prescindiera de una inmediata finalidad. Desde su perspectiva, un desinteresado anhelo de verdad estaba ausente de la visión del mundo estadounidense. La investigación es el antecedente de la aplicación utilitaria.⁶³ Tocqueville remata: “No conozco otro país donde el amor al dinero se encuentre tan arraigado y donde exista un desprecio profundo por la teoría de la igualdad permanente en la propiedad”.⁶⁴ “En el principio, antes de la palabra, el acto” será la premisa filosófica que moverá a Dewey y James, hasta el pensamiento contemporáneo de George Herbert Mead o Richard Rorty. El pragmatismo es la continuación histórica del empirismo.⁶⁵ El hombre pragmático, dice James, se aparta de abstracciones e insuficiencias, de soluciones verbales y de falsas premisas *a priori*, de principios rígidos, de sistemas cerrados y de presuntos absolutos.⁶⁶ Se entrega a los brazos del carácter empírico: uno que recibe con un cielo abierto de posibilidades de posicionarse contra el dogma, lo artificial y las pretensiones de verdad absoluta.⁶⁷ Además del empirismo británico, en el pragmatismo estadounidense confluyen otros grandes ríos: la Ilustración y el Gran Despertar. Aunque importado desde Europa, el empirismo estuvo matizado por los colonos que lo dotaron

⁵⁸ G. C. Herring, *op. cit.*, p. 4.

⁵⁹ *Loc. cit.*

⁶⁰ *Ibid.*, 5.

⁶¹ Cheryl Misak, “The Reception of Early American Pragmatism”, en Cheryl Misak (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 197.

⁶² J. E. Rodó, *op. cit.*, p. 39.

⁶³ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁴ A. Tocqueville, *op. cit.*, p. 51.

⁶⁵ William James, “2. Vorlesung: Was heißt Pragmatismus”, en William James, *Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Denkweisen* (trad. K. Schubert y Axel Spree), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, p. 63.

⁶⁶ *Loc. cit.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 64.

de una personalidad propia, fruto de la experiencia americana. *Nihil in mente quod non prius in sensu*, la corriente filosófica inglesa mutó en un combativo naturalismo —promovido por Jefferson o Washington mediante los canales de la historia natural o la filosofía natural— que pretendía encumbrar el método científico, el verificacionismo y la idea de que el mundo sólo se revela por la experiencia. El Gran Despertar, por otro lado, fue un renacimiento religioso masivo de raigambre emocional, popular y anti-intelectual, estimulado por predicadores itinerantes. Estas corrientes estimularon el florecimiento de nuevas universidades y colegios, amén de dar sustento al movimiento de independencia de los Estados Unidos: la Ilustración sentó las bases conceptuales del movimiento; el Gran Despertar favoreció el contacto entre los habitantes de las colonias, a la vez que sembró el sentimiento de que “existían amenazas morales que debían conjurarse para alcanzar un estado espiritual más perfecto”.⁶⁸

En 1878, Peirce estableció el método básico del pragmatismo: descifrar el significado de los pensamientos mediante “hábitos de acción”.⁶⁹ Desde su bautizo, esta corriente filosófica marcó fronteras con el deductivismo medieval como método filosófico, pues depuró la resistencia medieval al estudio científico de la naturaleza. Los actos están delimitados por el mundo en el que vive el hombre y, mediante interacciones sociales, la acción origina conciencia, autoconciencia, mente y sociedad. Para Mead, los objetos físicos sólo se entienden en términos de lo que podemos hacer con ellos. En lugar de hilvanar conceptos en algún continente platónico de ideas, los pragmáticos los relacionan dentro del mundo en el que se desarrollan las acciones huma-

⁶⁸ J. Velasco Márquez, *op. cit.*

⁶⁹ C. S. Peirce, *Lectures on Pragmatism*, Hamburg, Felix Meiner, 1973, p. 6.

nas.⁷⁰ Las raíces filosóficas estadounidenses tomarán de Europa sólo aquello que puedan ordenar en cauces pragmáticos: la filosofía de Quine es, por ejemplo, la continuación del empirismo británico por otros medios y de los positivistas lógicos como Neurath, Schlick, Hahn, Frank o Carnap.

El suelo en el que enraíza la filosofía mexicana, por el contrario, está abonado de historicismo y esteticismo. Esto llevó al uruguayo Rodó a considerar que, en su sentido superior, la ética forma parte de la estética. José Vasconcelos reforzó el aspecto poético del conocimiento ubicando a esta última como la parte toral de la filosofía. En consecuencia, el filósofo debía proceder como un poeta: descubriendo aspectos de la realidad mediante la intuición. Desde la perspectiva vasconceliana, el método inductivo sólo arroja observaciones parciales. Proclamando la supremacía de las matemáticas, la mentalidad científicista se queda varada en el aspecto más superficial de las cosas.⁷¹ No exento de ironía, en su *Tratado Metafísico*, Vasconcelos equipara esta actitud con la de un jardinero que, frente al esplendor de un jardín de rosas, se dedica a contar arbustos. Mientras la ciencia analiza y fragmenta, el arte sintetiza y recompone. Ante la unidad abstracta de las matemáticas resplandece la “unidad en la variedad” de la música.⁷² En contraste con la lógica de lo abstracto, Vasconcelos hace votos por un discurso de imágenes concretas. Para Vasconcelos hay que defender estéticamente la nación. Sólo con base en la imaginación, la “fa-

⁷⁰ Cornelis De Waal, “A Pragmatist World View: George Herbert Mead’s Philosophy of the Act”, en Cheryl Misak (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 149.

⁷¹ John Haddox, “Personal Values in the Thought of Gabriel Marcel and José Vasconcelos”, en James McLachlan (ed.), *Philosophical and Religious Conceptions of the Person and their Implications for Ethical, Political, and Social Thought*, Problems in Contemporary Philosophy, Volume 52, Nueva York, The Edwin Mellen Press, 2002, p. 230.

⁷² *Loc. cit.*

cultad sintetizante de la mente” puede darnos contacto con un esquema fundamental de las cosas.⁷³ El barco analítico de muchos filósofos contemporáneos no arriba a los continentes ignotos de los grandes discursos holísticos; encalla en archipiélagos de verdades particulares. En la asepsia de laboratorios atestados de fórmulas y mediciones no emergerán grandes discursos; es en la acción heroica o santa donde la ética y la estética juntan sus aguas produciendo un maremágnum de belleza.⁷⁴ La cultura manierista y barroca novohispana se nutre de mitos. No extraña que estas dos concepciones hayan encontrado múltiples puntos de fricción. Vasconcelos es duro con Dewey, a quien concibe como alguien que “quisiera aniquilarnos la atención de lo grande para ponernos a inventar cada día la manera de anudar la corbata, la forma de asear la alcoba”.⁷⁵ Para el mexicano, el estadounidense estaba empeñado en hacer del niño un as del pragmatismo, aniquilando de esta forma la voluntad y la curiosidad. Vasconcelos idealiza la soledad, la meditación y la visión educadora de Sócrates en contraposición a la afición por el detalle y el horror por la espontaneidad.⁷⁶ En un arrebato poético, el pensador mexicano esculpe las diferencias en dos mármoles arquetípicos:

Imagínese el lector la suerte que habría corrido el mito griego si en vez de darnos la figura total del hijo de Ulises nos presentara, por obra de algún Defoe-Dewey, como ejemplo del saber, el hombre que aprende haciendo, algún explorador de África, Robinsón de la antigüedad que se había cosido por sí solo la piel de tigre al torso. A galeras lo hubiesen enviado los griegos, puesto que su ciencia

era activa. O al museo, por causa del traje pintoresco. Pero nunca a la Academia, ni como modelo. En la escuela reinaba ya Ulises, que, según la ocasión, constituía también su propio barco, pero en la mesa del banquete fascinaba por la claridad y la emoción de sus discursos.⁷⁷

Queda claro que, para Vasconcelos, el utilitarismo estadounidense entraña una amenaza para el espíritu cultural latinoamericano. Resulta meramente contingente que se trate de Estados Unidos y México. Las innovaciones culturales no deben “desnaturalizar el carácter de los pueblos y su genio personal, sacrificando la ‘originalidad irremplazable de su espíritu’”.⁷⁸ Preocupa a Vasconcelos y a Rodó el avance del utilitarismo estadounidense, porque son conscientes de la proclividad de los pueblos hispanoamericanos a la imitación irreflexiva. Imitar es un sinsentido porque se trata de dos océanos históricos cuyas aguas se repelen entre sí: uno de grandes histrionismos históricos, marejadas de razón poética —en palabras de María Zambrano— y salpicado por las bioluminiscencias de lo mágico; el otro, caracterizado por el soberbio oleaje del pragmatismo que alimenta con fervor las costas del tecnicismo y la industrialización. Piénsese en la educación. En Estados Unidos, la difusión de la enseñanza ha fertilizado viveros de castas gobernantes o élites económicas, dejando desamparadas grandes llanuras del espectro social. El método inductivo derivado del pensamiento anglosajón de Bacon, encuentra su realización en la universidad estadounidense donde institutos acéfalos, aptos para la investigación del detalle, se

⁷³ *Ibid.*, p. 232.

⁷⁴ J. Haddox, *op. cit.*, p. 233.

⁷⁵ José Vasconcelos, *De Robinsón a Odiseo. Pedagogía estructuralista*, Monterrey, Senado de la República, 2002, p. 23.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁷⁷ *Ibid.*, 46.

⁷⁸ Marga Graf, “En marcha a la sociedad moderna latinoamericana. Los cuatro aspectos del americanismo de Rodó”, en Ottmar Ette y Titus Heydenreich (comp.), *José Enrique Rodó y su tiempo. Cien años de Ariel*, 12º Coloquio interdisciplinario de la Sección Latinoamérica del Instituto Central para Estudios Regionales de la Universidad der Erlangen-Nürnberg, Fráncfort, Verwuert, 2000, p. 146.

justifican por los inventos que manan de sus laboratorios.⁷⁹ En México, por el contrario, se ha intentado acercar la educación a todos para dar lugar a una sociedad más igualitaria, aun cuando las diferencias económicas sigan siendo un ancla. Vasconcelos tenía claro que la universidad debía distinguirse por la unidad en la dirección espiritual. Frente a la metodología extranjera que enseña la química informando al alumno de todos los usos industriales del hidrógeno —obviando la teoría general—, se debe conservar un modelo que inicie con la enseñanza del lugar que ocupa la especialidad en el cuadro general de los conocimientos humanos.⁸⁰ Al final, como asegura Vasconcelos, “en una isla desierta, sobrevivirá el que domine la teoría, no el que sabe usar solamente el tenedor”.⁸¹ La obsesión es latinoamericana y la define José Enrique Rodó en *Ariel*. La tarea del hombre de letras es también heroica, en pugna con el conformismo, la manía empirista, el ídolo de la ciencia.

INDIVIDUALISMOS Y COMUNITARISMOS

Ni la sociedad mexicana ni la estadounidense conciben de la misma forma el individualismo o el comunitarismo. Ambas realidades son paradójicas. Por un lado, los estadounidenses profesan una confianza ciega en el individualismo heredada del puritanismo, mientras que los mexicanos hicieron suya la tradición hispánica del Concilio de Trento.⁸² Por otro, contrasta la incapacidad de grandes sectores de la población mexicana para conformar un discurso común con el sentido de pertenencia republicano estadounidense, que se empezó a observar desde la quema de brujas en Massa-

chusetts hasta los debates de la pena de muerte (el ostracismo y la expulsión del grupo social como rasgos fuertemente comunitarios). La escuela política de Estados Unidos suma las inteligencias individuales a la gran máquina social. Unidos por una misma aspiración de lo que debe ser la sociedad, viajeros de un impulso sociopolítico que funge como rasgo primordial de identidad, Estados Unidos es lo suficientemente maleable para la inclusión de divergencias culturales y para la manifestación de individualidades identitarias.⁸³ Las aportaciones de los migrantes mexicanos se sitúan en este marco: azulejos que enriquecen un mosaico de las diversidades, como lo serían la Little Odessa o el barrio chino de Nueva York.⁸⁴

Ahoga el peso de la sociedad en América Latina y, en Estados Unidos, los destinos individuales pueden ser desoladores.⁸⁵ Los personajes de Scott Fitzgerald sufren por la lógica pecuniaria que rige el nomos social; los de Juan Rulfo reflejan, en gran medida, la realidad de las sociedades hispanoamericanas, completamente estratificadas desde genera-

⁷⁹ Alfonso Alfaro, “Miradas de perfil”...

⁸⁰ *Loc. cit.*

⁸¹ Si se observa con atención, se percibe una actitud hacia la violencia divergente. Según el Estudio Global de Homicidios 2013 de Naciones Unidas, Centroamérica es una de las regiones más violentas del planeta. Según el informe, el “Triángulo Norte de Centroamérica” es la subregión más violenta del mundo después de Suráfrica, con Honduras como el país más violento del mundo (con 91,4 homicidios por cada 100.000 habitantes). La lógica comunitaria se expresa en dos formas perniciosas: en la normalización del homicidio y en la capacidad de asociación de los grupos criminales. En Estados Unidos, por el contrario, la lógica individualista permite que se ejerza una suerte de ostracismo contra los homicidas, a quienes se ordena en marcos de irracionalidad o locura, como sucedió con Seung-Hui Cho, quien disparó a 49 personas en el Instituto Politécnico de Virginia; con Eric Harris y Dylan Klebold en Columbine; con los disparos de James en el McDonalds de San Ysidro; con el veterano de la Segunda Guerra Mundial, Howard Unruh Barton, que disparó a mansalva en Nueva Jersey o con James Holmes en la proyección de Batman: El caballero de la noche en las salas cinematográficas de Aurora, Colorado. Véase UNODC, *Global Study on Homicide 2013. Trends, Contexts, Data*, United Nations Office on Drugs and Crime, Viena, marzo de 2014.

⁷⁹ J. Vasconcelos, *De Robinson a Odiseo...*, p. 189-190.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 190.

⁸¹ *Loc. cit.*

⁸² *Ibid.*, p. 250.

ciones atrás, cuidan celosamente la aldaba y añejan en barricadas apellidos, genealogías familiares de alcurnia. En Estados Unidos no existen familias aristocráticas, cortes, reyes, obispos, hegemonía eclesiástica... Esta situación no la trajeron los españoles consigo, pues ya en vastas zonas del territorio precolumbino abundaba una segmentación social con *pipiltin*, *macehualtin*, calpules, derechos colectivos, linajes reinantes y una movilidad social garantizada por hazañas militares. Eso sí, la tradición mexicana tiene un largo historial de aprecio por el espacio público: centros ceremoniales prehispánicos, atrios, paseos dominicales, procesiones, visitas a iglesias... todo esto ha quedado en parte negado por la orientación del urbanismo estadounidense, programa esencialmente ajeno a lo propio de esta región. Por su parte, los inmigrantes anglosajones suavizaron las jerarquías sociales pasadas por el tamiz de la “experiencia norteamericana”.⁸⁶

Otra diferencia estriba en los esfuerzos por la unidad nacional. México siempre ha destacado en este rubro por su afán de integrar a las comunidades indígenas (aunque ciertamente lesionado en su credibilidad por el discurso discriminador de la modernidad). En las antípodas de las políticas de sistemas de reservación para las poblaciones indígenas y la pedagogía individualista, las instituciones mexicanas se han esmerado, desde la Conquista, en la integración de los grupos sociales en un mismo *corpus* mediante religión o idioma. En palabras de Vasconcelos: “Frente a esa presunción de ciencia falsa, el viejo sistema cristiano español decidió reunir en la misma cátedra al indio, al negro y al blanco”.⁸⁷ Pese a esto, México es un espacio que alberga en su seno diferentes proyectos de lo que debe

ser una sociedad, distintos sueños, esperanzas divergentes.

EL PANAMERICANISMO DE LA DOCTRINA MONROE Y EL ESCUDO DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL

En sus inicios, los estadounidenses apelaron al derecho internacional y a la negociación antes de iniciar conflictos bélicos.⁸⁸ Fueron, por momentos, los mejores abogados del libre comercio, área en la que sí podían competir con igualdad. Vuelto potencia, sus métodos cambiaron. Desde entonces, la tendencia ha sido magnificar las injusticias cometidas contra su pueblo, pero minimizar los parapetos, cañones y ejércitos que envían a otras partes del mundo, un doble rasero que se hace visible en la relación con América Latina. De ahí se infiere que la relación cultural no nació, pues, bajo los mejores auspicios; fue marcada desde su origen por una frustración y por el trauma de una guerra que ninguna de las dos memorias nacionales ha logrado asimilar: la del norte, porque la agresión no se inserta libre de complicaciones en sus parámetros éticos y en su visión de la historia; la del sur por su incapacidad para superar el duelo y reafirmar sus aspiraciones en el tablero internacional.⁸⁹ Conforme el siglo XIX avanzó, la política exterior de Estados Unidos se bifurcó: si era necesario, no dudaron en llevar a cabo una política de intervención unilateral o, si era posible, utilizaban la diplomacia multilateral del panamericanismo.

A diferencia de los intentos de Simón Bolívar, el panamericanismo estadounidense es intervencionismo disfrazado de legalidad: en el Corolario Roosevelt, se arrogaron una especie de derecho de intervención en el caso de desórdenes financieros, de disturbios in-

⁸⁶ J. Zoraida y L. Meyer, *op. cit.*, p. 18.

⁸⁷ J. Vasconcelos, *De Robinson a Odiseo...*, p. 138.

⁸⁸ *Loc. cit.*

⁸⁹ A. Alfaro, “Miradas de perfil...”.

«...Habitados a alimentar al sol con sangre, los pueblos prehispánicos jamás pudieron presagiar las dimensiones del cataclismo que representaría la llegada de los españoles...»

teriores o de incapacidad para pagar deudas contraídas a escala internacional. Derecho internacional como “arma de los débiles”, Estrada, Carranza, Calvo o Drago enunciaron doctrinas pensadas para, cuando menos, deslegitimar las estridentes avanzadas de los *marines*. Este modelo alternativo está desligado de un programa jurídico o programático y —al decir de Alfonso Reyes— se instrumenta en una “realidad espiritual, entendida e impulsada de pocos, y comunicada de ahí a las gentes como una descarga de viento: como un alma”.⁹⁰ En este sentido, se inscribe en la línea de pensadores como Andrés Bello, Echeverría, Sarmiento, Bilbao, Montalvo y Martí, quienes, sin ignorar el ámbito de una cultura universal de clara vocación occidental y, más concretamente latina, fundaron la idea de una especificidad americana capaz de superar los restrictivos nacionalismos, con un sentido proyectivo de una América

⁹⁰ Cit. por Fernando Ainsa “Ariel, una lectura para el año 2000”, en Ottmar Ette y Titus Heydenreich (comp.), *José Enrique Rodó y su tiempo. Cien años de Ariel*, 12º Coloquio interdisciplinario de la Sección Latinoamérica del Instituto Central para Estudios Regionales de la Universidad der Erlangen-Nürnberg, Fráncfort, Verwuert, 2000, p. 54.

unida como “magna patria indivisible”.⁹¹ Esta suerte de “americanismo cultural” ligado a la esfera de lo estético, se considera un intento de relación superior a la propuesta pragmática estadounidense de cálculos geopolíticos. Al momento de diseñar el modelo de la Universidad, Vasconcelos enarbolaba la posición de la integración cultural de Iberoamérica: “En el escudo, el águila representa a nuestro México legendario, y el cóndor recuerda la epopeya colectiva de los pueblos hermanos del continente”.⁹²

COLOFÓN

Habitados a alimentar al sol con sangre, los pueblos prehispánicos jamás pudieron presagiar las dimensiones del cataclismo que representaría la llegada de los españoles. Tampoco Washington fue capaz de advertir la dimensión de su proeza. Encontrar una relación similar a la de México con Estados Unidos es imposible, incluso en términos históricos. Ya sea por cercanía geográfica, por la diferencia de economía y de poder militar, por la historia que los une, lo cierto es que la relación es poco común y difícilmente comparable. Ambos comparten una trayectoria plagada de desencuentros y desavenencias. Es tarea de la filosofía política identificar las causas. Éstas provienen de una serie de condicionantes sociopolíticos e históricos que vuelven a los actores de la trama completos desconocidos, por lo que a su visión del mundo y tradiciones respecta. Es obligación conocer las raíces antes de importar recetas para situaciones problemáticas actuales.

La cartografía ensayada en estas páginas dista mucho de ser exhaustiva y el rompecabezas aún tiene muchas piezas faltantes. No ha

⁹¹ *Loc. cit.*

⁹² José Vasconcelos, “Los motivos del escudo”, p. 77.

sido aspiración de este escrito algo más que la señalización de grandes directrices. Quien pretenda entender los derroteros que tomó la filosofía política en ambos lados del río Bravo, debe empezar por considerar los diques que alteraron el estiaje de ambas tradiciones. Ni Dewey o Pierce escriben en el vacío; mucho menos lo hacen Vasconcelos, Rodó o la filosofía contemporánea de Rorty o Dussel. Por

último, sólo cabría preguntar si, ante este escenario, es posible encontrar rutas de cooperación más provechosas. El tema, por sí sólo llevaría otra docena de páginas. Debe decirse, no obstante que, éstas, cuando existentes, deberían partir del reconocimiento propio antes de la imitación pues no hay peligro más grande para un proyecto nacional que la imitación sin reflexión.

Reikiavik, 19 de septiembre de 2014.

REFERENCIAS

Ainsa, Fernando, "Ariel, una lectura para el año 2000", en Ottmar Ette y Titus Heydenreich (comp.), *José Enrique Rodó y su tiempo. Cien años de Ariel*, 12º Coloquio interdisciplinario de la Sección Latinoamérica del Instituto Central para Estudios Regionales de la Universidad der Erlangen-Nürnberg, Fráncfort, Verwuert, 2000, pp. 41-58.

Alcaraz, Ramón, *et al.*, *Apuntes para la guerra entre México y los Estados Unidos*, México, Siglo XXI, fasc., 1848, p. 39.

Alfaro, Alfonso, "Miradas de perfil. Encuentros y desencuentros culturales entre México y Estados Unidos", en Olga Pellicer y Rafael Fernández de Castro (coords.), *México y Estados Unidos; las rutas de la cooperación*, México, ITAM/Instituto Matías Romero, 1998, pp. 245-285.

Alfaro, Alfonso, "Historia de dos miradas", en *Artes México*, núm. 39, 1997, Francia-México, imágenes compartidas.

Armillas, José Antonio, "La América anglosajona", en Juan B. Amores Carredano (coord.), *Historia de América*, Barcelona, Ariel, 2006, p. 911-959.

Bernal, Ignacio, "Formación y desarrollo de Mesoamérica", en Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 9ª reimpr., 2000, pp. 129-152.

Bernecker, Walther L., "Las relaciones comerciales germano-mexicanas en el siglo XIX", en León E. Bieber (coord.), *Las relaciones germano-mexicanas. Desde el aporte de los hermanos Humboldt hasta el presente*, México, El Colegio de México/DAAD/UNAM, 2001, pp. 91-130.

Brenner, Anita, "El mesías mexicano", en Roger Bartra, *Anatomía del mexicano*, México, Debolsillo, 3ª ed., 2007, pp. 75-93.

Carrasco, Pedro, "Cultura y sociedad en el México antiguo", en Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 9ª reimpr., 2000, pp. 153-234.

Carrión, Jorge, *Mito y magia del mexicano*, Ensayos sobre el mexicano, México, Nuestro tiempo, 1970.

Cédula Real de Jacobo I a la Compañía de Virginia, 10 de abril de 1606, en Angela Moyano Pahissa y Jesús Velasco Márquez (eds.), *EUA. Documentos de su Historia Política I*, México, Instituto Mora, 1988, vol. 1, pp. 22-24.

De Waal, Cornelis, "A Pragmatist World View: George Herbert Mead's Philosophy of the Act", en Cheryl Misak (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 144-168.

Graf, Marga, "En marcha a la sociedad moderna latinoamericana. Los cuatro aspectos del americanismo de Rodó", en Ottmar Ette y Titus Heydenreich (comp.), *José Enrique Rodó y su tiempo. Cien años de Ariel*, 12º Coloquio interdisciplinario de la Sección Latinoamérica del Instituto Central para Estudios Regionales de la Universidad der Erlangen-Nürnberg, Fráncfort, Verwuert, 2000, pp. 141-152.

Habermas, Jürgen, "... And to Define America, Her Athletic Democracy': The Philosopher and the Language Shaper; In Memory of Richard Rorty, *New Literary History*, vol. 39, núm. 1, Remembering Richard Rorty, 2008, pp. 3-12.

Haddox, John, "Personal Values in the Thought of Gabriel Marcel and José Vasconcelos", en James McLachlan (ed.), *Philosophical and Religious Conceptions of the Person and their Implications for Ethical, Political, and Social Thought*, Problems in Contemporary Philosophy, Volume 52, Nueva York, The Edwin Mellen Press, 2002, pp. 229-237.

Herring, George C., *From Colony to Superpower: U.S Foreign Relations Since 1776*, Nueva York, Oxford University Press, 2008.

James, William, "2. Vorlesung: Was heißt Pragmatismus", William James, *Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Denkweisen* (trad. K. Schubert y Axel Spree), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, pp. 60-78.

Kagan, Robert, *Poder y debilidad. Europa y Estados Unidos en el nuevo orden mundial* (trad. Moisés Ramírez Trapero), Madrid, Taurus, 2003.

Köhler, Ulrich, "Aportes alemanes a la investigación arqueológica, etnohistórica y etnológica en México", León E. Bieber (coord.), *Las relaciones germano-mexicanas. Desde el aporte de los hermanos Humboldt hasta el presente*, México, El Colegio de México/DAAD/UNAM, 2001, pp. 193-207.

Madison, James, "The Federalist No. 51", en Jack N. Rakove (ed.), *James Madison Writings*, Nueva York, Library Classic of the United States, 1999, pp. 294-298.

Manrique, Jorge Alberto, "Del barroco a la Ilustración", en Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 9ª reimpr., 2000, pp. 431-488.

- Mahan, Alfred T., *The Interest of America in Sea Power, Present and Future*, Cambridge, John Wilson and Son, 1898.
- Miller, Perry y Thomas H. Johnson, “The Puritans”, en Gerald N. Grob y George Athan Billias (eds.), *Interpretations of American History, Patterns and Perspectives*, Nueva York, The Free Press, 1992, vol 1, pp. 50-61.
- Misak, Cheryl, “The Reception of Early American Pragmatism”, en Cheryl Misak (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 197-223.
- Münkler, Herfried, *Die Deutschen und ihre Mythen*, Berlin, Rowohlt, 3a ed., 2009.
- Paz, Octavio, “Nobel Lecture: La búsqueda del presente”, Estocolmo, 8 de diciembre de 1990 (discurso), http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1990/paz-lecture-s.html.
- Paz, Octavio, “El espejo indiscreto”, *Obras completas vol. V (El peregrino en su patria. Historia y política de México)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 2014, pp. 445-461.
- Paz, Octavio, “Posiciones y contraposiciones: México y Estados Unidos”, *Obras completas vol. V (El peregrino en su patria. Historia y política de México)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 2014, pp. 462-479.
- Peirce, C. S., *Lectures on Pragmatism*, Hamburg, Felix Meiner, 1973.
- Poinsett, Joel Robert a Martin van Buren, “El precio del dominio español”, en Krystyna M. Libura, et al. (eds.), *Ecos de la guerra entre México y los Estados Unidos*, México, Ediciones Tecolote, 2004, p. 169.
- Revueltas, José, “Posibilidades y limitaciones del mexicano”, en Roger Bartra, *Anatomía del mexicano*, México, Debolsillo, 3ª ed., 2007, pp. 215-234.
- Reyes, Alfonso, “México en una cáscara de nuez”, *Obras completas de Alfonso Reyes*, Letras mexicanas, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, tomo ix, pp. 42-49.
- Reyes, Alfonso, “Inglaterra y la conciencia insular”, *Obras completas de Alfonso Reyes*. Letras mexicanas, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, tomo iv, pp. 577-579.
- Rodó, José Enrique, *Ariel. Los motivos de Proteo*, Caracas, Ayacucho, 1976.
- Tocqueville, Alexis, *Democracy in America*, Nueva York, Alfred Knopf, 4ta reimpr., 1948.
- Trierweiler, Denis, “Georges Sorel y Carl Schmitt: de una teoría política del mito a la otra” (trad. E. Consigli), en Yves Charles Zarka (coord.), *Carl Schmitt o el mito de lo político*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2010, pp. 13-36.
- Vasconcelos, José, *De Robinson a Odiseo. Pedagogía estructuralista*, Monterrey, Senado de la República, 2002.
- Vasconcelos, José, “Los motivos del escudo”, en Christopher Domínguez Michael (ed.), *José Vasconcelos, Obra Selecta*, Caracas, Ayacucho, 1992, pp. 74-79.

Velasco Márquez Jesús, “Visión Panorámica de la Historia de los Estados Unidos”, en Rafael Fernández de Castro y Claudia Franco Hijuelos (ed), *¿Qué son los Estados Unidos?*, México, ITAM-McGraw Hill, 1996.

Williams, Roger, “Proclama sobre la Libertad de Conciencia y la Separación de la Iglesia y el Estado (1644)”, en Angela Moyano Pahissa y Jesús Velasco Márquez (eds.), *EUA. Documentos de su Historia Política I*, México, Instituto Mora, 1988, vol. 1, pp. 75-77.

Zoraida Vázquez, Josefina y Lorenzo Meyer, *México frente a Estados Unidos. Un ensayo histórico, 1776-2000*, México, Fondo de Cultura Económica, 4ª ed., 3ª reimpr., 2006.

Zoraida Vázquez, Josefina, “Los primeros tropiezos”, en *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 9ª reimpr., 2000, pp. 525-582.

LA PERSONA Y EL ESTADO EN LA FILOSOFÍA LIBERAL CRISTIANA DE ANTONIO CASO

THE PERSON AND THE STATE IN THE CHRISTIAN LIBERAL PHILOSOPHY OF ANTONIO CASO

Roberto Israel Rodríguez Soriano

Recibido 6 de agosto de 2014.

Aceptado 30 de octubre 2014.

Resumen: En este artículo se hace una exposición de la propuesta filosófica, política y antropológica de uno de los filósofos mexicanos más importantes de la primera mitad del siglo XX, Antonio Caso. Las circunstancias históricas le marcaron los problemas a los que intenta ofrecer respuestas desde la filosofía. Esta respuesta filosófica estuvo pensada en un diálogo entre la circunstancia particular de México y la circunstancia mundial. México había salido de la revolución y Caso ubicaba la necesidad imperante de pensar un modelo político apropiado para la nación. En el contexto internacional se presentaban por lo menos tres opciones: fascismo, comunismo y liberalismo. Caso, a partir de un análisis filosófico llegó a argumentar que la mejor forma de organización política es el liberalismo con un fundamento cristiano.

Palabras clave: siglo XX, personalismo, política, revolución, fascismo.

Abstract: In this text I offer a discussion of the philosophical and anthropological policy proposal of one of Mexico's most important philosophers of the early twentieth century, Antonio Caso. Historical circumstances marked him the problems to provide answers from philosophy. This answer was philosophical thought in a dialogue between the particular circumstance of Mexico and global circumstances. Mexico came out of the revolution and the need for case stood prevailing thinking an appropriate political model for the nation. In the international context had at least three options: fascism, communism and liberalism. Caso, from a philosophical analysis argued that the best form of political organization is liberalism with a Christian foundation.

Key words: twentieth century, personalism, politics, revolution, fascism.

LA PERSONA Y EL ESTADO EN LA FILOSOFÍA LIBERAL CRISTIANA DE ANTONIO CASO

THE PERSON AND THE STATE IN THE CHRISTIAN LIBERAL PHILOSOPHY OF ANTONIO CASO

Roberto Israel Rodríguez Soriano

Antonio Caso Andrade es una figura imprescindible para comprender el proceso de reconfiguración intelectual nacional posrevolucionario. Su vida y obra, enfocadas en la filosofía y la enseñanza, atraviesan tres momentos marcados por las circunstancias históricas de México: el Porfiriato, la Revolución y la Pos-revolución. Formado dentro de la ideología positivista, se rebeló contra ésta, es decir, contra un sistema que él veía como caduco y monolítico, para generar luego nuevas perspectivas y posibilidades hacia el interior y el exterior del pensamiento filosófico mexicano. Y, sobre todo, para comprender la compleja dinámica histórica nacional e internacional de su época.

Si bien, Caso en muy pocas partes de su vida actuó como *político* militante (en el sentido canónico de la palabra), tuvo preocupaciones políticas e históricas enfocadas en dar respuesta a los grandes problemas nacionales que, de acuerdo con su diagnóstico, habían sido generados a lo largo del desarrollo histórico nacional: de la Conquista española, pasando por la Independencia, por la Reforma, por el Porfiriato, por la Revolución y por el periodo Posrevolucionario. Problemas

que, en su reflexión, no habían sido resueltos y que marcaban trágicamente su presente.

La Revolución mexicana había sumergido a la nación en el caos que tanto asustaba a los positivistas. Había fracturado la fachada de la bonanza porfirista. El juego de fuerzas desatado por la guerra hizo patente las brutales desigualdades sociales, culturales, económicas y políticas sobre las que se fundaba la nación. De manera que el fin de la Revolución marcó para muchos intelectuales, la posibilidad de diagnosticar y proponer soluciones a esas grandes desigualdades.

En este sentido, Caso se ocupó del diagnóstico nacional. Sin embargo, ese diagnóstico partió de herramientas conceptuales producidas por los mismos imaginarios culturales que generaban las desigualdades y las soluciones propuestas, al no salir de ese andamiaje conceptual, no podían más que continuar esa dinámica.

A los grandes problemas nacionales de la posrevolución, que no sólo se originaron debido a las dinámicas internas de la nación, se sumaron problemas internacionales de gran envergadura que implicaban directa

o indirectamente a México. Caso enfatizó la necesidad de responder a esos problemas mundiales pero siempre a través de lo que en su balance consistía la experiencia nacional *propia*, ya que otra forma estaba condenada al fracaso y a la repetición histórica. Se imponía la necesidad de posicionarse ante el surgimiento de los Estados totalitarios, los fascistas y el socialista, porque, en un proceso de reconformación nacional, México era vulnerable a las fuerzas sociales y políticas internas y externas. La experiencia histórica había dejado grandes enseñanzas a Caso. México no podía caer nuevamente en alguna forma de Estado autoritario. En el plano intelectual, la manera de combatir esta posibilidad real era desestructurando los fundamentos del totalitarismo y proponiendo los fundamentos de otra forma de organización estatal. Caso asumió, en su imaginario de construcción nacional, como la mejor forma de organización estatal, a la democracia. Pero una democracia adecuada a las “circunstancias nacionales reales” y soportada por una ética basada en el *personalismo cristiano*; una democracia liberal elitista e ilustrada que debía desembocar en un nacional-socialismo con características muy particulares.

Para sostener las tesis planteadas he dividido en dos partes la exposición. En la primera, que juzgo determinante para comprender la postura de Caso, expongo los referentes históricos-ideológicos-intelectuales en los que Caso estuvo imbuido. En la segunda parte, hago una exposición de las premisas filosófico-políticas casianas sobre el Estado totalitario, sobre la noción del personalismo cristiano y sobre la democracia liberal a que debía tender México. Premisas que fundamentaron su proyecto de nación.

NOTAS BIOGRÁFICAS

Antonio Caso nació en la Ciudad de México el 19 de diciembre de 1883. Su padre fue un ingeniero con principios liberales y científicos. Su madre era católica y le marcó fuertemente sus concepciones religiosas y morales, mismas que repercutieron enormemente en sus ideas filosóficas y políticas. No obstante, rechazó los dogmas de la Iglesia. Él mismo señaló que no era católico, ni protestante, *sólo cristiano*. En 1921 declaró lo siguiente en una entrevista en Lima, Perú: “Soy cristiano y devoto del Evangelio; no me refiero a ninguna Iglesia ni a ninguna comunión...”¹

Ingresó en la Escuela Nacional Preparatoria en 1895. Justo Sierra fue su profesor de Historia Universal. Posteriormente ingresó en la Escuela de Jurisprudencia de donde se recibió como licenciado en Derecho en 1908. Sin embargo, se cultivó en otras áreas: filosofía, literatura, sociología y estética.

En 1905 recibió el nombramiento como Secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes. Para ese año representaba oficialmente a las juventudes intelectuales de México.

En 1906 leyó ante Porfirio Díaz un discurso sobre John Stuart Mill como homenaje en el primer centenario de su natalicio. En ese mismo año fundó, junto con José Vasconcelos, Alfonso Reyes y Alfonso Cravioto, la revista *Savia Moderna*.

En 1907 obtuvo el nombramiento de profesor de conferencias ilustradas sobre geografía e historia en la Escuela de Artes y Oficios para hombres. Durante este año participó en reuniones con José Vasconcelos, Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña, entre otros, en las que se llevaban a cabo discusiones sobre las ideas de pensadores y filósofos. Este grupo

¹ *La Crónica*, Lima, 16 de julio de 1921.

conformó el Ateneo de la Juventud del que Caso fue el primer presidente.

En 1909 fue nombrado profesor interino de Sociología en la Escuela Nacional de Jurisprudencia. Cuando estalló la Revolución se reclusó en su tarea docente. En intervalos, ocasionados por la guerra, fue profesor de estética, ética, epistemología, historia de la filosofía y filosofía de la historia, en la Escuela de Altos Estudios y en la Facultad de Filosofía y Letras; profesor de psicología, introducción a la filosofía, y ética en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, y de lógica en la Escuela Normal de Maestros.

En 1913, junto con los demás miembros del Ateneo, fundó la Universidad Popular. En el mismo año fue director de la Escuela de Altos Estudios, cargo al que renunció al año siguiente. En 1915 fue, durante algunos meses, director de la Escuela Nacional Preparatoria, y en 1920, 1922 y 1930 fue rector de la Universidad.

En 1917 defendió en la Cámara de Diputados la autonomía universitaria y en 1919, como señal de protesta contra la Dirección General de Educación Pública que se había negado a aceptar los programas educativos del Consejo Universitario, fundó la Preparatoria Libre que se instaló en la Escuela de Altos Estudios.

Colaboró constantemente a lo largo de su vida en la prensa, en periódicos y revistas como *El Universal*, *Excelsior*, y en la *Revista de Revistas*.

Vivió toda su vida en México. Sólo viajó fuera del país en contadas ocasiones debido a tareas políticas como embajador extraordinario en el gobierno de Álvaro Obregón.

Fue nombrado doctor *Honoris Causa* y profesor emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México y director honorario de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Durante sus últimos años de vida fundó un Instituto particular de Filosofía y dio conferencias en El Colegio Nacional. En 1944 dejó las cátedras. Murió el 6 de marzo de 1946.

EL POSITIVISMO

El positivismo en México fue una expresión ideológica y filosófica de un grupo social determinado: de la *burguesía*. Este grupo social estuvo representado por cierto sector de los liberales que lograron imponer su proyecto político a través del movimiento de Reforma. La *burguesía* de los liberales mexicanos logró triunfar por encima de aquellos a quienes llamaron *conservadores*. Llegaron a alcanzar su máximo desarrollo durante el porfiriato, pero transformaron su ideología liberal.

La burguesía estaba formada por la “clase media de los estados, a la que había pasado por los colegios, a la que tenía llenos de sueños el cerebro, de ambiciones el corazón y de apetitos el estómago: la burguesía dio oficiales, generales, periodistas, tribunos, ministros, mártires y vencedores a la nueva causa”.² Es decir, por intelectuales, burócratas y terratenientes.

Los liberales mexicanos, la burguesía naciente, tuvieron que combatir contra los grupos sociales privilegiados que representaban remanentes del régimen colonial. Los teóricos liberales argumentaron que la nación independiente no podría conformar una base económica y política sólida, si no terminaba con los privilegios que se habían concedido en la Colonia. Por un lado, estas críticas se referían a las distinciones legales y jurídicas que sustentaban desigualdades políticas y legales, porque éstas eran el origen de la violación

² J. Sierra, 1985, 1985, *Evolución política del pueblo mexicano*, 222.

de *derechos naturales*.³ De allí que se intentó destruir el sistema de castas, a través de la igualdad política que representó el derecho “universal” de ciudadanía⁴ y la desaparición de los fueros militar y civil.⁵

Los liberales en su ataque, se referían a la existencia de corporaciones que habían logrado concentrar la propiedad de las tierras. Esta crítica apuntaba directamente a la Iglesia y a los grandes latifundios. Pero, por otra parte, también señalaba a la propiedad comunal indígena. Las reformas agrarias que propusieron se centraron en el concepto de “propiedad individual de la tierra”. Así, con la instauración del régimen liberal bajo la figura de Benito Juárez y las Leyes de Reforma, se suprimió legalmente la propiedad comunal de la tierra. Este acto atacó directamente cuatro elementos principales de la vida comunal indígena: el gobierno de los ancianos; el sistema de servicios comunales y de establecimiento de autoridades; las celebraciones del culto de acuerdo al patronato de clérigos y de cofradías; y el control comunal de la tierra.⁶ En el fondo, lo que los

liberales buscaban era la creación de una clase social numerosa de pequeños propietarios.⁷ Es decir, básicamente una *burguesía terrateniente*.⁸ Sin embargo, las medidas tuvieron un resultado contrario al buscado. Una vez que México se independizó, los indígenas fueron reconocidos como *ciudadanos*. Como tales, los indígenas *iguales y libres* estaban sometidos a impuestos que determinaban los líderes políticos. Asimismo, se abrió la posibilidad de que las tierras fueran vendidas. Los indígenas fueron obligados, a través de todos los medios, a venderlas a gente acaudalada, lográndose concentrar en manos de pocos, grandes extensiones de tierra. El Estado-Nacional mexicano se enfocó en integrar y asimilar a los pueblos indígenas al nuevo orden social al costo que fuera. Así, ante las apremiantes necesidades económicas, el Estado no dudó en vender y ceder títulos territoriales *pertenecientes* a los pueblos indígenas.

Sierra, 1999.

⁷ Se puede señalar el caso de Lorenzo de Zavala, uno de los teóricos liberales más importantes de la primera mitad del siglo XIX. Zavala, que llegó a ser gobernador del Estado de México, tuvo la idea de repartir la propiedad de la tierra para estimular el surgimiento de pequeños productores. Así, en 1827 se dividieron tierras entre más de cuarenta pueblos indígenas del Valle de Toluca con el propósito de acabar gradualmente con los latifundios y de sancionar el absentismo. Pero esta repartición se hizo de manera individual, ya no comunal. Las reformas agrarias que propuso se centran en una retribución de las tierras a los indígenas que fueron despojados de ellas durante el régimen colonial. Las reformas explicitan que esta redistribución se haría individualmente. (Cfr. A. Molina Enríquez. *La revolución agraria de México. 1910-1929*, 101.)

⁸ Desde cierta óptica parecería contradictoria el que se hablara de una *burguesía terrateniente*. Este término, en un principio, podría hacer referencia más bien a un modo de producción feudal. Sin embargo, teniendo en cuenta que uno de los aspectos centrales que diferencian al feudalismo del capitalismo, es la relación que guardan los individuos con respecto de los medios de producción en el proceso productivo, el hecho de que existieran individuos como poseedores de grandes extensiones de tierra para la producción y que requirieran de fuerza de trabajo de asalariados inserta la dinámica de producción en el capitalismo. Precisamente, lo que se pretendió consolidar desde la implantación de un modelo político liberal fue una clase social terrateniente contrapuesta a la tenencia comunal de la tierra; de manera que ahora el propietario de la tierra pudiera generar su ganancia, no en términos de especie o tributo, ni en los términos propios de un señor feudal, sino en la forma y apropiadamente de capital.

³ Los teóricos y filósofos liberales tuvieron como eje de reflexión la defensa de *derechos naturales* a través de derechos políticos y civiles. Sobre estos se pretendió levantar el Estado-nación mexicano. La Independencia representó para un sector social, principalmente criollo, el ascenso y reconocimiento de *sus derechos* políticos, sociales, culturales y económicos que se les habían negado durante el régimen colonial. Se experimentó como un proceso de toma de conciencia de la universalidad de su lucha contra el despotismo, y así el afianzamiento de la “libertad humana”. De esta última tendencia se configura una ideología *revolucionaria*. Debe señalarse que el liberalismo no estuvo exento de pugnas y discrepancias ideológicas.

⁴ Es importante señalar que en las diferentes posturas liberales que se generaron durante la primera mitad del siglo XIX, se desarrolló una polémica con respecto a la universalidad del derecho político de ciudadanía. Sin embargo, constitucionalmente, se estableció el derecho universal (en la Constitución de 1824 y en la Constitución de 1857).

⁵ Al respecto de la abolición de las Castas, José María Luis Mora expresaba que los indios habían desaparecido de México por decreto político: “es necesario convenir en que ya no existen indios en razón de que las leyes de todos los habitantes de la República han hecho una masa homogénea que por ningún modo debe dividirse en castas”. (E. Valenzuela. *El liberalismo ilustrado del Dr. José María Luis Mora*, 171.)

⁶ Cfr. G. Thomson. *Patriotism, Politics, and Popular Liberalism in Nineteenth-Century Mexico*. *Juan Francisco Lucas and the Puebla*

La concentración de tierras existía antes del triunfo liberal. Sin embargo, a pesar de los intentos por eliminar la concentración de tierras, con el triunfo del proyecto liberal y posteriormente durante el porfiriato, a través de la implementación de leyes legales, las leyes terminaron modificándose y se abrió la posibilidad de la concentración. Específicamente los criterios agrarios de 1883 y 1894 se dirigieron a facilitar el despojo.⁹

Por otro lado, en la década de los años cuarentas del siglo XIX se conformó un proyecto político conservador. Después de dos décadas en las que los sistemas políticos liberales habían sido formulados y puestos en práctica, y en las que dichos sistemas no habían logrado concretar la prosperidad y el orden que se auguraba, hubo un desencanto. La economía era deplorable y las comunicaciones no habían mejorado. A esto se sumaba la pérdida de parte importante del territorio nacional de Texas y la amenaza de que la República pudiera ser anexada a los Estados Unidos. Se hacía necesaria la estabilidad nacional. La guerra contra los norteamericanos (1846-1848) y su culminación con el Tratado de Guadalupe Hidalgo en 1848 representó la pérdida de gran parte del territorio nacional. Ante esta perspectiva, Lucas Alamán organizó el Partido Conservador con su correspondiente proyecto político. Este proyecto reunió a dos tipos de políticos, los que pensaban que era necesario preservar las tradiciones coloniales y los privilegios de la Iglesia, y otro que, además de coincidir con lo anterior, consideraban que un desarrollo progresivo y eficaz de la economía mexicana dependía de una inversión europea, lo que sólo podría lograrse proyectando una

⁹ La ley del 15 de diciembre de 1883 mandaba deslindar, medir y valorar los terrenos baldíos o de propiedad nacional con fines de colonizar. La ley sobre Ocupación y Enajenación de Terrenos Baldíos del 26 de marzo de 1894 dio concesiones para que el Ejecutivo pudiera autorizar la habitación de de Terrenos Baldíos.

“buena” imagen ante Europa. Una de las formas de lograr esto era la instalación de una monarquía.¹⁰ Los políticos se polarizaron en conservadores y liberales. La imposición de la Constitución de 1857 forzó a los conservadores a levantarse en armas contra el gobierno de Ignacio Comonfort en 1857.

La guerra de Reforma (1858-1861) consolidó la postura conservadora que defendía la necesidad de imponer una monarquía. La derrota de éstos en dicha guerra y el radicalismo inicial de la administración de Benito Juárez de 1861, unieron a moderados y conservadores en el propósito de imponer orden, estabilidad y progreso a través de una monarquía liberal. Sin embargo, el fracaso del imperio de Maximiliano acabó con este proyecto conservador, no obstante que el conservadurismo mexicano no dejó de existir con la restauración de la República en 1867.¹¹ Así, la burguesía liberal mexicana “venció” en su pugna contra las fuerzas conservadoras. En este momento, que correspondió al porfiriato, se necesitó una ideología que privilegiara el *orden*.¹² Había corrido más de medio siglo de incesantes y crueles guerras intestinas. Ahora se necesitaba estabilidad. La ideología liberal

¹⁰ Cfr. H. Morales Moreno y W. Fowler: *Génesis y evolución del pensamiento conservador en México durante el siglo XIX*, 61-62.)

¹¹ Cfr. *Ibid.*, 67.

¹² Morales y Fowler señalan que el proyecto conservador influyó en el pensamiento político de Porfirio Díaz. Sostienen que hay una similitud entre las ideas de Alamán y Díaz en cuanto a que en sus respectivos proyectos de nación, los mexicanos no estaban todavía preparados para un sistema verdaderamente representativo. (Cfr. *Op. cit.*, 68.) Por otro lado, señalan que el discurso conservador después de su derrota fáctica, tomó nuevas vías de expresión y se encaminó bajo nuevas demandas: 1) el discurso moral del respeto a la propiedad, a las costumbres y a la religión en un orden constitucional que hiciera compatible con la Constitución de 1857; 2) el surgimiento de una “política científica” que identificó al positivismo y a los “Científicos” con una variación del liberalismo conservador de filiación hispano-francesa; 3) el resurgimiento renovado de la “acción católica” que, al cobijo de la aplicación discrecional de las Leyes de Reforma, intentó diluir dentro del paternalismo social sus proclamas de respeto a la tradición e impulso a la educación religiosa. (Cfr. *Ibid.*, 69-70.)

había servido como arma combativa contra las clases conservadoras. Sin embargo, ya no se podía seguir asumiendo esa ideología. Ésta resultaba peligrosa para las aspiraciones de ese mismo grupo social. La ideología que se asumió fue el *positivismo*.

Los positivistas partían del supuesto de que las libertades tenían que ser respetadas, sin embargo, esas libertades debían restringirse al *orden*. El orden garantizaba su defensa. En primera instancia, este supuesto no entraba en contradicción con las premisas liberales. Más bien, se debía pasar a otra instancia en su defensa.

El *desorden* representaba la destrucción de las grandes metas sociales que se habían alcanzado y que habían posibilitado la lucha liberal. La concepción positivista no aceptaba la libertad en el sentido de “anarquía”, porque esta sería un obstáculo para el desarrollo de la libertad en un sentido positivo.¹³ Durante el porfiriato se crearon nuevos intereses. Se consolidó una poderosa burguesía al amparo de la oligarquía política. La clase pudiente va a gobernar retóricamente *bajo* los supuestos de la Constitución liberal de 1857 y de las Leyes de Reforma.¹⁴ Glorificaban los principios liberales (*libertad, igualdad y propiedad*), pero en la práctica cada vez se alejaban más de éstos.¹⁵ El proceso histórico real de México, guiado por la ideología liberal, dejó supervivencias feudales. El porfiriato no sólo interrumpió la destrucción de ese feudalismo, sino que lo apuntalo introduciendo nuevos elementos que se conjugaron con los antiguos. Los liberales, en teoría, eran antif feudales y anticoloniales. Su proyecto era transforma-

El porfirismo tuvo la idea del mantenimiento del orden y la paz.¹⁶ A favor de estas ideas se sacrificaron los principios liberales. Se creyó que la *paz* y el *orden* eran las consecuencias lógicas necesarias del proceso de consolidación nacional. De esta manera, el porfirismo aglutinó a los *enemigos* del liberalismo, junto con cierto sector liberal, mediante intereses encaminados a la consecución del *orden* nacional.

Las premisas (filosóficas) liberales, sustentadas por teorías iusnaturalistas y humanistas, fueron sustituidas por una filosofía positivista, cuya teleología era la conservación del orden social y su progreso. De manera que el positivismo encontró dos enemigos: los católicos (conservadores) y los liberales (jacobinos).¹⁷

La gestación del proyecto positivista comenzó con Gabino Barreda a instancias del entonces presidente Benito Juárez. Comenzó a desarrollarse junto al liberalismo triunfante. El positivismo, en un principio se manifestó como una doctrina con profundas raíces pedagógicas, que a su vez remitía a un proyecto social.¹⁸

¹⁶ Durante el porfiriato se dio la transición de la organización feudal al capitalismo. La economía de la Nueva España y del primer siglo del México independiente, había estado basada en la agricultura en la minería. La industria era incipiente. La hacienda adquirió un papel fundamental. Se vuelve una institución económica que implicó también un sistema social y político. En estas se conjugaban los elementos religioso (Iglesia), económico (tienda de raya) y judicial (administración de la justicia) de las dinámicas sociales y culturales cotidianas. La sociedad mexicana, a través de su estructura pre-capitalista, se abría paso al capitalismo en un proceso interno pero marcado también por la expansión del capitalismo mundial. Durante los 30 años que duró la dictadura porfirista se perfilaron las condiciones que fomentarían el camino hacia el desarrollo de la economía mexicana hacia la modernidad. (Cfr. M. Magallón Anaya. *Historia de las ideas filosóficas. Ensayos de filosofía y de cultura en la mexicanidad*. p. 62.)

¹⁷ Los liberales eran visto por los positivistas como la expresión de una situación caótica de la cual se debía salir. Los católicos era vistos como una expresión de un orden en pugna con los ideales de una nueva sociedad.

¹⁸ Esto se debe a que el positivismo veía a la separación entre teoría y práctica como un desorden. La educación incompleta sólo originaba prejuicios e ideas falsas, las cuales,

¹³ Cfr. M. Magallón Anaya. *Historia de las ideas filosóficas. Ensayos de filosofía y de cultura en la mexicanidad*, 49.

¹⁴ Cabe señalar que el Estado porfiriano se autoproclamó democrático-liberal respaldado por la Constitución de 1857.

¹⁵ J. Heróles: *El liberalismo mexicano en pocas páginas. Caracterización y vigencia*, 252.

Su modelo pedagógico comenzó a imponerse con la ley Orgánica del Instrucción Pública del Distrito Federal (1868) y con la fundación de la Escuela Nacional Preparatoria (1868).

Otro de los fuertes impulsos al positivismo vino en 1878, año en que llegó al poder Porfirio Díaz, con el surgimiento en la capital mexicana de un grupo que comenzó a defender la idea del orden. En el periódico *La libertad* se comenzó a desplegar el lema de “orden y progreso”. Este nuevo grupo fue encabezado por Justo Sierra y se hizo llamar *conservador*.¹⁹

El positivismo defendía el orden a través del sacrificio y subordinación de las libertades individuales al bien social. Era necesario que los individuos contribuyeran al *progreso* social independientemente de los intereses propiamente individuales.²⁰ Esta concepción implicaba un cambio de actitud de los mexicanos, requería la formación de una nueva mentalidad. El proyecto se presentaba como una esperanza y promesa de formar una nueva sociedad con nuevos ciudadanos. Estos nuevos

al ser sostenidas por cada individuo, dan lugar a la discordia. Los hombres de *tipo incompleto*, los teóricos y los prácticos, estaban en contra del progreso. De manera que la educación debía intervenir en todos los posibles rincones de la conciencia donde hubiera prejuicios. Precisamente, el desorden social y político tenía sus raíces en el desorden de la conciencia. Del orden en que se encuentre la conciencia de los individuos depende el orden social, de manera que la educación tenía la finalidad de producir un orden social. Cfr. L. Zea: *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo, y decadencia*, 122 y ss.

¹⁹ Cfr. M. Magallón Anaya: *Historia de las ideas filosóficas. Ensayos de filosofía y de cultura en la mexicanidad*, 51.

²⁰ Parecería que en términos reales este principio fue retórico ya que los positivistas, de corte comtiano, justificaban la existencia de diferencias sociales entre ricos y pobres. Los ricos eran vistos como una parte importante de la maquinaria social. El valor de ellos se derivaba de que los recursos con los que contaban podían ponerse al servicio de la humanidad. El rico tiene la capacidad para hacer el bien social. Aquí subyace la tesis de que quienes son superiores económicamente son superiores también moralmente. El rico tiene el ocio que le posibilita preocuparse por los demás. El rico es necesario en la nación para dar forma de subsistencia al pobre, de manera que “El respeto, la gratitud y la veneración hacia el rico, son las obligaciones del inferior en dinero.” (L. Zea: *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo, y decadencia*, 168-169.)

ciudadanos debían tener un carácter científico, racional, altruista, ordenado y moral.²¹ En 1877 se fundó la *Asociación Metodófila Gabino Barreda*,²² en donde se concentraron algunos de los máximos exponentes del positivismo mexicano: Porfirio Parra, Luis E. Ruiz y Manuel Flores.

El positivismo de Barreda era estrictamente comtiano.²³ Barreda fue el hombre que se encargó de preparar a la joven burguesía mexicana para dirigir el destino de la nación mexicana. Representó al *Positivismo mexicano ortodoxo* que seguía al positivismo comtiano, y que sirvió en los primeros años del porfirismo para justificar el ascenso al poder de Díaz.²⁴

De acuerdo con esta perspectiva positivista de corte comtiano, el progreso de la histo-

²¹ C. Lepe Pineda: “Discurso positivista y antipositivista. Introducción”, 237.

²² Esta asociación tuvo como finalidad reorganizar la instrucción pública bajo el gobierno de Juárez. Fue constituida el 4 de febrero de 1877. Tenía como uno de sus fines el mostrar cómo un grupo de personas dedicadas al estudio de distintas especialidades podía entenderse y unirse por medio de ciertos principios que eran considerados como necesarios, para proponer soluciones a diversas cuestiones primordiales de la nación.

²³ A pesar de esto, el positivismo mexicano encontró varias vertientes teóricas que iban desde las cercanas a Comte, pasando por otros positivistas de corte darwinista, como por ejemplo Spencer.

²⁴ Al respecto de la visión ortodoxa de Barreda pueden referirse algunas líneas de su *Oración Cívica* (que precisamente comienzan con una epígrafe de Augusto Comte): “Ciudadanos: hemos recorrido a grandes pasos toda la órbita de la emancipación de México. (...) Hemos visto que dos generaciones enteras se han sacrificado a esta obra de renovación y a la preparación indispensable de los materiales de la reconstrucción. (...) La base misma de este grandioso edificio está sentada. Tenemos esas Leyes de Reforma que nos han puesto en el camino de la civilización, más adelante que ningún otro pueblo. Tenemos una Constitución que ha sido el faro luminoso al que, en medio de este tempestuoso mar de invasión, se ha vuelto las muradas y ha servido a la vez de consuelo y de guía a todos los patriotas que luchaban aislados y sin otro centro hacia el cual pudiesen gravitar sus esfuerzos... Hoy la paz y el orden, conservados por algún tiempo, harán por sí solos todo lo que resta. Conciudadanos: que en lo de adelante sea nuestra divisa Libertad, Orden y Progreso: la *libertad* como medio; el *orden* como base y el *progreso* como fin; triple lema simbolizado en el triple colorido de nuestro hermoso pabellón nacional...” (G. Barreda: “Oración Cívica (pronunciada en Guanajuato el 16 de septiembre de 1867”, 41-75.)

ria de México estaría representada por tres estados: el estado teológico, el metafísico y el positivismo. El primero estaba caracterizado por la época de dominio del clero y de la milicia (la Colonia). El segundo estaría representado por el desorden metafísico que había destruido al viejo régimen (el periodo posindependentista-liberal). El tercero estaría representado por la nueva época que se presentaba guiada por el orden positivo.

Sin embargo, como el positivismo comtiano no hacía especial énfasis en lo económico de la sociedad, y la burguesía mexicana de finales del siglo XIX luchaba por ganar posiciones políticas y económicas. Entonces se tuvo la necesidad de recurrir a otras fuentes para afirmar estos intereses.

Por su parte, Justo Sierra fue el personaje central del segundo momento del positivismo mexicano. Este segundo momento se caracterizó por el abandono de las tesis comtianas y la recurrencia a las tesis spencerianas. Sierra sostuvo que el ideal hacia el que se debía encaminar la sociedad, era el de una sociedad en la cual el gobierno disminuyera su acción y aumentara la libertad de los individuos. Pero esta libertad sólo podía obtenerse después de una disciplina social que hiciera menos necesaria la intervención del Estado. Por lo tanto, en México, la sociedad no estaba preparada para dar este paso de libertad. Entonces, era

necesario reforzar el poder de la administración, del poder ejecutivo con el objetivo de disciplinar a la sociedad.²⁵

En 1892 Porfirio Díaz se preparaba para una cuarta reelección. Se tuvo la necesidad de justificarla. Con este objetivo se formó el parti-

²⁵ Justo Sierra en su texto *Positivismo político* establecía esta serie de propuestas: "Puesto que la política científica tiene por base la biología aplicada a las sociedades y que todo desarrollo exagerado del cerebro corresponde al raquitismo del cuerpo social, a toda concentración vigorosa correspondería a la anemia y la disolución del país, y en la misma proporción que la concentración disminuya aumentará la robustez y la virilidad del cuerpo social. (...) Para mí, fuera de duda la sociedad es un organismo, que aunque distinto de los demás, por lo que Spencer le llama un "super-organismo", tiene sus analogías innegables con todos los organismos vivos. Yo encuentro, por ende, que el sistema de Spencer, que equipara la industria, el comercio y el gobierno, a los órganos de nutrición, de circulación y de relación con los animales superiores, es verdadero... Estamos colocados en la situación crítica en que los organismos destinados a desaparecer lo están para los naturalistas. La inmensidad de nuestro territorio, nuestra corta población, nuestra carencia de vías de comunicación naturales, los elementos disímboles de que nuestro pueblo de compone, nuestra aversión radical a la verdad, producto de nuestra educación y de nuestro temperamento, hacen de la nación mexicana uno de los organismos sociales más débiles, más inermes de los que viven dentro de la órbita de civilización. (...) Si en lugar de ser lo que desgraciadamente somos, estuviésemos organizados siquiera como nuestro vecinos (...) Entonces sí sería bueno mermar la intrusión de del centro en la esfera de acción de los individuos o de las celdillas, y dejar que la coacción moral suceda a la ley, que el Estado pierda todas sus funciones ajenas a la protección de todos, es decir, a la justicia, y que el orden resulte del *consensus* de todos; aquí hay ese *consensus*, pero es preciso que haya orden; los individuos no tienen, por las circunstancias que los rodean, libertad suficiente para desarrollarse en medio de circunstancias que limitan fatalmente ese desarrollo; es necesario armar al Estado suficientemente para proteger esa libertad y combatir esas circunstancias fatales..." (J. Sierra: "Positivismo político", 491-496.)

«...El positivismo defendía el orden a través del sacrificio y subordinación de las libertades individuales al bien social...»

do político de la *Unión liberal*. Justo Sierra fue uno de los principales líderes de este partido político. Aludían a la necesidad de examinar los problemas de la situación social de México a través de un análisis científico. Esta pretensión fue la que originó que se les llamara despectivamente *los científicos*. Entre sus tesis, se encontraban las siguientes: la libertad no es posible si antes no se ha alcanzado el orden; debe conjugarse el progreso y el orden; el orden hace posible el progreso y éste la libertad, pero no a la inversa.²⁶ Para ellos, la libertad que se deseaba era la libertad para alcanzar las mejores condiciones económicas del individuo. La libertad política podía sacrificarse si en su lugar se alcanzaba la libertad para aumentar la riqueza de los individuos.

Esta agrupación estaba al servicio de Díaz y estaba lejos de funcionar como un partido político. El *orden* era la idea fija del gobierno y los “intelectuales” la fundamentaban. En nombre del orden se aplastaba toda oposición al plan gubernamental. Se hablaba de evolución y de progreso, de los intereses del individuo, pero estos resultaban puras abstracciones. Los científicos se hicieron fuertes y poderosos por su subordinación total a Díaz.²⁷

EL ATENEO DE LA JUVENTUD

El movimiento intelectual que representó el Ateneo de la Juventud coincidió con el estallido de la Revolución. Abelardo Villegas señala que no es aventurado afirmar que éste movimiento formó parte de ese estallido, por más que se haya tratado de un desarrollo

²⁶ L. Zea: *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo, y decadencia*, 402.

²⁷ Me parece importante señalar que si bien, el positivismo era la ideología dominante, existían a la par, otras ideología como el liberalismo, el socialismo (que iba de la corriente fourierista a la proudhoniana) y el anarquismo (en sus corrientes que iban de Rhodokanaty a Kropotkin y Bakunin).

intelectual que aparentemente estaba alejado de las preocupaciones sociales.²⁸ Señala este filósofo que en el fondo, los ateneístas no estaban alejados de estas preocupaciones. Que más bien, este aparente alejamiento se debió al enfoque que tenían sobre la cultura como instrumento de la moral. Esto se confirmaría en que muchos de sus integrantes asumieron importantes puestos en la política educativa.²⁹ Por ejemplo, José Vasconcelos como rector de la Universidad y secretario de educación; Antonio Caso como rector y director de la Facultad de Filosofía y Letras; Alfonso Reyes fue el primer presidente de El Colegio de México; Martín Luis Guzmán fundó la importante revista *Tiempo* y fue el primer director de la Comisión del Libro de Texto Gratuito; entre otros. Sin embargo, la tesis de Villegas debe matizarse mucho. Más adelante me referiré a esos matices.

- El Ateneo se conformó como un movimiento intelectual en contra del positivismo. Comenzó en 1908 con el nombre de Sociedad de Conferencias. Posteriormente, de 1909 a 1912, adoptó el nombre de Ateneo de la Juventud. De 1912 a 1914 adoptó el nombre de Ateneo de México.
- Esta agrupación concentraba a pintores como Diego Rivera; músicos como Manuel M. Ponce; abogados como Isidro Fabela; arquitectos como Alberto J. Pani; literatos como Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y Martín Luis Guzmán; historiadores de la literatura como Julio Torri y Carlos González Peña; críticos como Eduardo Colín; filólogos como Pedro Henríquez Ureña; y los filósofos eran Antonio Caso y José Vasconcelos.³⁰

²⁸ A. Villegas. *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, 36.

²⁹ *Ibid.*, 36.

³⁰ *Cfr.* M. Beuchot. *Filosofía mexicana del siglo XX*, 49-50.

Lo integrantes del Ateneo se enfrentaron contra los “maestros eminentes del porfiriato”:

Los propios ateneísta confiesan en sus escritos quiénes eran esos maestros. Antonio Caso cuenta que de la cátedra de retórica de don José María Vigil su generación recibía como antídoto al positivismo la evocación de los poetas latinos “que sabía traducir, preciosamente”, así como los “elementos de la estética krausista, cuyo sistema conocía con perfección”. Que don Ezequiel A. Chávez, “no obstante que meditaba dentro del marco del empirismo”, los hacía pasar a través de sus lecciones de psicología de Comte o Spencer. Para él “Comte no era ya un fetiche”. Inclinas en su preferencia hacia el “pensamiento psicológico de Spencer”. Que don Justo Sierra en su cátedra de historia los llevaba del escepticismo de las ciencias positivas al terreno de lo que “es la cultura”. Sus bienes y valores; sus vicisitudes, sus triunfos y sus héroes. [...] Alfonso Reyes refiere que Justo Sierra hizo sospechar a su generación de que había sido educado en una impostura. [...] José Vasconcelos declara que a Justo Sierra debe aquella generación la conciencia definida de su propio momento [...] A los entusiasmos comtistas opuso la fina ironía y la elevación de su pensamiento. [...] Justo Sierra, Ezequiel A. Chávez, Porfirio Parra, José María Vigil, Pablo Macedo, Enrique González Martínez y Luis Urbina son los maestros del porfirismo que alentaban con sus docencia, sus discursos y sus escritos la selección e aquel grupo de jóvenes que había de separarse de la gran masa estudiantil educada en el positivismo para formar el Ateneo.³¹

Estos intelectuales leían en sus reuniones, además de a los maestros positivistas, a Schopenhauer, Kant, Boutroux, Eucken, Bergson, Poincaré, William James, Wundt, Nietzsche,

Schiller, Lessing, Winkelman, Taine, Ruskin, Wilde, Taine, Ruskin, Alter Peter, Méndez Pelayo, Croce y Hegel. En especial la lectura de Kant (específicamente su *Crítica a la razón pura*) les dio herramientas para refutar el empirismo positivista.³²

En otra parte, el mismo Caso, señala las ventajas del kantismo sobre el positivismo comtiano:

La ventaja del criticismo sobre el positivismo; de los neokantianos sobre Comte y sus discípulos, consiste en que se inspiran en una crítica de la facultad de conocer que constituye uno de los esfuerzos más notables de la historia del pensamiento. En tanto que el positivismo no procede, al declarar su agnosticismo, recurriendo a un examen de la razón humana; sino sólo afirmando que, lo que no puede ser objeto de “experiencia” no podrá tampoco serlo de “ciencia”, en el sentido riguroso de la expresión.

Si nosotros creyésemos que la “razón pura” ha de ser, exclusivamente, la elaboradora de la filosofía, abundaríamos en el sentido de quienes niegan a la razón competencia para investigar lo absoluto. Pero, al lado de la razón está la intuición. Juntas forman la obra de la inteligencia. Junto al silogismo y su rigor dialéctico inherente, está la intuición.³³

Los ateneístas vieron su enfrentamiento contra el positivismo como una batalla del pensamiento. Específicamente contra el empirismo. Detectaron que la deficiencia de los intelectuales positivistas eran los sustentos y las bases metafísicas. En las obras de Émile Boutroux y de Henry Bergson, buscaron la posibilidad de una ruptura con el monolítico sistema causal del que, según los positivistas, estaba conformada la naturaleza. Precisa-

³¹ J. Fernández Mac Gregor: “El Ateneo de la Juventud”, 9-10.

³² A. Caso: *México (apuntamientos de cultura patria)*, 91-93.

³³ A. Caso: *Antología filosófica*, 19-20.

mente, un resquicio en ese sistema causal estaba en la libertad humana, que era una característica de su existencia, y por tanto en su moralidad.³⁴ Es interesante que tanto Caso como Vasconcelos en esta época de su vida, además de la utilización de las fuentes filosóficas antipositivistas mencionadas, recurrieran a autores orientales en sus luchas contra el positivismo.³⁵ Por ejemplo, Vasconcelos revisó los sermones de Buda y Caso los libros de teosofía de Annie Besant. Aunque, debe decirse, estas fuentes entrarían en colisión con las posturas cristianas que ambos asumieron posteriormente y que, sin embargo, les dieron elementos y nuevas ideas sobre la *espiritualidad* contra la *materialidad*.

Vasconcelos y Caso elaboraron sistemas conceptuales para desarticular al positivismo punto por punto: en ontología, teoría del conocimiento, axiología y filosofía de la historia de América. La rigurosidad y sistematicidad de sus críticas, radicaba en que los positivistas fundamentaban sus posiciones intelectuales en sistemas de pensamientos muy elaborados y acabados, de manera que la crítica debía hacerse en esos términos.

Por otro lado, los ateneístas juzgaron al porfirismo, pero estos juicios estuvieron solamente enmarcados en el ámbito conceptual, aunque algunos de ellos fueron militantes durante la Revolución. Como por ejemplo, Vasconcelos quien fue nombrado “embajador” por Venustiano Carranza con la intención de lograr el reconocimiento de su gobierno.

La Revolución tuvo para los miembros del Ateneo varios significados y valoraciones. La

³⁴ A. Villegas. *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, 39.

³⁵ En palabras de Vasconcelos: “El poderosos misticismo oriental nos abría senderos más altos que la ruin especulación científica. El espíritu se ensanchaba en aquella tradición ajena a la nuestra y más vasta que todo el continente griego”. (J. Vasconcelos. *Ulises Criollo. Segunda parte*, 268.)

Dra. Carmen Rovira ha argumentado que los ateneístas no realizaron ninguna referencia seria, crítica, con base filosófica a los grupos revolucionarios. Y que su posición consistió, generalmente, en ignorarlos. Según su argumentación, lo que menos importaba al Ateneo, y que quizá lo que más temían, era un acercamiento con el pueblo, sintiéndose siempre, en su intelectualismo, ajeno a la lucha campesina y obrera.³⁶ Sin embargo, me parece que es pertinente señalar que la Revolución no fue, por mucho, un movimiento homogéneo; hubo diferentes perspectivas, corrientes, intereses y necesidades. Los ateneístas formaban parte, efectivamente, de un estrato social específico: “Fueron los representantes intelectuales de un grupo burgués descontento no solo en lo cultural sino también en lo económico, relegado, en cierto modo, por el dominio de “los científicos””.³⁷ Desde esa posición *participaron*, experimentaron y vivieron la Revolución. Como grupo elitista, estaban lejos de la *masa del pueblo* porque representaban otros intereses. Sin embargo, me parece que también respondieron, desde su posicionamiento intelectual y social, ante los agravios y los obstáculos que les representaban los grupos sociales encumbrados del porfirismo. En mi opinión, el acto mismo de oponerse, desde su posición ideológica determinada, al sistema intelectual que fundamentaba y justificaba la estructura social del porfirismo, representó ya una forma de participar en la Revolución y de ser revolucionarios.³⁸ De esta manera, ellos

³⁶ M. del Carmen Rovira: “El Ateneo de la Juventud”, 890-91.

³⁷ *Ibid.*, 885.

³⁸ Al respecto, las palabras de Vasconcelos en el *Ulises Criollo* son reveladoras: “Caso seguía siendo el jefe de una rebelión más importante que la iniciada por el maderismo. En las manos de Caso seguía la piqueta demolidora del positivismo. La doctrina de la selección natural aplicada a la sociedad comenzó a ser discutida y dejó de ser dogmática. La cultura y el talento de Caso aplicados a la enseñanza evitaban, asimismo, el retorno al vacío del liberalismo de los jacobinos. Sin fundar clubes, la obra de Caso era más trascendental que la de no importa cuál político

no aceptaron y criticaron a la Revolución, al desarrollarse como un movimiento de masas y, en este sentido, también al movimiento obrero mexicano,³⁹ aunque la vieron como un momento determinante en la historia de México.

Vasconcelos, por ejemplo, confiesa que el grupo Ateneo se mantenía ajeno a la política, pero que en su mayor parte simpatizaban con el maderismo.⁴⁰ Aunque también señala que Antonio Caso, en privado, confesaba que juzgaba de buena manera a Porfirio Díaz, porque éste era el mal menor de “un pueblo inculto y sin esperanza”.⁴¹ Vasconcelos en esta etapa de su vida vio a la Revolución como un acto de reconfiguración nacional moral. Por ejemplo decía lo siguiente en su *Ulises Criollo*:

Está bien; la realidad nos presenta una Humanidad perversa, mezquina, confusa. Pero no sólo hay realidad; existe también la voluntad que no se conforma y exige el bien. Los valores de la conciencia son una realidad superior que puede y debe dominar al simple caos de los hechos. Que mande el espíritu en vez de mandar la fisiología, y el país verá que su destino paga alto. Ése era el salto que imprimiríamos al destino de México. Para eso íbamos a la revolución: para imponer por la fuerza del pueblo el espíritu sobre la realidad; los hombres

militante”. (J. Vasconcelos: *Ulises Criollo. Segunda parte*, 333.)

³⁹ Señala James D. Cockcroft que en 1910, en términos generales, los intelectuales mexicanos, que representaban un grupo social relativamente acomodado, se enfrentaban ante alternativas políticas difíciles. Los moderados y los intelectuales de clase media, como algunos miembros del Ateneo, encontraron inadecuadas las posibilidades de una revolución socioeconómica violenta (PLM) o de un cambio político no violento (los antirreleccionistas). Decidieron no tomar alguna de estas dos opciones y optaron por una coalición encabezada por el ala moderada del PLM y por el ala izquierda del movimiento de Madero. Esta nueva posición alentó la revolución violenta para derrocar a Díaz y, después la defensa de los tratados de Ciudad Juárez para hacer posible una elección presidencial justa y una eventual reforma socioeconómica por vía legislativa. (J. D. Cockcroft. *Precursores de la revolución mexicana*, 157.)

⁴⁰ J. Vasconcelos. *Ulises Criollo. Segunda parte*, 333.

⁴¹ *Id.*

puros, creyentes en el bien, se sobreponían a los perversos, incrédulos o simplemente idiotas. Era un caso claro de la eterna pugna de Arimán contra Ormuz, y ningún hombre de honor tenía derecho a eximirse. El maderismo era una de las múltiples modalidades del heroísmo y casi una santidad: el porfirismo era la contumacia en el mal. Por encima de la política, la ética preparaba sus ejércitos y se disponía a la batalla trascendental.⁴²

Por su parte, para Antonio Caso el triunfo de la Revolución se había conseguido con la caída de Porfirio Díaz y su régimen de treinta años: “El día veinticinco de mayo de mil novecientos once, el ilustre general Porfirio Díaz, cesaba en su gobierno de treinta años. La Revolución había triunfado”.⁴³ Aunque años después de iniciada la Revolución, afirmaba su desasosiego por “el desarrollo aún no terminado, y que parece interminable, de una revolución”.⁴⁴ Para Vasconcelos, el proceso revolucionario se había salido de cause:

la revolución entera se había convertido en pesadilla de caníbales. En cada oficial del nuevo ejército veía un facineroso. [...] No solamente los particulares han estado a merced de los señores generales Villa y Zapata; también los más altos funcionarios del Gobierno se han visto amenazados en las garantías que todo pueblo civilizado otorga a todos los seres humanos sin distinción”.

Este hecho histórico originaría el principio de esa transformación que sería complementado con un ambicioso proyecto educativo en el que participaron activamente varios ateneístas.⁴⁵

⁴² J. Vasconcelos. *Ulises Criollo. Segunda parte*, 354. Debe aclararse que Vasconcelos se unió al maderismo, pero no estaba de acuerdo con una rebelión de masas. Dice Carmen Rovira que el cambio político que él buscaba tenía el fin de levantar la economía de su grupo social que, en los últimos años, se había visto seriamente afectado.

⁴³ A. Caso. “Justo Sierra y la ideología nacional”, 81.

⁴⁴ A. Caso. “Alfonso Reyes”, 192.

⁴⁵ J. Vasconcelos. *La tormenta*, 136-155.

Entonces, el Ateneo de la Juventud, desde mi perspectiva, no pude ser considerado como un precursor directo de la Revolución en el sentido social y político.⁴⁶

Éste representó un movimiento de renovación y reconstrucción intelectual que en lo social y político, puede ser considerado hasta cierto punto conservador, aunque muchos de ellos transformaron su posición a lo largo del conflicto armado y durante el periodo pos-revolucionario. Los precursores ideológicos de la Revolución en su sentido pleno fueron, entre otros, los hermanos Flores Magón con su posición *anarquista*.⁴⁷

⁴⁶ La idea de que el Ateneo fue un precursor ideológico de la Revolución, fue alimentada por un alumno de Antonio Caso: Vicente Lombardo Toledano. Este último en su conferencia titulada *El sentido humanista de la Revolución Mexicana* (1930) escribió lo siguiente: "... quiero recordar que una revolución es siempre la exaltación de los valores espirituales, la elevación de la personalidad humana en todos los aspectos, de tal manera que no se concibe ninguna alteración social que merezca el nombre de revolución, que no haya realizado con pasión y sinceridad la substancia espiritual del hombre. (...) Por primera vez, después de largo y lastimoso mutismo de la clase intelectual de México, ante nuestros más graves problemas morales [el Ateneo de la Juventud], refutó públicamente la base de la dictadura. Contra el darwinismo social opuso el concepto de libre albedrío, la fuerza del sentimiento de responsabilidad humana que debe presidir la conducta individual y social; contra el fetichismo de la ciencia, la investigación de los "primeros principios"; contra la conformidad burguesa de la supervivencia de los aptos, la jubilosa inconformidad cristiana de la vida integrada por ricos y miserables, por cultos e incultos y por soberbios y rebeldes...". (V. Lombardo Toledano. "El sentido humanista de la Revolución Mexicana", 163-168.)

⁴⁷ Mucho se ha señalado el aspecto conservador de Antonio Caso y, en general, del Ateneo de la Juventud. Ezcurdia y Hernández, en su trabajo sobre Antonio Caso, han hecho referencia a un señalamiento de Carmen Rovira en que ésta destaca que Caso no mostró interés alguno por la obra política liberal de José María Vigil, su maestro en la Escuela Nacional preparatoria; pero sí un interés en su erudición; lo que mostraría la posición conservadora temprana de Caso. Ezcurdia y Hernández interpretan que más bien, la actitud de Caso al respecto, representa una posición de indiferencia política; que este apoliticismo era, por fuerza, conservador, pero no de un modo necesario, pues dada la cercanía intelectual de Caso con Justo Sierra, éste fue muy consciente de la democracia liberal, considerada ya como la futura alternativa política para todas las naciones del mundo. Así, concluyen los autores que Caso no fue liberal al estilo de Vigil, éste se alejó de un liberalismo doctrinario en pos de una democracia liberal moderna que ya se imponía en Estado Unidos o en Francia. (José Ezcurdia Corona y José Hernández Prado: *El centinela insobornable*, 125.)

ANTONIO CASO Y LA EDUCACIÓN EN EL MÉXICO POSREVOLUCIONARIO

Antonio Caso, después de haber estado apartado políticamente de la Revolución, en 1921 Álvaro Obregón lo nombró embajador extraordinario de México en Perú, Chile, Uruguay, Argentina y Brasil en busca de la solidaridad de estos países con la misma Revolución Mexicana.⁴⁸ Sin embargo, como ya lo he mencionado, la vocación asumida de Caso no era la política, sino más bien, la investigación y la docencia. De esta manera, Caso se enfocó, una vez *concluida* la Revolución, una tarea de propulsor moral a través de la docencia, porque suponía que este era el camino para la concreción de ese movimiento. En esta tarea la filosofía era el elemento clave:

La educación es el arte filosófico por excelencia. [...] Sólo los filósofos pueden ser educadores. El preciso haber optado por algunas de las soluciones posibles de los problemas filosóficos, para proponerse, con fruto, el problema esencialmente artístico de la educación.

Cuando afirmo que debe haberse optado previamente por alguna de las soluciones del problema del "valor de la existencia", claro está que no desecho como soluciones posibles ni la negación rotunda del valor de la vida ni la duda sistemática. Todas son resoluciones filosóficas, si se las acepta en virtud de la meditación ordenada y sincera; pero quien no hubiere analizado la significación de la existencia, el valor del conocimiento, los fines del arte y de la conducta moral; quien no posea una epistemología, una estética y una moral propia, filosóficamente personales, jamás resolverá con éxito los problemas artísticos de la educación.

La filosofía abarca en su totalidad, como objeto

⁴⁸ M. Magallón Anaya: *Filósofos mexicanos del siglo XX. Historiografía crítica latinoamericana*, 109.

de conocimiento, el espíritu humano, sus formas y actividades, en función de la universalidad de las cosas no espirituales. Es cosmología y nosología, a un tiempo. La educación también, desde el punto de vista artístico, abarca la totalidad de la existencia, las relaciones del espíritu con el mundo, con la acción.⁴⁹

Me parece importante la cita anterior ya que muestra como es que para Caso, la construcción moral de la nación debía estar orientada hacia la reflexión filosófica de la existencia humana, y esta tarea debía ser también pedagógica. Orientación que guiará su postura política como lo veremos más adelante.

Relacionado con lo anterior, para Caso, el puro desarrollo científico de un país sólo podía conducir por un camino desastroso. Aquí hay que recordar la reciente experiencia del positivismo que estaba en las ideas de Caso.⁵⁰

Durante prácticamente todo el periodo revolucionario, Caso estuvo dedicado a la docencia. En 1920, 1922 y 1923 fue rector de la Universidad. Lugar privilegiado para asumir y promover su visión pedagógica y educativa. Asimismo, de 1930 a 1932 fue director de la Facultad de Filosofía y Letras.

En 1933 tuvo una polémica de sumo interés y relevancia sobre el proyecto educativo nacional con uno de sus alumnos, Vicente Lombardo Toledano. El 30 de mayo de ese año, el rector de la Universidad, Roberto Medellín, junto con un grupo de estudiantes y representantes de la Confederación Nacional de Estudiantes, entre los que se encontraba Lombardo Toledano, lanzaron la convocatoria para la realización del Primer Congreso

⁴⁹ A. Caso. *Antología filosófica*, 159-160.

⁵⁰ Al respecto decía lo siguiente: "Un pueblo que se educa nomás en la ciencia, es un pueblo sin entusiasmo, sin idea. La ciencia es puro egoísmo, interés de conocimiento, propósito siempre reiterado de pensar, con el menor número de nociones, el mayor número de fenómenos diversos". (A. Caso: *Antología filosófica*, 161.)

de Universitarios Mexicanos a celebrarse del 7 al 14 de septiembre en la Escuela Nacional Preparatoria. Se tenía el objetivo de dar una orientación a la enseñanza universitaria acorde con la realidad que se vivía en esos momentos. Además, se abordaría el problema de la importancia de la universidad en el mundo.⁵¹ La nación mexicana se encontraba en un proceso de reconstrucción. En el contexto nacional, para muchos, la Revolución con carácter social había triunfado. En el contexto internacional, otra revolución con carácter socialista, había triunfado: la Revolución Rusa de 1917. El triunfo de esta última representaba fácticamente la posibilidad de una nueva sociedad alternativa al capitalismo. Por un lado, el capitalismo mundial había desembocado en 1929 en una de sus crisis más profunda y muchos supusieron el derrumbe de este sistema económico. Por otro lado, entre la década de los años veinte y los primeros años de la década de los treinta, se desarrollaban el fascismo italiano y el nazismo alemán, dos movimientos y proyectos políticos, culturales y económicos totalitarios.

En este contexto, en la tarea de la reconstrucción nacional, para los intelectuales y para algunos políticos, tenía que llevarse a cabo una reflexión sobre el proyecto educativo que sería una de las bases de mayor importancia para dirigir el rumbo de la nación posrevolucionaria. Así, el debate sobre la educación mexicana giraba en torno a dos posiciones: una educación de corte socialista (marxista) y una educación espiritualista con tendencia hacia el catolicismo.

En el contexto de lo anterior, es importante señalar que la polémica entre Lombardo y Caso tuvo varias etapas centradas entre los años 1933 y 1934. Tuvo sus puntos más álgidos

⁵¹ Cfr. V. Lombardo Toledano: "Convocatoria para el Congreso de Universitarios Mexicanos", 102-103.

en septiembre de 1933 cuando el Primer Congreso de Universitarios Mexicanos aprobó un acuerdo sobre la orientación ideológica de la Universidad, sosteniendo que sus cátedras, investigaciones y demás actividades académicas, debían contribuir en un terreno estrictamente científico, a que en el país se efectuara la sustitución del régimen capitalista por uno que socializara los instrumentos y medios de producción;⁵² y en diciembre de 1934, cuando el Congreso de la Unión modificó el artículo tercero constitucional para establecer la educación de corte socialista obligatoria en todas las escuelas.⁵³ Para Caso, la Universidad no debía ser concebida como una comunidad cultural que profesara de manera obligatoria algún determinado credo filosófico, artístico o científico.⁵⁴ Lombardo le contestó a Caso que la libertad de cátedra que este último defendía, era un concepto derivado del individualismo filosófico. A la idea de libertad absoluta, oponía la idea de que el individuo no puede existir sin la colectividad y que tiene obligaciones para con ésta.⁵⁵ Le recrimina su posición de que hay que ayudar al proletario sin comprometerse con la realidad material de esta clase:

El maestro incurre en una contradicción cuando dice que la Universidad debe ayudar a las clases proletarias exaltándolas. Yo pregunto:

⁵² Las conclusiones fueron publicadas el 12 de septiembre. Uno de sus puntos fueron: "Segunda. Siendo el problema de la producción y de la distribución de la riqueza material, el más importante de los problemas de nuestra época, y dependiendo su resolución eficaz de la transformación del régimen social (...) contribuirá, por medio de la orientación de sus cátedras y de los servicios que sus profesores y establecimientos de investigación, en el terreno estrictamente científico, a la sustitución del régimen capitalista, por un sistema que socialice los instrumentos y los medios de producción económica". (Vicente Lombardo Toledano: "Conclusiones del Primer Congreso de Universitarios Mexicanos", 116.)

⁵³ Cfr. Abelardo Villegas: *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, 110-111.

⁵⁴ Vicente Lombardo Toledano: *Obras completas Vol. X*, 83.

⁵⁵ Cfr. Antonio Caso y Vicente Lombardo Toledano: *Idealismo vs. materialismo*, 42 y ss.

¿Cómo? ¿Diciéndoles nada más que la vida de hoy es mala y que la vida de mañana debe ser mejor? Eso, hasta cierto punto, está bien, pero es inútil.⁵⁶

Para Lombardo, el compromiso intelectual con las clases oprimidas del capitalismo sólo podía concretarse con la adhesión al marxismo. Para Caso se tenía que ir más allá del marxismo porque éste no respondía cabalmente a las necesidades particulares del país. Se debía buscar la vía de un *nacionalismo social*: "Ahora el socialismo se combina en todas partes con enérgico movimiento nacionalista. Nuestra Revolución tiene un perfil propio, y debe desembocar en un gobierno enérgico, de amplio sentido social: en un *nacionalismo social*".⁵⁷ Caso pone el ejemplo de los nacionalismos alemán e italiano. Señalaba que la Guerra Mundial había exaltado los nacionalismos y los socialismos, y que en un proceso dialéctico hegeliano se debía desembarcar en un *nacionalismo socialista*.⁵⁸ Caso y Lombardo entran en un debate sobre el concepto de *materialidad*. Para Caso, la esencia humana no podía ser explicada a partir del materialismo. Para él había una dualidad (conciencia y cuerpo).⁵⁹ Lombardo le exige pruebas científicas: "el que afirma que el espíritu es distinto de la materia y no da pruebas en apoyo de su creencia, convierte su afirmación en un artículo de fe. Esta actitud es muy respetable como conducta personal; pero es inadmisibles como posición científica".⁶⁰ Caso responde a través de principios de fenomenología. Lombardo se burla de sus respuestas y dice que Caso sólo ofrece como prueba su propia afirmación.

Lombardo pasa a otro nivel. Señala que el idealismo tiene carácter religioso y que los es-

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 45.

⁵⁷ Antonio Caso: *Nuevos discursos a la nación mexicana*, México, 30.

⁵⁸ *Id.*

⁵⁹ Cfr. Antonio Caso y Vicente Lombardo Toledano: *Idealismo vs. Materialismo*, 71.

⁶⁰ *Ibid.* p. 81.

piritualistas, como Caso, se aterraban ante la posibilidad de quedarse sin Dios. Además, le recrimina atribuirle al marxismo un carácter simplemente utilitarista y un determinismo económico. Para él, el marxismo no promete la felicidad, sino que simplemente denuncia al capitalismo y la degradación a que éste somete al humano. Caso le llama “renegado del espíritu” y lo señala como un ejemplo de la involución del espiritualismo cristiano, al crudo materialismo marxista.

Lombardo concluye señalando que él pertenece a una clase inmarcesible, y que Caso es un líder de la conservadora de México y renegado del positivismo.⁶¹ Caso le responde que no era un renegado del positivismo, sino que su generación asimiló al positivismo para generar una concepción más vasta que permitía explicar los fenómenos naturales así como los fenómenos emotivos.

Abelardo Villegas señala, atinadamente desde mi punto de vista, que la polémica entre Caso y Lombardo, puede reducirse a que Caso sostenía que el materialismo dialéctico era falso porque pretendía reducir los diversos órdenes de la existencia a uno solo, al orden material.⁶² Para él, la existencia humana remitía a otros ordenes irreductibles a lo puramente físico-biológico. Siendo el egoísmo y la voluntad de poder la esencia del mundo biológico, y la capacidad de crear arte o del desinterés ajeno respondía a un orden espiritual.⁶³ Aquí

⁶¹ Cfr. *Ibid.* p. 164.

⁶² Abelardo Villegas: “Idealismo contra materialismo dialéctico en la educación mexicana”, 75.

⁶³ Decía Caso: “Si el hombre no poseyera el excedente vital, si no produjese energía en cantidad muy superior a la necesaria para realizarse como mamífero *sui generis*, faltaría la condición orgánica de los órdenes intelectual, estético y moral. Lo que no significa que la ciencia, la moralidad y el arte, sean equivalente o trasuntos de la fuerza puramente vital (...) Los animales superiores se gastan en ser animales; pero el excedente humano, hace del hombre un instrumento posible de la cultura, el heroísmo y la santidad”. (Antonio Caso: *Antología filosófica*, 52.)

hay que recordar nuevamente la experiencia de Caso con el positivismo.

Por otro lado, debe pensarse que esta discusión se dio en el contexto más general de un debate entre sistemas políticos, económicos y culturales polarizado, por lo menos a partir de la discusión, de dos corrientes: el socialismo y el liberalismo-capitalismo.

Han señalado José Ezcurdia Corona y José Hernández Prado, que Caso se enarboló como defensor de la libertad de pensamiento frente a los dogmatismos que suponían las filosofías oficiales. Dicen al respecto de la posición de Caso: “... las filosofías oficiales significan una traición a la práctica del filosofar, a la vez que son comprensibles”.⁶⁴

En la opinión de Caso, las “filosofías oficiales” terminan siendo fundamento para sojuzgar las capacidades autónomas del ser humano ya sea de manera directa o indirecta. El marxismo, como “filosofía oficial” del socialismo, posición que en la discusión representaba Lombardo Toledano, terminaría produciendo formas sociales totalitarias. Piénsese el caso específico del Estalinismo.

EL PROYECTO DE NACIÓN EN LA POSTURA LIBERAL CRISTIANA DE ANTONIO CASO

Las obras mayores en que Antonio Caso desarrolló sus ideas teórico-filosófico-políticas son *El problema de México y la ideología Nacional* (1924), *Sociología* (1927), *La persona humana y el estado totalitario* (1941), *El peligro del hombre* (1942) y *México, apuntalamientos de cultura patria* (1943).

⁶⁴ José Ezcurdia Corona y José Hernández Prado: *El centinela insobornable*, 159.

Estas obras no constituyen un sistema conceptual. Más bien, Caso presenta actualizaciones y desarrollos argumentales sobre ideas y temas políticos que le fueron preocupando a lo largo de su vida. En este sentido, de las obras anteriormente señaladas, me interesa especialmente *La persona humana y el estado totalitario*, ya que me parece que es la que aporta más elementos que permiten ligar su concepción filosófico-antropológica con sus ideas sobre las conformaciones políticas estatales. Esta obra fue escrita con la intención de pensar, a través del problema nodal en su filosofía, de la *persona* en su relación con el Estado, los sucesos históricos mundiales y su repercusión para México en el proceso de su reconformación política.

LA PERSONA HUMANA

Su exposición sobre el concepto de persona humana parte de la tesis de que debido a su *existencia*, el humano *debe* ser libre ya que sólo de esta manera podrá crear cultura para acercarse a sus fines supremos. Esta tesis está sustentada por varios principios metafísicos que trataré de desarrollar a continuación.

Para Caso existen tres grados del *ser*. El primero correspondería a la *cosa* que es el “ser sin unidad”. Es decir, es la manifestación del ser de manera indiferenciada. No tiene vida y puede ser dividida sin alterar su naturaleza intrínseca porque no constituye una unidad ni una organización; el segundo, que representaría un grado superior del ser, es el *individuo*. Representaría al ser dotado de vida y por lo tanto forma una organización y una unidad, por lo que no puede ser dividido. La individualidad que representa el individuo, valga la redundancia, se caracteriza por su organicidad. Para Caso, la forma más perfecta de esta individualidad sería el organismo

animal. El humano es un animal, y su organismo es el más perfeccionado de todos; el tercer grado estaría representado por la *persona* que es el humano. Éste lleva implícita su superioridad orgánica a la que se suma su “virtud intelectual y moral”.⁶⁵ En esta caracterización del humano, como persona, Caso destaca que éste es el único individuo biológico que puede desempeñar un papel como ser sociable. *Persona*, de hecho, significa “el desempeñar un papel, como lo desempeñan los actores de teatro”. Asimismo, Caso destaca que el humano, como unidad social, es el único organismo que desempeña un papel en la historia. Afirma: “Sólo el hombre concibe el ideal; sólo él es capaz de hacer servir sus facultades espirituales, la razón, la ciencia, el sentimiento, en pro de esas *ideas queridas*, de esas ideas que la voluntad afirma, Ahora bien, una idea querida, finalmente, es un ideal”.⁶⁶

Precisamente estas cualidades serían las que dan al humano su *espiritualidad*. Caso entiende la espiritualidad como la creación de *valores*. Valores que necesariamente están remitidos a la vida en sociedad. Dice Caso que la biología llana siempre remite al egoísmo, porque supone una lucha bruta por la sobrevivencia (acaparamiento de medios, nutrición y reproducción). Esta lucha implica la incorporación de lo ajeno a lo propio. Aquí Caso asume la premisa darwiniana de la lucha por la sobrevivencia; pero, más allá de esta premisa, también asume la idea hobbesiana

⁶⁵ A. Caso. *La persona humana y el Estado totalitario*, 116-117; A lo largo de toda su exposición antropológica, Caso utiliza en repetidas ocasiones referencias de Max Scheler. En este punto, Caso se acerca mucho al planteamiento de Scheler. Para este último la palabra “persona” no se puede aplicar en todos los casos que hay yoidad, animación o conciencia del valor y de la existencia del propio yo. Dice que la animación es propia de los animales quienes tienen, inclusive, una yoidad. Entonces, el hombre en cuanto hombre define el círculo de seres para los que vale el concepto de persona. Éste es un grado de la existencia humana que se logra alcanzar en relación con los valores y los actos. (Cfr. M. Scheler. *Ética*, 621.)

⁶⁶ A. Caso. *La persona humana y el Estado totalitario*, 117.

de que “el hombre es el lobo del hombre”. Me parece relevante esto último, porque estaría suponiendo que el humano, a pesar de sus cualidades intrínsecas y potenciales (organicidad, indivisibilidad, la intelectualidad y la moralidad), sólo adquiere la calidad de persona cuando pertenece a una sociedad. El hecho de asumir la premisa hobbesiana implica que el hombre que no es social, es decir, que no asume un *papel social*, que no entra en una *comunidad política*, no puede ser una persona.⁶⁷ Se queda en el grado de individuo y por ende, poca diferencia tiene con los animales. Para Caso, la sociedad humana es la “coordinación de las personas en el derecho”.⁶⁸

La única forma que encuentra el humano de sobrepasar la *individualidad* y el conflic-

⁶⁷ Me parece necesario recordar que Hobbes, en su teoría política, niega que el hombre sea social y político por naturaleza. El hombre nace en el *estado de naturaleza*, o sea en la condición prepolítica en que los mismos hombres viven sin *gobierno civil* o sin un poder común que los mantenga en el temor. Los hombres son muy iguales en facultades de cuerpo y espíritu, y la igualdad más importante es la capacidad de todos los hombres para matarse unos a otros; asimismo la preocupación más importante de los hombres es su conservación. Esto ocasiona un temor y miedo a la muerte violenta, convirtiéndose en la más poderosa de las *pasiones* humanas. La igualdad de capacidades conduce a una igualdad de expectativas y a la competencia entre todos los hombres que desean las mismas cosas. Esta enemistad natural es intensificada por la desconfianza que los hombres sin gobierno sienten unos hacia otros. Este problema se intensifica por la presencia en su naturaleza del amor a la gloria, el orgullo o la vanidad. Cada quien desea que los otros lo aprecien como él se aprecia a sí mismo, y si esto no se da, se está dispuesto a destruir a quienes lo desdeñan. Así, nadie está seguro en semejante estado. Las *leyes de naturaleza*, a diferencia de los *derechos de naturaleza*, son preceptos de razón, los cuales instruyen a los hombres sobre lo que deben hacer para evitar todos los peligros para su propia conservación, que igualmente se siguen de sus *derechos naturales* y de sus deseos irracionales. Para asegurar su propia conservación, la primera *ley de la naturaleza* es buscar la paz y defenderse contra aquellos que no les dan la paz. La *sociedad civil* está constituida por el *contrato social*, con el cual cada hombre cede o renuncia a cualquier derecho, está obligado o comprometido a no estorbar a aquellos a quienes él cedió ese derecho, en el goce y beneficio de éste. Así el pueblo no existe por naturaleza, sólo puede darle origen el *pacto social*, y si la copresencia de partes contratantes bajo la sola garantía del *estado de naturaleza* no puede poner fin al conflicto hace falta que la *ley civil* ocupe el puesto de la *ley de naturaleza* y la englobe, transformando así su trascendencia en immanencia. (Cfr. L. Berns. “Tomas Hobbes”, 375-83.)

⁶⁸ A. Caso. *La persona humana y el Estado totalitario*, 120.

to inherente que esto implica, es la solución axiológica, ética y jurídica. Para Caso, el “comunismo”⁶⁹ y el individualismo, representarían el rechazo al derecho: “Se trata de dos individuos, de dos “unidades biológicas”, que se desgarran entre sí”. El comunismo representaría una “comunidad tiránica” y el individualismo el “anarquismo”. El comunismo y el anarquismo representarían dos errores que tiene la misma raíz: la supervaloración del egoísmo intrínseco y vital. Por encima de estas dos formas, se encuentra “*la sociedad espiritual humana compuesta de personas*”.⁷⁰ Las personas no son individuos, sino espíritus. Y las conformaciones políticas (Estados) serían personas políticamente organizadas que se deben de tratar con respeto y moralidad.

En la valoración de Caso, la falta de la espiritualidad en la vida humana sería el motivo que desencadena catástrofes, “lo que lanza a los individuos contra individuos, a los individuos contra los Estados, a los Estados contra los individuos y a los Estados entre sí”.⁷¹ La falta de espiritualidad ha sido fomentada por el consumismo burgués. En este sentido, Caso se adhiere a la teoría del personalismo de Emmanuel Mounier, a quien cita en su *Manifiesto en servicio del Personalismo*⁷² y a la crítica de Alexis Carrel a la estandarización de la vida moderna.⁷³

⁶⁹ Caso utiliza indistintamente los términos “comunismo” y “socialismo”.

⁷⁰ A. Caso. *La persona humana y el Estado totalitario*, 120.

⁷¹ *Id.*

⁷² La cita de Mounier que hace Caso es la siguiente: “El hombre que ha perdido el sentido del Ser que no se mueve entre las cosas utilizables, privadas de misterio. El hombre que perdió el sentido del amor cristiano sin inquietud, incrédulo sin pasión. (...) La comunidad es, en el mundo burgués, lo que el heroísmo era en el Renacimiento y la santidad en la Cristiandad medieval: el valor último, móvil de la acción”. (E. Mounier: *Manifiesto al servicio del personalismo. Personalismo y cristianismo*, 25.)

⁷³ Caso cita la obra *La incógnita del hombre* del médico francés Alexis Carrel “Tenemos ahora que restablecer, en la plenitud de su personalidad, al ser humano debilitado y «estandarizado» por la vida moderna. Los sexos han de ser definidos de nuevo claramente. Todo individuo deberá ser macho o hembra y

En la interpretación de Caso, lo que el personalismo combate es al individualismo y a su manifestación social que es la burguesía. El personalismo lleva a cabo la reivindicación del “ser algo” sobre el “tener algo”. Es la reivindicación de la “dignidad” sobre la cosa “precio”. Es la reivindicación de la espiritualidad sobre la vida egocéntrica. En su valoración, Caso ve al personalismo como una opción; como una nueva dirección ética y política frente al *individualismo* (capitalismo) y al *socialismo*.

Entonces, para Caso, la esencia de la *persona* es la “afinidad electiva”, tanto en el amor como en la amistad.⁷⁴ El alcanzar nuestro grado de

no manifestar nunca tendencias sexuales, características mentales y ambiciones del sexo opuesto. En lugar de parecer una máquina producida en serie, el hombre habrá de acentuar su unicidad. Para reconstruir la personalidad, debemos romper el marco de la escuela, de la fábrica y de la oficina, y rechazar los principios mismos de la civilización tecnológica”. (A. Carrel: *La incógnita del hombre*, 281.) La posición desarrollada por Carrel es interesante ya que desde su formación como médico, desde una visión científicista, hace una defensa del *espíritu* humano. Debe decirse que en 1939 en la Francia ocupada por los nazis colaboró con el régimen de Vichy y dirigió la fundación francesa para el estudio de los problemas humanos, desde donde propagó ideas eugenésicas. En 1944 con el triunfo de los aliados fue cesado. Al respecto de la eugenesia puedo referir una cita del libro anteriormente señalado: “A la formación del hombre nuevo requiere el desarrollo de instituciones donde el cuerpo y el espíritu puedan ser formado de acuerdo con las leyes naturales, y no con los prejuicios de las diversas escuelas de educadores. (...) El éxito de tal empresa dependerá, en determinados países, de la actitud del Gobierno, y en otros del público. En Italia, Rusia o Alemania, si el dictador juzgase útil condicionar los niños de acuerdo con un tipo definido, modificar los adultos y su género de vida de una manera definida, surgirían inmediatamente las instituciones apropiadas. En los países democráticos el progreso tiene que venir de la iniciativa privada”. (*Ibid.* 258.) En otra parte: “La eugenesia es indispensable para la perpetuación de los fuertes. Una gran raza debe propagar sus mejores elementos”. (*Ibid.* 268.) Me permito hacer los señalamientos anteriores porque me resulta interesante la postura de Antonio Caso con respecto al racismo que podría decirse en cierto sentido tiende a una “eugenesia racial (espiritual)” de la nación mexicana, además de que Caso cita repetidamente a Carrel en su teoría antropológica.

⁷⁴ Caso toma el término de “afinidades electivas” de la obra de mismo nombre de Goethe. En esta obra, y en otras, Goethe plantea la idea de que el amor es un anhelo de la totalidad. Es la búsqueda de la plenitud del Yo, a través de la búsqueda de la libertad en el Otro. Entonces, la totalidad sólo puede encontrarse a través del Otro, del ser humano mismo. De ahí, precisamente su carácter trágico. El Yo que anhela y desea

persona sólo lo podemos hacer a través de otra persona, a través de la vida social, a través del *amor* y la *amistad*. La sociedad, de este modo, se constituiría como una extensión de la *persona*.

Ahora bien, en este punto, Caso se plantea el problema del Estado, visto como la concreción de la sociedad humana. Establece, acorde con lo que se ha expuesto, que la *persona* es una espiritualidad esencial que se logra en el amor y en la libertad, y no en la coacción. El Estado es siempre coacción. Parecería haber una contradicción intrínseca entre ambos. Sin embargo, Caso resuelve la aparente contradicción al señalar que el Estado es la fuerza coactiva que debe garantizar, a cada quien, la posibilidad de desarrollar su propia personalidad.⁷⁵ El tú y el yo, señala Caso, sólo se pueden relacionar en lo *real*. La función del Estado es crear y posibilitar esta relación en el plano de lo real:

El Estado es la fuerza coactiva que debe garantizar, a cada quien, la posibilidad de existir, conforme a su esencia, conforme a su modo de ser, dentro de respeto a los demás, conforme a su modo de ser, dentro del respeto a los demás, que posee también el propio derecho de existir conforme a su esencia. Pero si, como hoy acaece, se pone lo colectivo y común sobre lo personal, se tiende a corromper, esencialmente lo propio de la persona humana, así como se compromete sin derecho alguno, la dirección fundamental de su evolución histórica.⁷⁶

La última parte de la cita anterior me parece relevante. Caso está planteando que la comunidad no puede estar sobre la *persona* (precisamente en esto acusa al comunismo y al fascismo; la idea representa una premisa nodal del liberalismo), porque en la medida

la totalidad no puede poseer completamente al Otro amado.

⁷⁵ A. Caso: *La persona humana y el Estado totalitario*, 125.

⁷⁶ *Id.*

«...El personalismo lleva a cabo la reivindicación del “ser algo” sobre el “tener algo”. Es la reivindicación de la “dignidad” sobre la cosa “precio”. Es la reivindicación de la espiritualidad sobre la vida egocéntrica...»

en que eso se haga, la persona humana pierde su posibilidad de ser, se corrompe.

En la propuesta de Caso, nada puede estar por encima de la persona, ni ontológicamente, ni axiológicamente. En este punto, introduce una premisa teleológica en que hace eco el darwinismo y que supone la perspectiva teológica cristiana de su planteamiento: “La naturaleza tiene un fin: la persona”.⁷⁷ Está asumiendo la jerarquización y teleología de la naturaleza. Esto se explica porque concibe a Dios como una persona: “La persona humana se concibe a imagen y semejanza de Dios”.⁷⁸ De acuerdo con esto, la persona humana “ sintetiza la evolución cósmica”. El humano es el desarrollo constante hacia la persona divina.

El camino hacia la divinidad tiene que ser guiado por la *cultura*. Ésta erige a la persona en su ser moral y espiritual. Da los valores. Valores que sólo pueden tener sentido en la acción personal. Para Caso, la persona es el *ser* en el que lo psíquico se liberó del servicio de la *simple* vida, se depuró y ascendió a la *dignidad de espíritu*. La vida entró al servicio del espíritu en lo objetivo como en lo subjetivo. Precisamente este acto de libertad está sustentado en la *valoración* y en el *acto*. Entonces, la libertad radicaría en el libre albedrío, “el

más noble de los atributos humanos porque es el que nos acerca a la divinidad”.⁷⁹

Caso aclara que la libertad absoluta carece de sentido. La libertad de la persona sólo puede ser relativa, porque es iluminada por la razón y esta misma obedece a leyes absolutas y eternas (que remitiría a los valores). Sin embargo, la razón por sí sola, que representa los principios de la lógica, tiene que estar respaldada por la *conciencia*. En otras palabras, los principios que regulan y relativizan la libertad (y los valores) no pueden depender simple y llanamente de principios lógicos, ni de imperativos categóricos. Son importantes, pero no bastan. Para Caso la conciencia se refiere a la acción en la que el *ser* actúa y este acto escapa a la lógica y a la razón:

En este mundo, que es el mundo real (no en el de las esencias ideales donde se mueve el organismo de la lógica pura), prosperan la espontaneidad del átomo, la entropía del universo, la movilidad de la vida, y, al fin, la espontaneidad de la conciencia; y esta espontaneidad de la conciencia es lo que, sentido por el hombre a través de su historia, ha venido a atestiguar la libertad de la persona y su realización entre los polos eternos: el bien y el mal.⁸⁰

⁷⁷ *Ibid.* 128.

⁷⁸ *Id.*

⁷⁹ *Ibid.* 130.

⁸⁰ *Ibid.* 131.; En este punto Caso se vuelve a acercar mucho a las ideas Max Scheler. Éste último, en su conceptualización sobre la “persona” señala que ética formal, basada en leyes

Entonces, la libertad no queda restringida simplemente por la *razón*. En directa contradicción con Hegel, Caso señala que la razón no es la absoluta determinación universal de lo existente. Habría una diversidad y pluralidad inmensa en el mundo real con respecto al mundo de las esencias incorruptibles. La “existencia” es lo variado y múltiple y “su mayor variedad y multiplicidad reside en el libre albedrío de la persona humana”. Lo que hace la razón es buscar hipótesis filosóficas dúctiles para concordar los datos de la conciencia con sus leyes esenciales. El mundo es un misterio por su diversidad.

EL ESTADO TOTALITARIO

Como ya lo he señalado, la función del Estado (entendido como la concreción de la sociedad humana) es procurar la realización de la *persona humana*. Éste nunca debe estar por encima de ésta. Sin embargo, para él, este fundamento se había corrompido. La Revolución Francesa consagró al individuo como fin último de la organización civil: “Se decía: el Estado existe, para el individuo, para sancionar los derechos del hombre”.⁸¹ Después, señala, el “individualismo liberal” se fue alejando de las Constituciones europeas y ha dirigido a la humanidad hacia “una nueva Edad Media”. El Estado se ha ido sobreponiendo sobre el

ideales, no expresan la cualidad esencial de la persona: “la persona no es, en el fondo, otra cosa más que el sujeto lógico de una producción racional de actos, es decir, que sigue la leyes ideales”. Esto sería pensar la persona como una cosa. Más bien, para Scheler, la *persona* “es la unidad inmediata convivida del vivir, mas no una cosa simple pensada fuera y tras de lo inmediatamente vivido”. Definir a la persona a través de la idea persona-razón lleva a la concreción de la idea de persona que es ya una despersonalización. La persona finita es un individuo debido a su contenido vivencial (lo que piensa, lo que vive, lo que siente, etc.): “el ser de la persona no puede nunca quedar limitado a ser un sujeto de actos de razón sometidos a cierta legalidad; (...) Ni siquiera podría “obedecer” la persona a la ley moral si fuera creada (...) únicamente gracias a esa ley. (...) Pues ser persona es también el fundamento de toda obediencia”. (M. Scheler. *Ética*, 499-500.)

⁸¹ A. Caso: “La persona humana y el Estado totalitario”, 5.

individuo. La expresión de este suceso se enmarca sobre la democracia y el totalitarismo. En estas dos formas, el Estado tiende cada vez más a abarcar la vida social en su plenitud.

Para Caso, los elementos en torno a los cuales debe girar la vida civil son: la libertad y las leyes.⁸² Toda vida civil implica la necesaria combinación entre la libertad y la ley. Sobre estos componentes gira la “solidaridad humana”. En esta relación, la *autoridad* ocupa el término medio. De manera que tiene una finalidad: la libertad dentro de la ley.

El rompimiento del equilibrio lleva el nombre de *barbarie*. Estos fenómenos políticos son opuestos a la *república* y por lo tanto, a la cultura. Caso está entendiendo el concepto de *república* en un sentido platónico donde la sociedad civil se organiza de manera armoniosa y cuya euritmia origina, precisamente, la “república culta”. Dice con respecto al desorden y a la anarquía:

*La anarquía no es otra cosa sino apoteosis de la libertad caótica, que niega todo poder y abomina la ley. El estado anárquico exagera sin proporción uno de los elementos indeclinables de la vida colectiva: la libertad; y por esta razón engendra el caos. Se rompe el eje de la ley y se anonada la autoridad: esto es anarquía.*⁸³

Por otro lado, dice lo siguiente con respecto al despotismo:

El despotismo constituye la apoteosis del poder y de la ley; pero sin libertad. Los déspotas abominan de la libertad, como los anarquistas del poder; por ende, constituyen otro estado caótico; porque la ley sin la libertad, sólo engendra un poder sin autoridad, sin sentido moral, sin euritmia social.⁸⁴

⁸² *Ibid.* 14.

⁸³ *Ibid.* 15.

⁸⁴ *Id.*

Caso equipara al despotismo y al anarquismo en el sentido de que ambos conducen a la desarmonía. Pero cada uno a través de polos opuestos: el poder de sometimiento y la libertad ilimitada. Ambas situaciones conducen a un mismo lugar, a la *barbarie*.

Ahora bien, a Caso le interesa especialmente el problema del Estado absoluto (o totalitario). El interés especial en esta configuración estatal, desde mi interpretación, tendría que ver con el contexto político posrevolucionario mexicano (la necesidad de un proyecto de nación después de que se ha salido de la anarquía que significó la Revolución), y con el contexto político internacional (los fascismos y el estalinismo). El Estado nunca debe ser *absoluto*. Para Caso, el concepto de *lo absoluto*, está referido a la idea de principio universal de la existencia y tiene que ver con la perfección, la necesidad y la infinitud. Y, referido al Estado, se hace la base ideal de una conducta “criminosa”.

Precisamente para él, el Estado totalitario nazi y soviético han llevado a cabo la pretensión de asumirse como *absolutos*. En esta situación, del Estado absoluto, la persona humana desaparece, porque pierde su libertad “en su esencia psicológica y moral de autonomía”. Estos Estados se pusieron por encima de la religión, de las tradiciones, de las costumbres, del arte, de la ciencia y de la filosofía. Cada acto humano quedó subordinado a al “principio absoluto”, a la “esencia política”. Toda la cultura se subordinó a una orientación absoluta.

Para Caso, hubo una serie de fases que hicieron desembocar en el absolutismo político:

Fácil es ver las distintas fases del error, que ha ido matizándose, en el curso del tiempo. Primero es el yo absoluto de Fichte; después la humanidad usurpando el puesto que úni-

camente compete al principio absoluto de las cosas; después, ¡lo absoluto se pone en la raza y se deifica; o se pone en una clase social, y también se la deifica!...⁸⁵

El humano se ha colocado en el lugar de Dios y se ha atribuido la cualidad que sólo a él compete: la *unicidad*. Esta pretensión humana ha permeado todos los ámbitos de su vida: el Estado único, el individuo único, la clase social única, la raza única. Para Caso todas estas expresiones son originadas por el mismo fenómeno: “la negación de Dios”. Sentencia Caso: “Negar a Dios es deificar al hombre; deificar al hombre es pensar equivocadamente; pensar equivocadamente es inspirar y justificar el odio, la guerra y el desastre”.⁸⁶ Sobre el absolutismo del Estado, Caso ataca directamente a Hegel y a aquellos pensadores que evolucionaron su “escuela”. Para Caso, Hegel distinguió la sociedad civil del Estado. El Estado ya no tiende exclusivamente al bien de los individuos, sino a la realización de la idea. De esta manera, el Estado sería el asiento de lo universal.

Se pregunta: “¿Por qué no puede jamás el Estado –como hoy pregonan absurdamente, los partidarios del totalitarismo, los secuaces de “la raza” o de “la clase”– abarcar en su ser propio el espíritu?...”.⁸⁷ A esta pregunta, contesta siguiendo al mismo Hegel: “El espíritu no puede jamás someterse, sin reserva, sino a lo que es espíritu”. El Estado nunca puede constreñir al espíritu porque el espíritu es *esencialmente* libre. En otras palabras, lo finito no puede agotar lo infinito. Precisamente, con respecto a estos últimos términos, Caso identifica una confusión de la izquierda del hegelianismo. Esta confusión desembocó en el humanitarismo de Feuerbach (el hom-

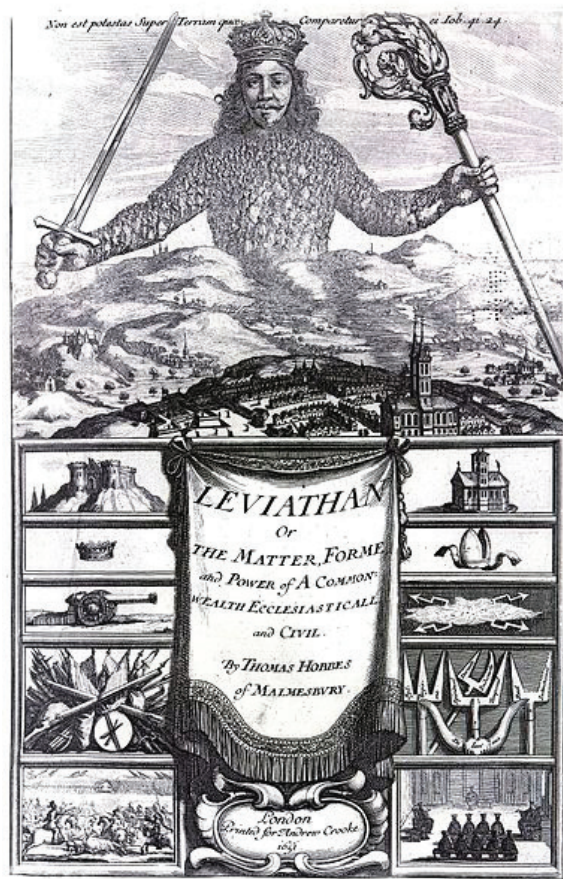
⁸⁵ *Ibid.* 139.

⁸⁶ *Id.*

⁸⁷ *Ibid.* 140.

bre idealizado en el dios); en el materialismo histórico de Marx y de Engels (lo absoluto igualado a la sociedad); y en el individualismo absoluto de Max Steiner (el individuo absoluto, el *ego* concreto).

Caso, más allá de Hegel, ubica el origen del Estado totalitario en la filosofía política de Hobbes desarrollada en el *Leviatán*. De acuerdo con su interpretación, las demás teorías políticas “contemporáneas”, poco más han agregado. Señala que la portada de esta obra, de la edición de 1651, muestra con claridad la perspectiva hobbesiana:



En lo alto de la página se lee frase: *Non est potestas super terram quae comparetur ei* (No hay potestad sobre la tierra que pueda serle equiparada). Debajo de esta frase se ve a un “monstruo” gigante, el Leviatán, formado por innumerable cantidad de humanos. El tronco y los brazos emergen de la tierra. Los individuos que forman el cuerpo forman una

masa. En la cabeza del monstruo hay una corona y empuña en cada mano una espada y el báculo, respectivamente.

Debajo del “monstruo” está el país tiranizado. Debajo de la imagen y como título de la obra se lee: “*Leviathan or the matter, form and power of commonwealth ecclesiastical and civil*” (Leviatán o la materia, forma y poder de la salud eclesiástica y civil). En la banda izquierda, en la parte superior, se ve el castillo, la morada del poder político. Debajo de esta ilustración está la corona, símbolo del poder real; y debajo de ésta, están las representaciones de los sustentos de ese poder político.

En la parte superior de la banda izquierda está la iglesia, símbolo del anglicanismo. Debajo de esta imagen, en la misma banda, la mitra, símbolo del poder papal. Después se encuentra la representación de uno rayos del anatema. Debajo un tridente. Por último se representa un grupo de magistrados con sus togas que deliberan en una asamblea plenaria.

Después de describir la imagen, Caso expone la teoría política. El Leviatán es la concreción del Estado totalitario en el que no puede existir la libertad de conciencia: “Bajo la corona simbólica, la espada omnipotente y el báculo armado del anatema, sólo haya una autoridad social, dentro del pensamiento sintético de Hobbes: Leviatán”.⁸⁸

El Leviatán surge bajo la idea del *contrato social* que se constituye a partir de un *estado de naturaleza*. Para Caso el surgimiento del Estado totalitario que representa el Leviatán, es el corolario del materialismo filosófico; y este corolario, lleva consigo la suposición de que la conciencia religiosa y moral, la cultura

⁸⁸ A. Caso: *La persona humana y el Estado totalitario*, 144.

espiritual, “son puras patrañas”.⁸⁹ Ante la idea metafísicamente “vacía”, pero con repercusión fáctica de un Estado totalitario, se presenta la posibilidad de su destrucción. Esta idea viene de la “intuición analógica” de su muy particular interpretación de la fenomenología husserliana y del intuicionismo bergsoniano.⁹⁰

A través de la “intuición analógica”, señala Caso que el *yo* se puede dar cuenta de lo que no es, pero que es como él.⁹¹ El *yo* se da cuenta

⁸⁹ *Id.*

⁹⁰ Caso escribió dos obras en donde desarrolla su enfoque fenomenológico: *La filosofía de Husserl* (1934) y *El acto ideatorio* (1934). De la fenomenología husserliana le interesa de sobremanera la noción de *intuición*. Sin embargo, sobre este concepto intenta hacer una suerte de eclecticismo entre los conceptos de intuición de Bergson y de Husserl. Luis Villoro señala que su intuicionismo defendido era de cepa bergsoniana que se refería a una intuición de lo concreto o individual, que recaía sobre el ser y no sólo sobre los fenómenos. Caso, al leer a Husserl vio corroborado su intuicionismo. No encontró conflicto entre la intuición bergsoniana y su propia doctrina. La intuición que presentaba Husserl se refería a una operación cognitiva racional que estaba siempre ligada a la conceptualización (al sentido) y consistía en un acto por el cual las significaciones llegaban a su plena clarificación racional. Caso, en cambio, señala Villoro, presenta un concepto de intuición referente como una fuente de conocimiento distinta a la razón pero complementaria de ésta. En su posición, la intuición tiende a presentarse como una facultad para-racional, ligada al entendimiento y a la emoción (intuición de corte bergsoniana). Mientras la intuición de corte bergsoniana se refería a lo individual y concreto, la intuición husserliana a lo abstracto y universal (Cfr. L. Villoro. *En México: entre libros: pensadores del siglo XX*, 50-52.) Por su parte, Mario Magallón ha señalado que la *intuición* constituye el eje central en la reflexión de Caso e intenta rescatarlo contra viento y marea en su interpretación de Husserl: “Su concepción sobre el esencialismo fenomenológico le abría un mundo nuevo, pero le conflictuaba su idea de la intuición, su esencialismo y sus ideas axiológicas y esto no lo iba a permitir”. (M. Magallón Anaya. *Filósofos mexicanos del siglo XX. Historiografía crítica latinoamericana*. 104.)

⁹¹ El *intuicionismo* es elemento central en la filosofía política de Antonio Caso, porque supone la vía privilegiada para el establecimiento de relaciones *inter-personales*. En su obra *La existencia como economía, como desinterés y caridad* dedica un capítulo a definir el *intuicionismo*. En esta obra establece que la intuición es: “conocer viendo. En la intuición, los objetos se dan como son, se revelan con su estructura propia, no se abstraen no se analizan; se miran simplemente, y de describen”. (A. Caso: *La existencia como economía, como desinterés y caridad*, 85.) La intuición, debido a su contenido sensorial y vivencia, debe vivirse para ser comprendida. Pero la intuición sólo está en aquel que sabe ver. La teoría intuicionista de Caso atravesó diferentes fases de desarrollo que van desde el intuicionismo estético guiado por Schopenhauer, el intuicionismo metódico guiado por Bergson, hasta el intuicionismo guiado por Husserl. (Cfr. R. Olivares Vargas: “El concepto de intuición en Antonio Caso”, 178 y ss.) Caso deriva su concepto de *intuición*

de la presencia de otro cuerpo como el que él posee. Ese cuerpo se afirma como un organismo verdadero por su *conducta de persona*. Un comportamiento que es cambiante pero que siempre es concordante: “porque la persona es un principio de diferenciación, sin transformación, ¡cambiante y concordante!”.⁹² Este relación intersubjetiva, *interyoica*, es fundamental en la liga entre personas en sociedad. Todos los *yo* se reconocen como *personas* a través de la *intuición analógica*. Esta es la base de la sociedad y de la cultura. Dice Caso: “nuestra actitud frente al semejante elabora esa majestuosa síntesis de personas que constituye, con la tradición en el tiempo y la solidaridad en el espacio, el glorioso edificio de la cultura humana”.⁹³ Este reconocimiento intersubjetivo es el origen del amor, y el amor es el acceso al universo. El amor es el reconocimiento interpersonal, el origen de la sociedad humana. Esta última, declara Caso, no está por encima de la persona sino que es la propia representación material de las personas amándose, luchando, conviviendo entre sí.⁹⁴

analógica de la fenomenología husserliana por lo que asume los supuestos de la *reducción fenomenológica*, la suspensión *epochal*, y de la *intuición eidética*, pero con un matiz bergsoniano. En este proceso *intuitivo* el *yo* se sume como la unidad de la multiplicidad fenoménica que concede una *trascendencia* hipotética. En este proceso de intuición fenomenológica, el *yo* es puesto a otros *yo*. Precisamente, en la intuición fenomenológica el *yo* reconoce la realidad del otro *yo*, del otro *sujeto*, y de su posibilidad *cogitante*. El *yo* constituye al otro *yo* en “él mismo”, es decir, a través de un proceso *empático*. El *yo* no concede al otro *yo* una *trascendencia* al pensamiento propio, pero si su misma individualidad y posibilidad *cogitante*. De manera que la experiencia del otro *yo* es objetiva y sirve para que el *yo* de certeza a las intuiciones particulares de sí mismo y de la realidad fenomenológica circundante. A partir de la experiencia del otro *yo*, el *yo* accede a la realidad como sería en sí misma y en su totalidad de manera que las *intuiciones no yoicas* adquieren sentido en sí mismas y configuran una objetividad. Entonces, bajo este fundamento fenomenológico de la intersubjetividad, la relación que el *yo* tiene con otros *yo* se manifiesta en una serie de actos con una intencionalidad recíproca. De esta manera se realiza la intersubjetividad. En otras palabras, las relaciones sociales.

⁹² A. Caso: *La persona humana y el Estado totalitario*, 145.

⁹³ *Ibid.* p. 145.

⁹⁴ *Ibid.* p. 147.

EL CRISTIANISMO

Caso alaba a Nietzsche como el reivindicador del ser personal de la cultura. Dice que fue enemigo del socialismo y del liberalismo porque se situó más allá de esta oposición. Predicó que el hombre debía ser superado en cuanto a lo que en él hay, debe ser intensificado tras de sí. En este sentido, dice Caso que Nietzsche definió su idea del hombre por la altura máxima que, en algunos de ellos, alcanzó la humanidad. Sin embargo, lo que Caso le recriminó fue el haber desconocido la esencia del cristianismo. Dice Caso que el cristianismo es lo contrario del amor al débil por la complacencia de esa debilidad. En el cristianismo, señala, es el fuerte el que ama al débil para que éste deje de serlo. Sólo el fuerte es cristiano porque el débil no puede serlo. El cristiano es el apóstol, el mártir, el asceta, “no el socorrido en su necesidad; sino el ser que socorre al que lo necesita”.⁹⁵ Caso defiende al cristianismo diciendo que, en contraposición a Nietzsche, no es una apología de la debilidad, sino una fuerza que se opone al mal. Para él, el cristiano es el fuerte y tiene la virtud que ha logrado las mayores hazañas de la historia.⁹⁶ Con esto parece que Caso vació la intención nietzscheana y transvaloró su teoría.

Aquí el concepto de *caridad* se vuelve central. Caso entiende este concepto, no como el alivio del débil por el fuerte, sino la bondad del alma fuerte en su victoria sobre el egoísmo. La caridad sería indisolublemente fuerza y bondad, “fuerza porque es bondad, y bondad porque es fuerza”.⁹⁷ Para Caso la vida se desarrolla en un juego económico y por lo tanto, este juego se articula a partir

del egoísmo consciente o inconsciente: nutrirse, crecer, reproducirse, luchar y morir. Aquí está presente, como lo había señalado más arriba, el darwinismo, la lucha por la supervivencia. Los organismos se encuentran en un constante movimiento nutritivo en el que íntegramente están sometidos a dicho movimiento. De manera que “lo que no vive ignora el egoísmo; está “más allá del bien y el mal”. La fuerza, el “espíritu” que está detrás de la vida es el espíritu de dominación. Sin embargo, el egoísmo es una fuerza que puede exceder su fin, lo que le permite engendrar nuevos fines. Este excedente sería exclusivo de los “animales superiores”: “los animales sólo saben luchar; si no tienen contra quién hacerlo, remedan la lucha cómicamente, y así gustan, conforme a la ley de su ser, su demasía dinámica”.⁹⁸

El humano posee ese “excedente vital”, lo que le da la posibilidad de crear fines “más altos”. Le da la posibilidad de hacer cultura, y le abre la posibilidad del heroísmo y santidad. Caso sostiene que es en la actividad artística en donde el humano se libera del determinismo económico-biológico. En ésta, el alma se desliga del carácter biológico y puede mostrar qué hay después del egoísmo. El artista elige su camino; crea su propio sentido. En la actividad estética (entendida esta como artística) se rompe con el egoísmo inherente a la economía biológica: “En el arte se rompe el círculo del interés vital; y, como consecuencia inmediata, el alma, desligada de su cárcel biológica, refleja el mundo que se ocultaba a su egoísmo”. La creación estética representa la victoria del alma sobre la vida (biológica): “la victoria del alma sobre la vida, la victoria estética, el principio de la vida superior humana, la existencia como desinterés”.

⁹⁵ *Ibid.* p. 150.

⁹⁶ A. Caso: *La existencia como economía, como desinterés y caridad*, 159.

⁹⁷ *Id.*

⁹⁸ *Ibid.* p. 41

La actividad estética, como forma de liberación del alma, está ligada a la *caridad* porque ambas parten del mismo principio, de la liberación del determinismo económico-biológico. Son actividades hermanadas. En este sentido, la caridad invierte la fórmula económica de la existencia de manera que, en vez de buscar el mayor provecho con el menor esfuerzo, ofrece el menor provecho con el máximo esfuerzo.

En el proceso de liberación del alma, el humano asume otra finalidad más allá de la vida biológica. El humano se encamina hacia la inmortalidad. En este punto el cristianismo vuelve a aparecer. El cristianismo, que no el catolicismo, a través de la caridad lleva a la salvación y a la inmortalidad.

La vida caritativa va más allá de la *fé*, ya que se puede tener *fé* sin ser caritativo. Inclusive, para tener *fé* no necesariamente se requiere ser cristiano. El cristiano es esencialmente un ser caritativo porque se rige bajo el imperativo “ama a tu prójimo como a ti mismo”.

CONCLUSIONES

Las ideas políticas casianas plantean un proyecto de nación fundado en una eticidad que debe estar encarnada en una democracia *liberal*. Pero no en una democracia incluyente. Cada sector social desempeña una función determinada a la manera de un cuerpo social armónico y jerarquizado, una especie de república platónica.

Caso elabora sus referencias teórico-conceptuales pensando en la nación mexicana. Las experiencias históricas nacional e internacional le anunciaban ciertos peligros que implicaban la instauración de formas de gobierno autoritarias. Él había vivido el porfiriato, ante el cual fue ambivalente, pero que caracterizó como un

gobierno autoritario. Por otro lado, se presentaban las experiencias históricas del nazismo y del comunismo soviético, mismas ante las cuales tuvo una perspectiva ambivalente.

Caso juzgaba que la mejor forma de gobierno era la democracia liberal, sin embargo, juzga también que México, en el caso específico, no estaba listo para un gobierno democrático por ciertas cuestiones históricas que no se habían resuelto. Esto lo llevó a hacer un análisis de la situación histórica, cultural y nacional del México posrevolucionario, en el que destacó la parte cristiana y la hispanidad.

Para Caso la democracia es sinónimo de civilización. En el caso de México, la Constitución mexicana del 57 proclamó una república democrática, representativa y federal, lo que significaría un gobierno idealmente perfecto. De acuerdo con lo establecido en la Constitución, debería poder afirmarse que desde 1857 hasta 1917 México se ha regido soberanamente a la manera en que está establecido en la Constitución. Pero, acepta Caso, que esto estuvo lejos de ser cierto, ante lo que se pregunta: “¿Quiere decir esto que todos nuestros gobiernos han sido malos o que la Constitución es algo irrealizable?” o que “¿Es México, por ventura, un pueblo inadecuado a las condiciones de la civilización contemporánea, o las actuales circunstancias de nuestra vida política son, mutatis mutandis, las de todos los pueblos de la tierra?”.⁹⁹ La historia de México era una historia que había caminado acumulativamente y no a través de un proceso dialéctico uniforme y graduado. Esta situación viene desde la Conquista española. De acuerdo con su criterio, la Conquista fue “un bien inmenso”.¹⁰⁰ Europa, gracias a España, realizó “en América la más extraordinaria am-

⁹⁹ Antonio Caso: *La persona humana y el Estado totalitario*, 99.

¹⁰⁰ Antonio Caso: “México y sus problemas”, 102.

pliación de sus posibilidades de desarrollo cultural”. Sin embargo, ese beneficio cultural estuvo acompañado el mal inmenso para la felicidad humana.

A final de cuentas, la Conquista hizo surgir el gran problema, de no fácil respuesta y vigente, de la adaptación de dos grupos humanos a muy diverso grado cultural. Señala Caso que por siglos se buscó el amalgamiento y la síntesis sin éxito. En su perspectiva, el máximo problema mexicano.

El mundo en occidente, siguió su desarrollo histórico hasta alcanzar las formas políticas y culturales más excelsas (la democracia). Mientras tanto en México, al no haber resuelto el gran problema heredado de la Con-

quista, tuvo un experimento fallido con la democracia. Aquí el gran peligro al que se enfrentaba México con respecto a los demás sistemas políticos mundiales.

Uno de los méritos del análisis de Caso, desde mi punto de vista, es que trató de pensar un sistema político a partir de la caracterización del México de su época. Precisamente, uno de los grandes problemas en la historia de México ha sido el tratar de adoptar e imponer modelos político, culturales y sociales, ajenos a su misma realidad.¹⁰¹

¹⁰¹ En este sentido son significativas e interesantes los señalamientos sobre las aportaciones de Antonio Caso a la teoría política liberal. (Cf. José Ezcurdia y José Hernández: *El centinela insobornable*, 197 y ss.)

REFERENCIAS

- Barreda, Gabino, 1972, "Oración Cívica pronunciada en Guanajuato el 16 de septiembre de 1867", en: Abelardo Villegas (comp.), *Positivismo y porfirismo*, México, SEP, pp. 41-75.
- Berns, Laurence, 2004, "Tomas Hobbes", en: Strauss Leo y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, pp. 375-83
- Beuchot, Mauricio, 2008, *Filosofía mexicana del siglo XX*, México, Torres y Asociados.
- Cardiel Reyes, Raúl, 1986, *Retorno a Caso*, UNAM, México.
- Carrel, Alexis, 1964, *La incógnita del hombre*, México, Editorial Diana.
- Caso, Antonio, 1934, *La filosofía de Husserl*, México, Imprenta mundial.
- _____, 1934, *Nuevos discursos a la nación mexicana*, México, Pedro Robredo
- _____, 1943, *México (apuntamientos de cultura patria)*, México, UNAM.
- _____, 1957, *Antología filosófica*, México, UNAM.
- _____, "Alfonso Reyes", en: *Antonio Caso. Obras completas*, Vol. IV, México, UNAM, 1971
- _____, 1975, *La persona humana y el Estado totalitario. EL peligro del hombre. Antonio Caso. Obras completas*, vol. VII, México, UNAM.
- _____, 1975, "Una interesante coincidencia", en: *Antonio Caso. Obras completas*, vol. VII, México, UNAM
- _____, 1989, *La existencia como economía, como desinterés y caridad*, México, UNAM.
- _____, 1993, "México y sus problemas", en: *Fuentes de la cultura latinoamericana*, Leopoldo Zea (comp.), México, FCE
- Caso, Antonio y Vicente Lombardo Toledano: *Idealismo vs. materialismo*, México, Universidad Obrera de México, 1963
- Cockcroft, James D., 1999, *Precursores de la revolución mexicana*, México, Siglo XXI.
- Lombardo Toledano, Vicente, 1992, *Obras completas*, vol. X, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla
- _____, 2001, "Conclusiones del Primer Congreso de Universitarios Mexicanos", *Obra histórico-cronológica*, Tom. II, Vol. 4, México, Centro de estudio filosóficos, políticos y sociales Vicente Lombardo Toledano,
- Ezcurdia Corona, José y José Hernández Prado: *El centinela insobornable. Algunas fuentes y consecuencias del pensamiento de Antonio Caso*, México, Almaqui Editores, UAM, 2012
- Molina Enríquez, Andrés, 1986, *La revolución agraria de México. 1910-1929*, Tomo 3, México, UNAM, Porrúa.

Magallón Anaya, Mario, 2010, *Historia de las ideas filosóficas. Ensayos de filosofía y de cultura en la mexicanidad*, México, Editorial Torres Asociado

Morales Moreno, Humberto y William, Fowler, “Génesis y evolución del pensamiento conservador en México durante el siglo XIX”, en: Dora Kanoussi (coord.), *El pensamiento conservador en México*, Dora, México, BUAP, International Gramsci Society, Plaza y Valdéz, 2002, pp. 49-75

Mounier, Emmanuel, 1965, *Manifiesto al servicio del personalismo. Personalismo y cristianismo*, Madrid, Taurus.

Olivares Vargas, Rigel, “El concepto de intuición en Antonio Caso”, en: *Iztapalapa*, No. 58, año 26, enero-junio 2005, México, UAM, pp. 171-193

Scheler, Max, 2011, *Ética*, Madrid, Caparrós Editores.

Sierra, Justo, “Positivismo político”, en: Ma. del Carmen Rovira (coorda.), *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, México, UNAM, pags. 491-496, 1998.

_____, 1985, *Evolución política del pueblo mexicano*, Caracas Biblioteca Ayacucho.

Thomson, Guy, 1999, *Patriotism, Politics, and Popular Liberalism in Nineteenth-Century Mexico. Juan Francisco Lucas and the Puebla Sierra*, Wilmington, A Scholarly Resources Inc. Imprint.

Valenzuela, Escobar, 1974, *El liberalismo ilustrado del Dr. José María Luis Mora*, México, UNAM

Villegas, Abelardo, 1965, “Idealismo contra materialismo dialéctico en la educación mexicana”, en: *Historia Mexicana*, vol. XV, no. 1, México, El Colegio de México

_____, 1993, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, México, FCE.

-Hernández Luna, J., 2000, “Prólogo”, en: Hernández Luna (comp.); *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, México, UNAM

Vasconcelos, José, 1958, *La tormenta*, México, Editorial Jus.

_____, 1983, *Ulises Criollo. Segunda parte*, México, FCE, SEP.

Villoro, Luis, 1995, *En México: entre libros: pensadores del siglo XX*, México, El Colegio Nacional, FCE.

Zea, Leopoldo, 1968, *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo, y decadencia*, México, FCE.

PENSAR DESDE LA HETEROGENEIDAD EN ANTONIO MACHADO

TO THINK FROM THE HETEROGENEITY IN ANTONIO MACHADO

Dra. Jeannet Ugalde Quintana
Profa. Facultad de filosofía y Letras, UNAM/IEMS
octojeann@hotmail.com

Recibido 30 de mayo de 2014.
Aceptado 11 de diciembre de 2014.

Resumen: Antonio Machado escribe en verso y en prosa. En verso es considerado uno de los poetas más importantes de la poesía hispánica del siglo xx. En cuanto pensador no logró una sistematización y ordenación de sus planteamientos, hecho por el cual ha sido considerado como un aficionado a la filosofía; sin embargo, en su prosa se encuentran plasmadas las ideas que mueven su quehacer poético y que serán una influencia muy importante para pensadores venideros como Maria Zambrano y Ortega y Gasset.

Palabras clave: poesía, filosofía, ser, intuición, devenir.

Abstract: Antonio Machado writes in verse and prose. In verse is considered one of the most important poets of the twentieth century Hispanic poetry. As thinker failed to systematize and manage this approaches, for this reason he has been considered as an amateur in philosophy; however, in his prose are embodied ideas that move his poetic task and will be a major influence for future thinkers like Maria Zambrano and Ortega y Gasset.

Key words: poetry, philosophy, being, intuition, becoming.

PENSAR DESDE LA HETEROGENEIDAD EN ANTONIO MACHADO

Dra. Jeannet Ugalde Quintana
Profa. Facultad de filosofía y Letras, UNAM/IEMS
octojeann@hotmail.com

INTRODUCCIÓN

Antonio Machado escribe en verso y en prosa. En verso, el poeta intuye el tiempo a través de las palabras. En prosa, el pensador reflexiona sobre las intuiciones que captó e hizo suyas en el lenguaje. Por su poesía, Machado es considerado uno de los poetas más importantes de la poesía hispánica del siglo XX; ha influido no sólo en la poesía española de la posguerra sino, trascendiendo lengua y tiempo, ha marcado a escritores como Celan, Cavafis y Pessoa.¹

Como pensador, Machado no logró una sistematización y ordenación de sus ideas, hecho por el cual ha sido considerado como un aficionado a la filosofía;² sin embargo, en su prosa se encuentran plasmadas las ideas que mueven su quehacer poético y que serán una influencia muy importante para pensadores venideros.³

De la vida de Antonio Machado sabemos⁴ que nació el 26 de julio en Sevilla en el palacio de las Dueñas en 1875. A los ocho años se trasladó

a Madrid en donde vivió hasta los treinta y dos años de edad, a excepción de los años 1899 y 1902 que estuvo en París. Estudió en la institución Libre de Enseñanza, en el Instituto y la Universidad; de estos dos últimos cultivó un rechazo por todo lo académico. En 1906 presentó la oposición a cátedras de francés obteniendo la de Soria. En 1910 realizó estudios de filología francesa con Bédier y Meillet y tomó algunos cursos con Bergson. En 1909 se casó para enviudar tres años más tarde y, tras este funesto acontecimiento se trasladó a Baeza.

De su propia pluma tenemos conocimiento acerca de sus lecturas, especialmente de filosofía y literatura, que realizó durante los casi veinte años que asistió diariamente a la Biblioteca Nacional. El interés por la filosofía surgió en él como una ocupación que le permitió reflexionar sobre los conflictos que le presentaba su pensamiento, mientras que el gusto por la poesía proviene del alivio que encontraba en ella ante los problemas que su razón no podía resolver.

“Mi pensamiento está generalmente ocupado por lo que llama Kant *conflictos de las ideas trascendentales* y busco en la poesía un alivio a esta ingrata faena”.⁵

¹ Cf. Olivo Jiménez, José y Javier Morales, Carlos, *Antonio Machado en la poesía española*, Madrid, Editorial Cátedra, 2002 p.18.

² Damaso, Alonso, *Cuatro poetas españoles*, Madrid, Editorial Gredos, 1962.

³ Me refiero a María Zambrano, filósofa quien mantiene en su reflexión un constante diálogo tanto con Ortega y Gasset como con Antonio Machado.

⁴ Datos tomados de la biografía que el mismo Machado escribió y que se encuentra recopilada dentro de las obras completas. Cf. Machado, Antonio, *poesía y prosa*, Tomo III Prosas completas (1893-1936), Madrid, Espasa-Calpe. p.1523.

⁵ Machado, Antonio, *poesía y prosa*, Tomo III Prosas completas (1893-1936), Madrid, Espasa-Calpe, p.1533-1526.

Ahora bien, en este escrito me ocuparé de presentar las ideas que se encuentran planteadas en la prosa de Machado, no porque ellas estén plenamente expresadas en su escritura; sino porque apuntan a temas esenciales de la poesía de Machado y del pensamiento filosófico contemporáneo.

Dentro de la prosa de Machado se encuentran *Los complementarios*, escrito que va de los años 1912 a 1926 y *Juan de Mairena* (1934-1936). En ellos, Machado trabaja fundamentalmente cuatro temas: la idea de la heterogeneidad del Ser, la noción del tiempo o de la temporalidad, la interpretación de la poesía, la figura del poeta y la relación entre poesía y filosofía.

Todos estos temas aunque se encuentran de manera fragmentaria y dispersa dentro de su obra están relacionados entre sí, de tal manera que conforman un todo explicativo de la poesía y del pensamiento machadiano.

La idea de la heterogeneidad alude a una comprensión del ser en cuanto alteridad. La otredad permite intuir el tiempo, el tiempo es entendido como un tiempo subjetivo, de la conciencia, es el tiempo en el cual se da un desplazamiento de la atención y se forma un precepto para la noción de lo otro. A su vez, la poesía es flujo de tiempo. El poeta, dice Machado, debe crear una metafísica de su pensamiento que cuadre con su poesía. La intuición poética y pensamiento filosófico están siempre en el tránsito de un sólo camino.

Para explicar la relevancia de estos planteamientos comenzaré tratando el tema de la heterogeneidad del ser, idea planteada en *Los complementarios*, para en un segundo momento, abordar la cuestión del pensar heterónimo, como un pensar poético, a partir del escrito *Juan de Mairena*.

I.- LA HETEROGENEIDAD DEL SER EN LOS COMPLEMENTARIOS

En *Los complementarios* Antonio Machado formula su comprensión del ser como *alteridad*, iniciando con una crítica a la formulación kantiana del espacio y del tiempo como condiciones de posibilidad de todos los fenómenos, es decir, como *a priori* del conocimiento humano.⁶

Para Machado, Kant se equivoca en la Estética trascendental al afirmar que es posible representarnos el espacio sin objetos y el tiempo sin acontecimientos, pues la noción de espacio es abstraída, de los cuerpos extensos, de la misma manera que el concepto de tiempo se deriva de la percepción de la sucesión de movimientos. Tiempo y espacio desde un ámbito lógico y psicológico son conceptos que se forman *a posteriori*.

“El espacio, considerado como medio vacío, homogéneo, en el cual se dan las cosas, es una pseudo-representación. Si suprimiéramos de nuestra representación todas las imágenes y todos los recuerdos de objetos exteriores, suprimiríamos al par el espacio. [...] Un tiempo sin hechos, sin acontecimiento, sin historia es inconcebible. Sin sucesión de movimientos, sin vicisitudes, casos, sucesos, no habiéramos podido hablar de tiempo.”⁷ Ahora bien, Machado no rechaza que espacio y tiempo sean dos nociones necesarias para poder pensar lo existente, lo que niega es que estos conceptos nombren la variedad de lo existente. Las nociones de espacio y tiempo suprimen la intuición externa y, con ello, la diversidad de las intuiciones de los objetos y de los acontecimientos. En este sentido tienen un valor negativo, niegan la variedad de lo existente en función del conocimiento.

⁶ Cf. Primera sección de la *estética trascendental* de la *Crítica de la razón pura* de Emmanuel Kant.

⁷ Cf. Machado, Antonio, *Poesía y prosa*, Prosas completas Tomo III, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, pp.1178-1179.

«...Mi pensamiento está generalmente ocupado por lo que llama Kant conflictos de las ideas trascendentales y busco en la poesía un alivio a esta ingrata faena...»

Las nociones de espacio y tiempo son reducidas por Machado a conceptos abstractos vacíos de contenido que hacen referencia al concepto de no ser.

Machado considera que el ser se caracteriza por la variedad y multiplicidad, esta diversidad de lo existente es captada en la intuición sensible y nos desvela que lo existente se presenta como devenir y acontecer siempre distinto. En oposición, los conceptos de espacio y tiempo, elementos esenciales de la objetividad y del conocimiento humano, suponen precisamente la unidad del ser, una unidad a la que sólo es posible acceder a partir de una desubjetivación de la conciencia, es decir, a través de una separación del individuo de sus percepciones particulares y cambiantes en búsqueda de un pensar genérico.

Así, para Machado el conocimiento reposa en una representación estática del tiempo e

intangible del espacio. El pensar en términos objetivos es un pensar acerca del no ser, ya que el ser implica diversidad y cambio.

El no ser, dice Machado, es el mundo de las ideas y las formas, un todo de conceptos vacíos de lo intuitivo, cuantitativo, cualitativo y variado del mundo. De esta manera, la objetividad, el acuerdo entre los distintos individuos, coincide con el no ser.

“La objetividad supone una constante *desubjetivación*, porque las conciencias individuales no pueden coincidir con el ser, esencialmente vario, sino en el no ser. Llamamos no ser al mundo de las formas, de los límites, de las ideas genéricas y a los conceptos vaciados de su núcleo intuitivo...”⁸De esta manera, para Machado espacio y tiempo son dos nociones negativas y pseudorepresentaciones de lo existente. Son negativas porque no contienen nada corpóreo ni cambiante y son pseudorepresentaciones, porque aunque provienen de la heterogeneidad del ser, es decir, de la diversidad de lo existente, su origen ha sido negado en función de la unidad.

Así, el ser para Machado es heterogéneo, el conocimiento que nos habla de la unidad de lo existente, en realidad habla del no ser, de lo inapresable por los sentidos. Conocimiento y racionalidad se presentan con un carácter negativo, como una nada que al omitir el mundo interior, el fluir de la conciencia cancela también el ser.

“Si se acepta nuestra hipótesis, la radical heterogeneidad del ser, tal como nos es revelada en nuestro mundo interior, en el fluir de nuestra conciencia, surge el problema de la racionalidad, que se nos presenta como un carácter negativo...”⁹

⁸ Machado, Antonio, *op.cit.* p.1180.

⁹ *ibidem.* p.1258.

Para Machado, el tema de *lo uno a lo otro* es el tema de la metafísica. Lo otro ha sido lo negado, aquello que se ha tratado de extirpar en privilegio de la racionalidad; sin embargo, subsiste pese a los esfuerzos de la razón en fundar una igualdad entre identidad y realidad. Lo otro se encuentra en el interior que reviste la unidad aplastante, lo fundamenta aun quedando como oculto. Lo otro es calificado como un padecimiento incurable de lo uno, pues lo uno tiene su origen precisamente en lo otro, en la diversidad y heterogeneidad de lo real.

De esta concepción del ser como heterónimo y de la crítica que hace a la interpretación de lo existente como unidad, Machado va a la noción del yo para discutir contra ella, plantear su concepción de la otredad y darle vida a otros, a los cuales llamará: Juan de Mairena y Abel Martín.¹⁰

El yo, afirma Machado, es siempre espectador, actividad pura y nunca reflexión. Para comprender la idea del yo presenta la imagen de un ojo. El ojo observa el mundo de las cosas y a los otros, pero es incapaz de observarse a sí mismo. El yo es la conciencia que percibe lo existente como una sucesión de imágenes, sonidos, formas y colores, pero que es incapaz de tornar hacia sí misma para contemplarse.

Pero este yo no es la conciencia individual que se encuentra alejada del mundo de las cosas y del mundo de los otros. El yo se encuentra en relación con el mundo objetivo, el mundo real que pretende ser aprendido a partir de la *desubjetivización* y en íntima colaboración con los otros sujetos concientes, con el tú. En toda actividad que realiza el yo se manifiesta el vínculo que tiene con estos dos ámbitos.

¹⁰ Juan de Mairena y Abel Martín son dos personajes inventados por Antonio Machado para expresar los fundamentos de su crear poético.

Así, en la formación de un sentimiento, que pareciera ser la actividad más subjetiva de la conciencia, no participa únicamente el sujeto individual, ni es producido meramente como un reflejo del mundo externo. La conciencia toma elementos del mundo de las cosas y de otros sujetos para entonces generar un sentimiento hacia lo percibido. Por lo tanto, todo sentimiento no es absolutamente propio sino que tendría que expresarse con un “nosotros”. Lo que muestra un sentimiento es la colaboración que tienen en el yo, las cosas y el tú.

Ahora bien, la colaboración del tú en el yo se hace más evidente en la expresión de sentimientos o ideas. El lenguaje es aprendido a partir de los otros, no existe un lenguaje propio e individual, el lenguaje es compartido y antes de pertenecernos a cada uno de nosotros ha pertenecido a quienes nos lo han enseñado.

Así, el yo guarda una relación íntima con los otros, con aquellos de quien ha aprendido y que han colaborado en su estructuración. Los otros no son completamente distintos al yo; los otros son también otros yo y en este sentido son un mismo yo. Esto parece ser un juego del lenguaje, pero más allá del juego, Machado pretende mostrar una ruptura entre dos conceptos antagónicos dentro de la filosofía moderna: lo objetivo y lo subjetivo. De ahí que proponga un tercer mundo que no es subjetivo ni objetivo, al cual define como el mundo de los otros yo.

“El sentimiento no es una creación del sujeto individual, una elaboración cordial del yo con materiales del mundo externo. Hay siempre una colaboración del tú, es decir de otros sujetos. [...] Para expresar mi sentir tengo el lenguaje. Pero el lenguaje es ya mucho menos mío que mi sentimiento. Por de pronto

he tenido que adquirirlo, aprenderlo de los demás.”¹¹ Este tercer mundo planteado por Machado aparece dentro del mundo de la representación del yo, dentro de lo subjetivo; pero cobra una dimensión distinta. Frente a lo que se reconoce como propio: las intuiciones, está el mundo de la realidad y el mundo de los otros. Ambos mundos, el de la subjetividad y el de la objetividad están englobados dentro de un tercer mundo, el mundo de los otros yo. En este tercer mundo se distinguen como sonidos, la voz propia, los ruidos de los objetos y la voz de los otros.

“Estos dos mundos, que nosotros tendemos a unificar en una representación homogénea, el niño los distingue muy bien, aun antes de poseer lenguaje. El rostro que se inclina hacia él sonriente y la voz de su madre, son para él muy otra cosa que los objetos que pretende alcanzar con la mano”.¹²

II.- EL PENSAR HETERÓNOMO: UN PENSAR POÉTICO.

A partir de esta comprensión del ser como heterónimo, Machado en sus escritos *Juan de Mairena* plantea un pensar poético, heterogeneizante¹³ basado en una lógica que rechaza el principio de identidad, el de contradicción y la estructura del silogismo.

En la lógica que plantea Juan de Mairena a sus alumnos, no se trata de buscar la identidad del pensamiento consigo mismo, de lo que se trata es de ponerlo en relación con todo lo demás. Para Machado, en voz de Mairena, ninguna cosa puede ser pensada dos veces como siendo ella misma porque, por lo menos, sería distinta numéricamente.

¹¹ *ibidem*. p. 1310.

¹² *Ibidem*. p. 1311.

¹³ Cf. Machado, Antonio, *Juan de Mairena*, Tomo I, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 206-207.

Mairena rechaza el principio de contradicción, pero resalta el sentido de la otredad. El ser, desde esta lógica, carece de contrarios; una cosa no es contraria u opuesta a otra, lo que representa es su alteridad.

Ahora bien, el silogismo es rechazado debido a la estructura temporal de pensamiento que plantea. Las premisas de un silogismo y la conclusión, para Mairena, no pueden ser válidas en el mismo momento.

El pensar es comprendido desde el tiempo, es la sucesión en la que no pueden coincidir aquello que se ha presentado en tiempos distintos. Las premisas no pueden generar conclusiones, porque ellas son anteriores temporalmente a la conclusión, de la misma manera que la conclusión no puede contener a las premisas porque la conclusión fue posterior a éstas.

Así, ante la lógica que pretende llegar a la identidad y excluye lo diverso que es captado en la intuición, Machado pretende establecer una lógica que rescate lo diverso y temporal de la percepción.

Para Machado, en voz de Mairena, no resulta desmotivante pensar que este tipo de lógica propuesta, sea irrealizable, pues su propósito es digno: desterrar la vieja lógica aristotélica que ha dominado el pensamiento durante siglos.

“Nuestra lógica pretende ser la de un pensar poético, *heterogeneizante*, *inventor* o descubridor de lo real. Que nuestro propósito más o menos irrealizable, en nada mengua la dignidad de nuestro propósito. Más si éste se lograra algún día, nuestra lógica pasaría a ser la lógica del sentido común. Y entonces se desenterraría la vieja lógica aristotélica ...”¹⁴

¹⁴ Machado, Antonio, *op.cit.* p. 208.

Si bien, la obra de arte aspira a lo intemporal, la poesía lo hace trabajando con el tiempo. La poesía no renuncia al deseo de todo arte de intemporalizarse, sin excluir esta aspiración, se propone dar la sensación del fluir del tiempo en las palabras. La poesía rescata al tiempo, lo muestra y lo hace suyo llevándolo a la palabra.

La palabra, para Machado, es el material que el lírico maneja, un objeto que ha sido configurado por el espíritu. La palabra no le es dada al poeta de la naturaleza en bruto, es un objeto espiritual que a diferencia del mármol o la piedra tiene una significación. El trabajo del poeta no consiste en darle vida a una materia inerte, pero sí en luchar con las significaciones que le han sido dadas a la palabra en búsqueda de otra significación.

“He aquí la parte negativa del problema del lenguaje, que expondremos así: la palabra es valor de cambio, convencional, moneda de curso; el poeta hace de ella medio de expresión, valor único de lo individual; necesita convertir la moneda en joya.”¹⁵ Así, el poeta transforma la palabra y le brinda una nueva forma, destruye su significado común y le da un valor único. El poeta hace que la palabra signifique y suene, hace que el tiempo sea revelado en letras y sonidos.

El tiempo que nos revela la poesía no es el tiempo matemático, un tiempo abstracto, ausente de toda emoción. El tiempo de la poesía es el tiempo vital, el tiempo de la intuición y la conciencia. La rima, ante toda forma de escritura, tiene la función esencial de poner la palabra en el tiempo. En la rima se unen elementos heterogéneos, como son la sensación y el recuerdo, esto se logra con el encuentro de un sonido y el recuerdo de otro. Con la

rima, dice Machado, estamos dentro y fuera de nosotros mismos. La rima pone en concordanza nuestro yo, nuestra conciencia, con lo otro.

La rima es uno de los medios que el poeta utiliza para crear un tiempo ideal en el poema, la sucesión de sonidos produce una sensación del tiempo. El poeta al unir la rima a los elementos rítmicos del verso crea el tiempo de la conciencia. Nuestra conciencia encuentra su expresión en la unión de la rima y el verso, así como la forma de trascender el tiempo y consolidarse en la intemporalidad.

De esta manera, la rima, en relación con los elementos del verso, remarca su permanencia, al producir una corriente rítmica que fluye y crea una emoción del tiempo en el poema.

“En efecto, uno de los oficios de la rima, por contraste, el fluir de los sonidos que pasan para no repetirse. Pero la rima que, con relación a los elementos irreversibles del verso, acentúa su carácter de permanencia...”¹⁶

Ahora bien, el metro más adecuado para la rima, dice Machado, es el romance, porque en él se canta y se cuenta, se ahonda en un pasado, poniendo en un presente hechos, ideas e imágenes que avanzan. El romance logra la unión de dos temporalidades, el presente en el cual las imágenes se desvelan y el pasado que es la perspectiva desde la cual es cantado el poema.

“Si la poesía es, como yo creo, palabra en el tiempo, su metro más adecuado es el romance, que canta y cuenta, que ahonda constantemente la perspectiva del pasado, poniendo en serie temporal hechos, ideas, imágenes, al par que avanza, con su periódico martilleo en el presente”.¹⁷ Si la poesía es tiempo, el poe-

¹⁵ Machado, Antonio, *poesía y prosa*, Tomo III, Madrid, 1989. p.1315.

¹⁶ *ibidem*. p. 1366.

¹⁷ *ibidem*. p. 138.

ta es aquel que logra entenderse con el tiempo, quien conversa con él y logra llevar a la materialización sonora el suceder temporal.

El poeta encargado de llevar el tiempo al lenguaje tiene una relación con el filósofo. El poeta suele ser un gran escéptico, no cree en la realidad de sus poemas. A diferencia, el filósofo es un poeta que cree en la realidad de sus poemas y emplea grandes metáforas explicativas de su sistema. Las metáforas filosóficas tienen, para Machado, un gran valor poético aunque funcionan como elementos didácticos del pensamiento filosófico.

Así poeta y filósofo tiene semejanzas, ambos encuentran el camino de su quehacer en el asombro y se plantean un mismo objetivo: captar con el lenguaje el ser.

El poeta crea una metafísica para hablar de lo existente; sin embargo, parece ser el más escéptico con respecto a sus creaciones; logra poner en duda aquello que ha elaborado y su metafísica sólo le sirve para andar en casa, para hablar de sus poemas. El filósofo, hombre de pura reflexión, elabora también una metafísica, la cual fundamenta y pretende aplicar a lo existente, crea metáforas explicativas de su sistema que no pongan en duda los fundamentos de su pensar.

Así, frente al filósofo de estilo cartesiano, el cual emplea la duda sólo como simple retórica, debido a que al tener un camino o método hacia la verdad deja explícito que no es necesario dudar, Machado plantea, dentro de su sistema poético, la duda poética. La duda poética no es una duda artificial que necesite de un método, es una duda humana no racional que presenta el hombre ante el mundo y la cual, no necesariamente, le conduce a alguna parte.

“[...] la duda poética, que es duda humana, de

hombre solitario y descansa entre caminos. Entre caminos que no conducen a ninguna parte”¹⁸

CONCLUSIONES

Finalmente, considerando que el filósofo y el poeta tratan de apresar el ser en el lenguaje, dice Machado, algún día trabajarán cada uno lo que el otro deja. El poeta podrá poner en canto los sistemas metafísicos de los filósofos y de esta manera incluir el tiempo en las metafísicas que han hablado sólo del ser. El poeta logrará conjuntar lo que la filosofía no ha logrado: unir tiempo y ser. Al mismo tiempo los filósofos cambiarán hacia un pensar más poético y lograrán una metafísica fundamentada en el tiempo. El filósofo hablará de la angustia, pero de una angustia poética en la que conjugue el ser y la nada.¹⁹

“Los poetas cantarán su asombro por las grandes hazañas metafísicas, por la mayor de todas, muy especialmente, que piensa el ser fuera del tiempo, [...] Los filósofos, en cambio, irán poco a poco enlutando sus violas para pensar, como los poetas, en el *fugit irreparabile tempus*. Y por este declive romántico llegarán a una metafísica existencialista, fundamentada en el tiempo...”²⁰ De esta manera, Antonio Machado nos brinda una propuesta, desde el ámbito poético, para reflexionar sobre el íntimo vínculo que guardan la filosofía y la poesía, a partir del cual el pensar puede ser contemplado desde lo otro, desde lo heterónimo.

¹⁸ Machado, Antonio, *Juan de Mairena* Tomo II, Madrid, cátedra, 2006. p. 25.

¹⁹ En el escrito *Juan de Mairena* Tomo I, Machado alude fundamentalmente a un poeta y un filósofo, ejemplificadores de su pensamiento, los cuales son Paul Valéry y Martin Heidegger.

²⁰ Machado, Antonio, *Juan de Mairena* Tomo I, Madrid, Cátedra, 2006 p. 263.

REFERENCIAS

Machado, Antonio, *Obras. Poesía y Prosa*. Edición Crítica de Oreste Macrí, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.

_____, *Obras. Poesía y prosa*. Edición reunida por Aurora de Albornoz y Guillermo de Torre. Ensayo preliminar de Guillermo de Torre, Buenos Aires, Losada, 1964.

_____, *Poesías completas*. Prólogo de Manuel Alvar. Seleccionadas Austral, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

_____, *Juan de Mairena*, ed. Antonio Fernández Ferrer, 2 vols., Madrid, Cátedra, 2006.

_____, *Juan de Mairena*, ed. J. M. Valverde, Madrid, Clásicos Castalia 42, 1972.

_____, *Soledades. Galerías. Otros poemas*, 2. ed. Geoffrey Ribbans, Madrid, Calpe, 2006.

_____, *Soledades*, ed. R. Ferrer, Madrid, Taurus, 1968.

_____, *Campos de Castilla*, ed. R. Ferrer, Madrid, Taurus, 1970.

_____, *Campos de castilla*, ed. Geoffrey Ribbans, Madrid, Cátedra, 2006.

_____, *Los complementarios*, ed. Crítica de Domingo Ynduráin I: Facsímil; II: Transcripción, Madrid, Taurus, 1971.

II. Estudios sobre Antonio Machado Aguirre, J. M., *Antonio Machado, poeta simbolista*, Madrid, Taurus, 1973.

Albornoz, Aurora de, *La presencia de Miguel de Unamuno en Antonio Machado*, Madrid, Gredos 1968.

Alonso, Cecilio, "Una carta abierta de Antonio Machado a Miguel de Unamuno (1903)", *Ínsula (de próxima aparición)*.

Alonso, Dámaso, *Cuatro poetas españoles*, Madrid, Gredos, 1962.

Alonso Montero, Xesús, "Antonio Machado y Álvares ("Demófilo") y la poesía popular gallega", *Ínsula*, 506-507, febrero-marzo de 1989, págs 7-8.

Ayala, Francisco, *Realidad y ensueño*, Madrid, Gredos, 1963.

Beceiro, Carlos, *Antonio Machado, poeta de Castilla*, Valladolid, Ámbito, 1984.

Brotherston, J.G., *Manuel Machado: a Revaluation*, Cambridge University Press, 1968. Trad. Española: *Manuel Machado*, Madrid, Taurus, 1976.

Cano, José Luis, *Antonio Machado. Biografía ilustrada*, Barcelona, Destino, 1975.

Cardwell, Richard A., "Antonio Machado, San Juan de la Cruz y el Neomisticismo", en *Estelas en la mar* (Véase Walters), págs. 38-51.

Cernuda, Luis, "Antonio Machado y la actual generación de poetas", *Bulletin of Spanish Studies*, XVII (1940), págs. 139-143.

Clavería, Carlos, *Cinco estudios de literatura española moderna*, Salamanca, CSIC, 1945.

- Cobos, P.de A., *Humor y pensamiento de Antonio Machado en sus apócrifos*, Madrid, Ínsula, 1963.
- Darío, Rubén, “Los hermanos Machado”, *puerto*, I (1967), págs. 65-71.
- Ferreres, Rafael, *Los límites del modernismo y del 98*, Madrid, Taurus, 1964.
- _____, *Verlaine y los modernistas españoles*, Madrid, Gredos, 1975.
- Gabriele, John P., *Divergencias y unidad. Perspectivas sobre la Generación del 98 y Antonio Machado*, Madrid, Orígenes, 1990.
- Gayton, Gillian, *Manuel Machado y los poetas simbolistas franceses*, Valencia, Bello, 1975.
- Gicovante, Bernardo, *Ensayos sobre la poesía hispánica*, México, Ediciones Andra, 1967.
- Gil Novales, Alberto, *Antonio Machado*, Barcelona, Fontanella, 1966.
- Glendinning, Nigel, “The Philosophy of Bergson in the poetry of Antonio Machado” ed. Juan J. Coy, Salamanca, Sígueme, 1977.
- Gullón, Ricardo, “Unidad en la obra de Antonio Machado”, en *Ínsula*, 40, abril de 1949.
- _____, “Relaciones entre Antonio Machado y Juan Ramón Jiménez” en *Estudios sobre Juan Ramón Jiménez*, Buenos Aires, Losada, 1960.
- _____, *Una poética para Antonio Machado*, Madrid, Gredos, 1970.
- _____, “Tres momentos de Antonio Machado (simbolista, indigenista e institucionalista)” en *Antonio Machado*. Baeza (véase PAREDES NÚÑEZ), págs. 149-221.
- Ilie, Paul, “Verlaine and Machado: The aesthetic role of time”, en *Comparative Literature*, XIV (1962), págs. 261-265.
- Jiménez, Juan Ramón, *El modernismo: notas de un curso* (1953), ed. R Gullón y E. Fernández Méndez, México, Aguilar, 1962.
- _____, *La corriente infinita*, Madrid, Aguilar, 1961.
- _____, “Antonio Machado”, en *Españoles de tres mundos*, Madrid, Aguilar, 1969.
- Lapesa, Rafael, “Sobre algunos símbolos en la poesía de Antonio Machado”, en *Poetas y prosistas de ayer y de hoy*, Madrid, Talleres Diana, 1945.
- López-Estrada, Francisco, *Métrica española del siglo XX*, Madrid, Gredos, 1969.
- Machado, José, *Últimas soledades del poeta Antonio Machado*, Santiago, 1940.
- Machado, Manuel, *La guerra literaria (1894-1914)*, Madrid, Imprenta Hispano- alemana, 1914.
- Mainer, José-Carlos, *Modernismo y 98* (vol. 6 de *Historia crítica de la literatura española*, ed. F. Rico, Barcelona, Editorial Crítica, 1980).
- Molina, R.A. “Ver y mirar en la obra poética de Antonio Machado”, en *Papeles de Son Armandans*, I, III, 9 (1956), págs. 241-264.
- O’ Riordan, Patricia, *Alma española* (ed. Facsímil), Madrid, Turner, 1978. Ortegar y Gasset, José,

- Obras completas*, I, Madrid, Revista de occidente, 1946, págs. 563-566.
- Paz, Octavio, *Las perlas del olmo*, México, UNAM, 1965.
- Pino, Frank, *El simbolismo en la poesía de Antonio Machado*, Chapel Hill, NC, Ediciones de Hispanófila, 1976.
- Rossi, Alejandro, “El profesor apócrifo. Sigue hablando Mairena”, Barcelona, Anagrama, 1980.
- Ruíz, Ramón, F., “En torno al sentido de *El espejo de los sueños* en la poesía de Antonio Machado”, en *Revista de Literatura*, XXII, 4344 (1962).
- Sáez, Ricardo, “Sens et conscience du temps dans l’ouvre d’ Antonio Machado”, *Les Langues Néolatines*, núm. 223, octubre-diciembre de 1977, págs. 75-90.
- Sánchez, Barbudo, “Ideas filosóficas de Antonio Machado”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, núm. 352, octubre-diciembre de 1953.
- _____, *El pensamiento de Antonio Machado*, Madrid, Guadarrama, 1974.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Humanismo y visión de España en Antonio Machado” *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México*, XXIV, núms. 47-48, 1952.
- Valverde, José María, “Evolución del sentido espiritual de la obra de Antonio Machado”, *Cuadernos hispanoamericanos*, núms. 11-12, septiembre- diciembre de 1949.
- _____, *Antonio Machado*, 2a ed. , Madrid, Siglo XXI, 1975.
- Xirau, Joaquín, “Por una senda clara”, *Diálogos. Artes/Letras/Ciencias humanas*, XIX, núm. 112, México, julio-agosto de 1983, págs. 58-64.
- Zambrano, Maria, “*La guerra*, de Antonio Machado” *Hora de España*, núm. XII, diciembre de 1937.
- _____, “Antonio Machado y Unamuno, Precursores de Heidegger”. *Sur*, VIII, núm. XII, diciembre de 1938.
- _____, “Pérdida y recuperación del último escrito de *Juan de Mairena* por Antonio Machado”, *Índice*, XXIV, núm 248, 1 de junio de 1969.
- _____, “Un pensador (apuntes)”, *Cuadernos para el diálogo*, extra XLIX, noviembre de 1975, págs.62-68.
- _____, *Los intelectuales en el drama de España. Ensayos y notas* (1936-1939), Madrid, Hispanoamérica, 1977.

ENSAYOS

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE RICARDO FLORES MAGÓN

SOME REFLECTIONS ON RICARDO FLORES MAGÓN

Ángel Alonso Salas

Profesor Asociado CTC Interino, CCH Azcapotzalco,
UNAM

iberoangina@yahoo.com.mx

Recibido 2 de noviembre de 2014.

Aceptado 19 de enero de 2015.

Resumen: En este breve texto se compartirán algunas reflexiones sobre la valía, importancia y vigencia de la obra y figura de Ricardo Flores Magón. Para llevar a cabo este propósito, se realizará un ejercicio ficcional, en el que podamos charlar sobre los principales problemas sociales y políticos existentes en 2012.

Palabras clave: Tierra, anarquía, revolución, utopía, sociedad.

Abstract: In this brief text we present some reflections on the value, importance and validity of the work and figure of Ricardo Flores Magón. To accomplish this purpose, will be performed a fictional exercise, to talk on the major social and political problems in 2012.

Key words: Earth, anarchy, revolution, utopia, society.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE RICARDO FLORES MAGÓN

SOME REFLECTIONS ON RICARDO FLORES MAGÓN

Ángel Alonso Salas

Profesor Asociado CTC Interino, CCH Azcapotzalco, UNAM

iberoangina@yahoo.com.mx

*

Hablar sobre Ricardo Flores Magón no es una labor sencilla. En primer lugar, porque su prosa y pluma son insuperables. La calidad literaria, la emotividad y el compromiso allí vertido, no sólo se transmite y contagia sino que opaca al lector, pues no es fácil decir algo que pueda equipararse a la convicción por la política y la humanidad que expresa y comparte en cada uno de sus discursos. Esto me lleva a un segundo punto, que consiste en reconocer el estilo periodístico de Flores Magón, y, que difícilmente coincide con el formato de escrito en un homenaje. Dicho pensador es, a mi juicio, un autor que provoca y arrastra al sujeto a realizar algo de manera inmediata, pero en el momento mismo en que uno quiere aterrizarlo y llevarlo a la *praxis*, el sujeto de inmediato se percata que no es tan fácil concretarlo, ya sea por el miedo o por el contexto en que uno se encuentra o bien, porque la inercia y la pasividad son, en ocasiones, más fuertes que los obstáculos que se presentan de manera inmediata. Es por esta razón, que decidí escribir un breve texto, un ejercicio ficcional, que permitiera al mismísimo Ricardo Flores Magón, ser quien fuera el que hablara para poder ser escuchado en

este espacio. En lugar de hacer un análisis minucioso de su obra, decidí elaborar una conversación hipotética que sostendría con él, acerca de sus aportaciones a las humanidades y a la política de carácter práctico, con la finalidad de buscar la transformación de nuestra realidad, y no quedarnos solamente con una reflexión en “la tinta” y entre las paredes de un espacio académico. Es así como comparto esta especie de ejercicio dialéctico con Ricardo Flores Magón, realizada por un *médium* ficticio, mismo que le hace preguntas a nuestro personaje revolucionario, con la finalidad de entender su propuesta anarquista a la postre del Centenario de la Revolución Mexicana. Finalmente, quiero resaltar que la mejor forma de rendir un homenaje a un autor, es a partir de la lectura de su obra, por lo que la selección de los discursos constituyen un humilde y sencillo reconocimiento a la obra de Ricardo Flores Magón.

ÁNGEL: Solamente, quisiera saber si en verdad usted puede entablar una conversación con un personaje que ha muerto...

MÉDIUM: Claro joven, y a las pruebas me remito (y la médium entra en trance y comien-

za a dialogar con Ricardo Flores Magón)... Joven, inicie sus preguntas, yo seré una especie de transmisor con Ricardo Flores Magón, y hablaré en su nombre.

ÁNGEL: Ricardo Flores Magón, ¿podría hacer un breve diagnóstico de lo que fue su participación en el Partido Liberal Mexicano (PLM), así como la importancia y significación del mismo?

MÉDIUM: El PLM fue uno de los factores del movimiento nacionalista que se dieron entre 1900 y 1911. Decidí adoptar los principios del anarquismo y quise “hacer algo por México y por lo mexicano [...] El PLM hizo propaganda, adquirió miembros y formó organizaciones entre los chicanos [...] Su actividad se desarrolló en todos los estados sudoccidentales del país, desde Texas hasta California. El programa del PLM contenía tres puntos muy atractivos para muchos inmigrantes mexicanos y nativos chicanos, que eran presa del descontento económico, de la frustración política y de la enajenación ideológica de aquella época. Rechazaba el orden reinante, ofreciendo la esperanza y la posibilidad de un mundo mejor y distinto. En segundo lugar, proporcionaba un conjunto coherente de creencias y valores laicos que negaban la legitimidad del orden existente y que justificaban moralmente su derrocamiento. En tercer lugar, el PLM tenía un concepto relativamente claro de los medios necesarios para alcanzar ese fin: la propaganda más la organización, que culminaría en la violencia abierta contra el Estado; y proponía, aunque con bastante vaguedad, una forma de administrar el nuevo orden: con la cooperación fraternal y comunitaria”.¹

ÁNGEL: Considero que aunque ha cambiado la situación política y económica de nuestro

¹ Juan Gómez-Quiñones. *Las ideas políticas de Ricardo Flores Magón*. Traducción de Roberto Gómez Ciriza. México: Ediciones Era, SA, 1997, pp. 15-16.

país, siguen existiendo muchos factores de descontento, frustración política y social, así como de desigualdad económica y escasez de espacios de reflexión educativa y política. Hace algunos meses, vivimos lo que desde la globalización se ha denominado la “primavera árabe”, que fueron una serie de protestas y movimientos a favor de la democratización de las sociedades en países del continente africano. La mexicanización de la primavera árabe, o la “primavera árabe región cuatro” de nuestro territorio, ha sido lo que los medios de comunicación denominaron el “despertar de los jóvenes”. Ya sea con el movimiento “Yo soy 132” o la guerra en las redes sociales en el ámbito electoral; bien a favor, o en contra de alguno de los partidos políticos en las elecciones presidenciales que se llevaron a cabo en este sexenio.

Temo decirle estimado Ricardo, que respecto al tercer punto que usted señala, hoy en día el uso de los medios masivos de comunicación podría ser considerado como un medio o herramienta que, transita entre ser uno de los focos de mayor enajenación ideológica o un formato de catarsis digital en donde los ciudadanos se quejan y critican a la sociedad, pero no hacen nada, salvo dar un “re-twit” o un “me gusta”. Pareciera que en esta “cultura de la muerte” o de la “indiferencia”, como muchos lo han denominado, predomina más el pesimismo que la esperanza y, al mismo tiempo, que los valores y creencias que apuntan a la cooperación fraternal y comunitaria, brillan por su ausencia. Por tal motivo, considero que la mayoría de los principios y valores impulsados por usted, continúan vigentes y deberían estar presentes en nuestros días...

MÉDIUM: No me extraña que la situación esté tal y como me la describe. Y podría asegurar que ese clamor juvenil ha sido reprimido o difamado por la gente mayor o por

los gobernantes. Recuerdo cuántas veces sufrí el reproche y condena de mis propuestas y acciones que fueron considerados como utópicos. Sin embargo, “es a los ilusos y a los utopistas de todos los tiempos a quienes debe su progreso la humanidad. Lo que se llama civilización, ¿qué es sino el resultado de los esfuerzos de los utopistas? Los soñadores, los poetas, los ilusos, los utopistas tan despreciados de las personas «serias», tan perseguidos por el «paternalismo», de los gobiernos: ahorcados aquí, fusilados allá; quemados, atormentados, aprisionados, descuartizados en todas las épocas y en todos los países, han sido no obstante, los propulsores de todo movimiento de avance, los videntes que han señalado a las masas ciegas derroteros luminosos que conducen a cimas gloriosas”.² Con esto, quiero exhortar a aquellos movimientos juveniles y sociales a que no se queden con los brazos cruzados y que expresen sus opiniones, que luchen de manera colectiva por un mejor país y que construyan los espacios para elaborar discusiones. Tomen como ejemplo las publicaciones y movimientos que hice tanto en prensa como en actividad política, y siempre tengan presente la responsabilidad que tienen en sus manos de contribuir a una sociedad mejor.

ÁNGEL: Completamente de acuerdo. Sin embargo, quisiera saber su opinión respecto al sentido y vigencia que podría tener el anarquismo en nuestros días, en el marco de la sociedad que se ha descrito con antelación.

MÉDIUM: Los anarquistas tanto a nivel teórico como en su vida fáctica, son hombres y mujeres dedicados a hacer de su vida un arte. El anarquismo es una ideología, una doctrina

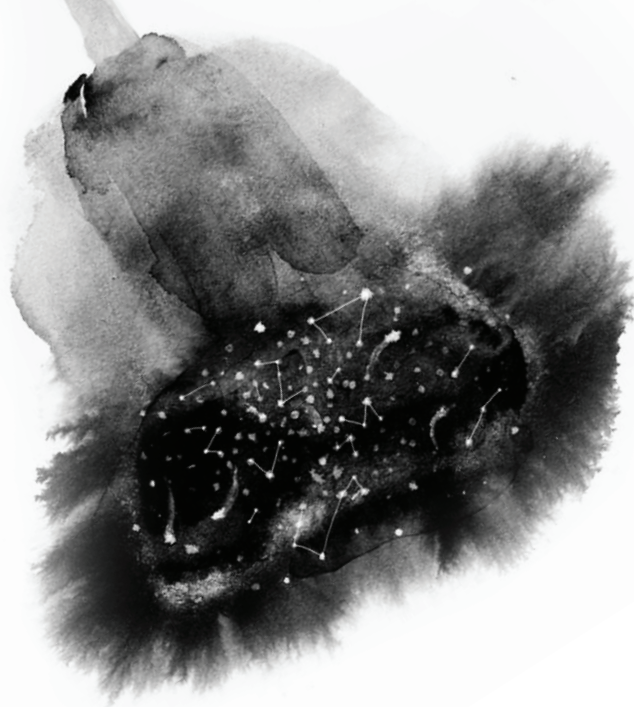
que constituye en sí misma una crítica a la sociedad moderna, y, en donde se lleva a cabo una denuncia a la desigualdad social y la explotación económica. Los anarquistas creen en la abolición del capital, del Estado y de cualquier tipo de relación opresiva y explotadora. Se busca una sociedad de seres humanos que se encuentren asociados libremente en una vida acorde con la armonía y la paz. El anarquismo cree en la hermandad, en la dignidad del trabajo, la educación y la ciencia. Cabe resaltar que en mi historia personal, allá en mi natal Oaxaca, pude ver cómo sí era factible realizar dicho proyecto y luché en lo que pude por llevarlo a cabo a nivel nacional.

ÁNGEL: Le agradezco que nos explicará en qué consiste el anarquismo, ya que se suele confundir con una acción terrorista o con el desprecio a las leyes y al sistema en general. Además, es sabida la existencia de diversos tipos de anarquismo, tales como el anarcopacifismo, anarcoindividualismo, anarcosindicalismo, anarcocomunismo, etc., y de fundamentos teóricos en los que destaca la argumentación de Proudhon, Kropotkin y Bakunin.

Al respecto, quisiera resaltar uno de los principales logros de la argumentación anarquista. A juicio de Hilario Topete, “el mayor logro ácrata fue demostrar las bondades de uno de los medios para regenerar la sociedad: el ideario educativo. La peculiaridad estriba en que el fin (la edificación de una sociedad sin clases, sin Estado, sin propiedad privada y sin poder clerical preferentemente) parece alejarse cada día más, esto es, triunfa y convence el medio, pero no el fin”.³

² Ricardo Flores Magón. *Antología*. 5ª ed. Introducción y selección Gonzalo Aguirre Beltrán. Dibujos Alberto Beltrán. México, DF: Biblioteca del Estudiante Universitario número 93, Coordinación de Humanidades, UNAM, 2010, p. 20.

³ Hilario Topete Lara. “Pedagogía libertaria: ¿página en blanco en la utopía magonista?”, en *Panoramas de nuestra América. Educación y Cultura en América Latina*, Manola Sepúlveda y Ma. Teresa Bosque Lastra (coords.). México, DF: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Coordinación de Humanidades, 1993, p. 96.



MÉDIUM: El tema de la educación no lo desarrollé con detalle en mis discursos, pero esto no significa que no estuviera presente. Traté de impulsar una educación cívica, la promoción de conferencias públicas e instalación de bibliotecas, así como también, el de frenar la intromisión del clero en la formación del educando. Podríamos decir que, todos aquellos que fungen como responsables de la educación (familiar, social, escolar, entre otros) se asemejan al planteamiento que hice del sembrador, en donde afirmaba que “el sembrador de ideales echa el grano; pero las malezas son tan espesas y proyectan sombras tan densas, que la mayor parte de las veces no germina; y si, a pesar de las resistencias, la simiente ideal está dotada de tal vitalidad, de tan vigorosa potencia, que logra hacer salir el brote, crece éste débil, enfermizo, porque todos los jugos los aprovechan las malezas viejas y es por esto por lo que con tanto trabajo logran enraizar las ideas nuevas [...] El sembrador de ideales tiene que luchar contra la masa que es conservadora; contra las instituciones, que son conservadoras igualmente; y solo, en medio del ir y venir del rebaño que no lo entiende, marcha por el mundo no esperando por recompensa más que el bofetón de los estultos, el calabozo de los tiranos y el cadalso en cualquier momento. Pero mientras va sembran-

do, sembrando, sembrando, el sembrador de ideales que llega va sembrando, sembrando, sembrando...”⁴ Por tal motivo, los exhorto a seguir adelante, a pesar de las adversidades que surjan en el ámbito educativo o social.

ÁNGEL: Dichas palabras son gratificantes y consoladoras para aquellos que estamos frente a estudiantes y que, para bien o para mal, nos convertimos en modelos a seguir, así como usted lo fue en el periodo revolucionario. Y esta cuestión del sembrador, me lleva a pensar en el significado que tiene el hombre en sí mismo. Al respecto, Juan Gómez Quiñones, sostiene que para usted, el sentido y valía de la vida se debía a que creía que “el hombre es capaz de imponer armonía al desorden existente, mediante el pensamiento racional [...] y en su pensamiento aparece siempre la preocupación ética y humanista; sus verdaderas metas eran en realidad morales, ya que consideraba la solidaridad, la generosidad, la falta de egoísmo y el bienestar material como fines políticos. Mas tarde en su vida dudó del progreso por medio de la evolución, y abrazó la idea de que la revolución era la única manera de establecer el progreso. Cuando se

⁴ R. Flores Magón, op. cit., p. 19.



dio cuenta de que los problemas de México estaban asociados integralmente con los fenómenos mundiales, cambió el enfoque de su pensamiento, ya que no fue sólo México, sino todo el mundo. Para cambiar a México había que cambiar al mundo, y así se convirtió en internacionalista y anarcocomunista”.⁵ ¿Qué podría decir al respecto?

MÉDIUM: La revolución es uno de los eventos que siempre produce temor no sólo a los ciudadanos en particular, sino en especial, a aquellos que han oprimido y explotado a la clase trabajadora, a las masas o algún sector de la sociedad. Cuando escribía en *Regeneración*, me percaté que aquello que se daba de manera local, era un fenómeno que trascendía nuestras fronteras y era global.

En ese sentido, opté por el anarcocomunismo y el internacionalismo, para poder contribuir a la guerra de clases y a la expropiación de la tierra como la auténtica condición de liberación.

ÁNGEL: En sus discursos frecuentemente hace referencia a la Tierra, e inclusive escribe dicho término con T mayúscula. ¿Cuál es el sentido e importancia que tiene la Tierra en su argumentación, y en qué consiste la relación de ésta con la Revolución?

MÉDIUM: Hago mención de la Tierra con T mayúscula con la finalidad de oponerla a la idea de propiedad privada. La patria consiste en el pedazo de Tierra en donde uno nace y que de manera inevitable produce un amor a su terruño, a las tradiciones y los valores en las que fue educado, aquello que es común y que debe pertenecer a todos, y no sólo a algunos. No es posible sostener la idea de la burguesía referente a la propiedad privada.

ÁNGEL: Para finalizar, usted, uno de los

⁵ J. Gómez-Quiñones. *Op. Cit.*, pp. 31-32.

mejores ejemplos de personas que lucharon por defender no sólo a la patria y abogar por la lucha contra la burguesía, sino que también es uno de los pilares a favor del derecho de expresión y de opiniones. Quisiera saber su opinión acerca del derecho de rebelión.

MÉDIUM: “El derecho de rebelión penetra en las conciencias, el descontento crece, el malestar se hace insoportable, la protesta estalla al fin y se inflama el ambiente. Se respira una atmósfera fuerte por los efluvios de rebeldía que la saturan y el horizonte comienza a aclararse [...] El derecho de rebelión es sagrado porque su ejercicio es indispensable para romper los obstáculos que se oponen al derecho de vivir. Rebeldía, grita la mariposa al romper el capullo que la aprisiona: rebeldía, grita la yema al desgarrar la recia corteza que le cierra el paso; rebeldía, grita el grano en el surco al agrietar la tierra para recibir los rayos del sol; rebeldía grita el tierno ser humano al desgarrar las entrañas maternas; rebeldía, grita el pueblo cuando se pone de pie para aplastar a tiranos y explotadores. La rebeldía es la vida; la sumisión es la muerte. ¿Hay rebeldes en un pueblo? La vida está asegurada y asegurados también el arte, la ciencia y la industria. Desde Prometeo hasta Kropotkin, los rebeldes han hecho avanzar a la humanidad”.⁶ Recordemos que Sócrates fue uno de los primeros utopistas y siempre es saludable para las sociedades, la existencia de rebeldes que no estén conformes con su tiempo, que busquen un mundo mejor y una sociedad más solidaria. Evidentemente, para poder llevar a cabo esto, es indispensable realizar el llamado “derecho de rebelión”.

ÁNGEL: Considero que una de las aportacio-

⁶ Ricardo Flores Magón. *Antología*. 5ª ed. Introducción y selección Gonzalo Aguirre Beltrán. Dibujos Alberto Beltrán. México, DF: Biblioteca del Estudiante Universitario número 93, Coordinación de Humanidades, UNAM, 2010, pp. 4-5.

nes y luchas más valiosas que usted emprendió, fueron aquellas que giraron en torno a su actividad política en Estados Unidos, en Baja California, con el periódico *Regeneración*, y en especial su compromiso hacia la patria, con la Tierra e ideales del anarquismo. El día de hoy que conmemoramos 90 años de su muerte confiamos en que sus palabras no quedarán en el papel y que, en la medida de lo posible, buscaremos darle continuidad a sus planteamientos y que seguiremos su ejemplo

MÉDIUM: ¡Viva Tierra y Libertad!

Para finalizar este breve escrito, considero que a la luz de los conflictos sociales en los que nos encontramos, valdría la pena el retomar la propuesta magonista para comprender nuestro contexto y encontrar pistas, soluciones o nociones que nos permitan orientar los movimientos sociales, así como también las demandas sociales, educativas y políticas en las que estamos inmersos.

REFERENCIAS

Flores Magón, Ricardo. *Antología*. 5ª ed. Introducción y selección Gonzalo Aguirre Beltrán. Dibujos Alberto Beltrán. México, DF: Biblioteca del Estudiante Universitario número 93, Coordinación de Humanidades, UNAM, 2010.

Gómez-Quiñones, Juan. *Las ideas políticas de Ricardo Flores Magón*. Traducción de Roberto Gómez Ciriza. México: Ediciones Era, SA, 1997.

Ortiz C, Ignacio. “El anarquismo y la escuela racionalista en México: algunas propuestas para una filosofía de la educación en Latinoamérica”, en Sepúlveda, Manola y Bosque Lastra, Ma. Teresa (coords.). *Panoramas de nuestra América. Educación y Cultura en América Latina*. México, DF. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Coordinación de Humanidades, 1993. [pp. 131- 142]

Sánchez Rebolledo, Adolfo. *La revolución mexicana*. México, DF: Ed. Grijalbo, SA, 1970.

Topete Lara, Hilario. “Pedagogía libertaria: ¿página en blanco en la utopía magonista?”, en Sepúlveda, Manola y Bosque Lastra, Ma. Teresa (coords.). *Panoramas de nuestra América. Educación y Cultura en América Latina*. México, DF. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Coordinación de Humanidades, 1993. [pp. 95-108.]

“¡VAMOS HACIA LA VIDA!”

“WE GO TOWARDS LIFE!”

Claudia Amador Turcios

Recibido 4 de noviembre de 2014.
Aceptado 23 de enero de 2015.

Resumen: Una de las ideas centrales en el pensamiento de Ricardo Flores Magón es el derecho a la vida. Para él, éste es el primero de todos los derechos, sin el cual la especie humana simplemente no podría existir. Todo ser humano, por el sólo hecho de nacer, tiene derecho a vivir digna y plenamente, a disfrutar de todo lo que la naturaleza y el progreso humano ofrecen. Este derecho no puede ser obstaculizado ni negado a nadie, ni quedar supeditado a otros derechos, debe ser defendido por encima de todo.

Palabras clave: vida, humano, anarquismo, capitalismo, propiedad.

Abstrac: One of the central ideas in the thoughts of Ricardo Flores Magon is the right to life. For him, this is the first of all rights, without on which the human species simply could not exist. Every human being, by the mere fact of being born, has the right to live in dignity and fully, to enjoy all that offers nature and human progress. This right can not be hindered or denied to anyone, and less be subject to other rights. Conversely, the right to life must be defended above all.

Key words: life, human, anarchy, capitalism, property.

“¡VAMOS HACIA LA VIDA!”

Claudia Amador Turcios

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

La filosofía y movimiento anarquista, que tiene su origen en Europa, a través de los años sufrió varios cambios y en México no fue la excepción; se adecuó a las propias circunstancias sociales, políticas, económicas e históricas de esta región. A finales del siglo XIX y principios del XX se da en México el movimiento anarquista con ideólogos y organizadores, como Ricardo Flores Magón, que dirigen la oposición política al régimen existente, organizan a los trabajadores, presiden y sientan las bases para la Revolución Mexicana, actúan en ella y se mantienen durante ella. Este movimiento anarquista surge como reacción inmediata al régimen perpetuado y tiránico de Porfirio Díaz, pero también en contra de la lamentable condición de vida y laboral de la mayoría del pueblo mexicano, de la deplorable situación social, política y económica en que éste vivía, y en contra de la clase dominante —la burguesía—, de su poder y abusos, contra la tiranía política y la explotación capitalista.

Porfirio Díaz llega a la presidencia en 1877. Se aferra al poder y no lo abandona sino hasta 1911. En el aspecto social, este período se caracteriza por la pauperización y opresión del pueblo mexicano, y el mayor despojo de tierras a los campesinos indígenas (que aun- que desde años atrás se había estado llevando

a cabo, sobre todo a raíz de la ley Lerdo, en el régimen porfirista, ésto se recrudece aún más) a favor de grandes latifundistas, capitalistas nacionales y extranjeros. El pueblo mexicano se vio privado de libertades fundamentales. La conocida “paz” porfiriana y el tan proclamado “paz, orden y progreso”, sí que fue logrado, pero ¿a qué costo? En este contexto, el anarquismo cobra especial importancia. Uno de los principales exponentes de esta filosofía y movimiento es, indudablemente, Ricardo Flores Magón.

El espíritu de rebeldía social se manifestó en Magón desde muy joven. En 1892, en la Ciudad de México, participa en una manifestación pública y estudiantil contra la reelección presidencial de Porfirio Díaz. Cuentan las crónicas que en ella, incitaba a sus compañeros para que se acercaran al pueblo, le hablaran de sus derechos vejados por el dictador y lo animaran para que se manifestara y obligara a Díaz a renunciar.

Si bien el pensamiento de Ricardo Flores Magón se fue radicalizando cada vez más, sosteniendo en un principio un liberalismo radical, también está el hecho de que por cuestiones de estrategia, él y sus compañeros,¹ miembros del Partido Liberal Mexicano (PLM), disimu-

¹ Como Enrique Flores Magón, Librado Rivera, Práxedes Guerrero, Anselmo Figueroa, Antonio de P. Araujo, entre otros.

laran y decidieran no llamarse públicamente anarquistas. Esta medida no fue resultado de una cobardía, sino de táctica. La primera declaración pública que se conoce, donde Ricardo afirma ser anarquista, aparece en una carta del 13 de junio de 1908 dirigida a su hermano Enrique y a Práxedes G. Guerrero:

Todo se reduce a mera cuestión de táctica. Si desde un principio nos hubiéramos llamado anarquistas, nadie, a no ser unos cuantos, nos habrían escuchado. Sin llamarnos anarquistas hemos ido prendiendo en los cerebros ideas de odio contra las clases poseedoras y contra la casta gubernamental. Ningún partido liberal en el mundo tiene las tendencias anticapitalistas del que está próximo a revolucionar en México, y eso se ha conseguido sin decir que somos anarquistas, y no lo hubiéramos logrado ni aunque nos hubiéramos titulado no ya anarquistas como somos, sino simplemente socialistas... Para no echarnos encima a la nación entera, debemos seguir la misma táctica que hemos ensayado con tanto éxito: nos seguimos llamando liberales en el curso de la revolución, pero en realidad iremos propagando la anarquía y ejecutando actos anárquicos... Sólo los anarquistas van a saber que somos anarquistas, y les aconsejaremos que no nos llamen anarquistas para no atemorizar... pues están acostumbrados a oír hablar de los anarquistas en términos desfavorables. Más bien que imbéciles son ignorantes...²

Más tarde, Magón y compañeros se declaran abiertamente anarquistas. Así fue como pudo dar sus primeros pasos y fortalecerse, bajo la Dictadura de Díaz, el PLM, que evolucionó a ser un partido de oposición al gobierno por-

² Para contexto y datos biográficos *vid.*: Ricardo Flores Magón. *Su vida y su obra* (un estudio de B. Cano Ruiz) y *42 cartas escritas durante los dos últimos años de su prisión y de su vida*. Kaplan, Samuel, *Combatimos la tiranía: un pionero revolucionario mexicano cuenta su historia a Samuel Kaplan*. Enrique Flores Magón. Turner, Ethel Duffy, *Ricardo Flores Magón y el Partido Liberal Mexicano*.

firista, con un programa político reformista —su programa de 1906— para no atemorizar al pueblo y poderlo inducir a la revolución, para después evolucionar de nuevo hasta convertirse en una organización netamente anarquista.

Con el fin de liberar a los proletarios de la miseria que los embrutecía y de la servidumbre política que los envilecía, Magón y compañeros se impusieron la magna obra de llevar a los lugares más recónditos el espíritu de rebeldía, despertar consciencias y fomentar una revolución que redundara en beneficios prácticos y materiales para el pueblo, que mejorara sus condiciones de vida y trabajo, y conquistara un porvenir de bienestar y libertad. La filosofía y movimiento anarquista del PLM tenía un carácter anticapitalista, antiautoritario y anticlerical. Luchaban no por llevar al poder a un hombre sino por la emancipación económica, política y social de todos los seres humanos, por liberarlos de cualquier forma de opresión, explotación y esclavitud. Luchaban para acabar con el hambre y la miseria. Con vistas a que todos pudieran disfrutar su derecho a la vida. Luchaban contra los principales obstáculos que impiden que todos puedan satisfacer su derecho a la vida, que sostienen todos los males sociales (desigualdad, pobreza, explotación, opresión, etc.) Estos son considerados los tres enemigos de la humanidad, el “monstruo de tres cabezas”: Capital, Autoridad y Clero. Pero la verdadera causa del hambre, las miserias y sufrimientos de los seres humanos, todos los males que aquejan a la humanidad por sobre todo, provienen de la propiedad privada que genera desigualdad económica, política y social; y es defendida por aquellas tres entidades que se apoyan recíprocamente.

Flores Magón no luchaba por conseguir puestos públicos, luchaba por la emancipación del

proletariado por medio de la abolición de toda forma de autoridad, la destrucción de la propiedad privada y de todo el sistema capitalista, la expropiación de las riquezas naturales y sociales para que todos tuvieran acceso a ellas y, así, acabar con el hambre y la miseria.

En una carta a Nicolás T. Bernal, fechada el 20 de diciembre de 1920, declara: “Soy anarquista... Yo no creo en el Estado; sostengo la abolición de las fronteras; ludo por la fraternidad universal del hombre; considero el Estado como una institución creada por el capitalismo para garantizar la explotación y subyugación de las masas.”³ Magón y correligionarios, reconociendo el derecho de que todos los seres humanos tienen de vivir, ser libres y felices, procuraban el fin de la opresión y la miseria; el fin del reinado de la tiranía y de la explotación autoritaria, capitalista y religiosa; querían que todos los seres humanos se reconocieran entre sí como hermanos, y que todo fuera de todos; para que, terminado el antagonismo de clases, razas e intereses, hubiera en el mundo paz, fraternidad, igualdad y libertad. Estos anarquistas luchaban por destruir las instituciones injustas basadas en la explotación del hombre por el hombre; luchaban por establecer un orden social en armonía con las leyes naturales —cuya base es el derecho a la vida—, basado en el bienestar, la libertad, fraternidad e igualdad de todos los seres humanos, sin distinción. Proclamando el derecho natural, el anarquista niega la apropiación individual de los bienes naturales y sociales, bienes que

³ El término “anarquía” en su sentido etimológico (*anarchos*) significa “sin” o “falto de” “autoridad”, “gobierno”, “jefe”. Por eso es que aplicado a una sociedad refiere a una sociedad sin gobierno, lo cual se ha tergiversado, creyendo que el anarquismo es sinónimo de desorden y violencia; que alude a una sociedad en la que, al no haber autoridad alguna, reina el caos y el crimen; es concebido como una doctrina destructora y subversiva contra todo orden social. El anarquismo ha sido poco comprendido, es una doctrina mucho más compleja de lo que ha sido reducida y malinterpretada.

a nadie pertenecen en particular y sí a la especie en general. Muchos son los que suelen asignar el nombre de anarquía a una situación caótica, cuando en realidad la anarquía es —según los anarquistas— el verdadero orden basado en la libertad, bienestar y el respeto mutuo.⁴ *Regeneración* (1900-1918)⁵ fue indudablemente el principal órgano expositor de las ideas del PLM —lo cual era uno de sus objetivos, pues fungió como su órgano oficial—, y en particular de Ricardo Flores Magón.⁶ La cuarta y última época del periódico, que corre de 1910 a 1918, es de especial importancia ya que es la etapa en la que sus redactores se muestran abiertamente como anarquistas.

⁴ Cabe aclarar que la concepción simplista de que el anarquismo es una mera oposición radical a todo gobierno es insuficiente para comprender realmente sus principios y acciones, y su papel real en la vida de los pueblos, en los movimientos sociales y laborales. A grandes rasgos y hasta donde valga la generalización, el anarquismo es una filosofía y un movimiento que persigue la liberación del Hombre de cualquier forma de opresión, coacción, explotación y esclavitud, por lo cual busca destruir todas las instituciones represivas con vistas al establecimiento de una sociedad donde no haya autoridad alguna, suprema y coercitiva; en la que el poder no recaiga en uno solo ni en unos cuantos; sin superioridades, privilegios, estratificaciones ni divisiones sociales; donde prevalezca y presida a todo acto la igualdad y la justicia. Propugna la abolición de toda forma de gobierno, de toda tiranía política y capitalista. El anarquismo no busca construir un Estado sino la abolición de toda forma estatal y autoritaria, y la construcción de otra organización social. Desconoce al sistema capitalista imperante y a cualquier tipo de autoridad e institución que emane de él.

⁵ El 7 de agosto de 1900, Ricardo, Jesús y Antonio Horcasitas publican *Regeneración* que, aunque con varias interrupciones y modificaciones, logra mantenerse hasta 1918. Comenzó siendo un periódico jurídico, “contra la mala administración de la justicia”; se trocó en un “periódico independiente y de combate”, aunque era principalmente de corte antipofirista y enfocado a la destrucción de la dictadura; pero ampliando su horizonte, unidos los ideales emancipadores con la lucha contra toda autoridad, capitalismo e iglesia, llegó a convertirse en un periódico francamente anarquista.

⁶ Aunque *Regeneración* puede considerarse como el principal órgano expositor de las ideas de Ricardo Flores Magón, la producción de éste fue inmensa. Cabe señalar la importancia de toda su obra literaria: cuentista, poeta, dramaturgo -teatro social-, y toda su obra epistolar -correspondencia con familiares y amigos, sobre todo cuando estaba prisionero y especialmente en su último encarcelamiento y últimos años de vida-. Incluso, según declaración de Librado Rivera, en la prisión donde perdió la vida, Ricardo incursionó como cineasta, escribió dos guiones para cine que, desafortunadamente, no fueron entregados con sus demás pertenencias.

Sirva lo anterior como prelude para la finalidad de este escrito, que es rendir un homenaje a Ricardo Flores Magón. Y qué mejor forma de hacerlo que exponiendo algunas de sus principales ideas.⁷

*“Vivir para ser libre, o morir
para dejar de ser esclavo”*
Práxedes G. Guerrero.

Uno de los puntos centrales del pensamiento de Ricardo Flores Magón, base de su ética, filosofía socio-política y lucha, es el derecho a la vida que tienen todos los seres humanos, derecho que no se reduce al ámbito individual, sino que está ligado a lo colectivo.

La primera y más importante necesidad del ser humano es la de vivir; es esencial, puesto que si no la satisface, simplemente no podría existir. Como en la base de todo derecho está una necesidad, vivir es, pues, el primero de todos los derechos sin el cual se anula la existencia. De aquí que, el ser humano esté en lucha constante para satisfacer esa necesidad y asegurarla para el mañana. Vivir no es solamente tener alimentos suficientes, es tener ropa para abrigarse, habitación para protegerse, alimento intelectual, esparcimientos, poder dedicarse a un sinfín de actividades, poder contribuir a la conservación y producción de la riqueza social, etc.

El derecho a la vida es la base de todos los derechos, y consiste en la facultad que tiene todo ser humano de aprovechar ampliamente, por el solo hecho de venir a la vida, todo lo que existe, sin más obligación que la de permitir, a los demás seres humanos que hagan lo mismo,

⁷ Cabe aclarar que estas ideas no son exclusivas de él, también las sostenían sus compañeros miembros del PLM (como Librado Rivera, Práxedes Guerrero, Anselmo Figueroa, Antonio de P. Araujo, entre otros) y otros simpatizantes.

dedicándose todos a la conservación y fomento de la riqueza social.⁸

El derecho a la vida debe ser gozado por todos de forma íntegra, sin restricciones de ningún tipo por parte de uno o más hombres, pues negarlo o limitarlo es cometer un atentado contra la existencia humana; las únicas limitantes son —señala Magón— las da la naturaleza en individuos que por fuerza, inteligencia o habilidad se les dificulte gozarlo en su plenitud. De aquí que, el derecho de propiedad privada y todo el sistema capitalista son de esos obstáculos que no deben existir para que todos los hombres puedan gozar del derecho de vivir, porque encontrándose acaparados los bienes por unos cuantos, la mayor parte son dependientes económicamente y se ven obligados a ser esclavos y trabajar para esa minoría, a cambio de un mísero salario con el que no pueden satisfacer este derecho en toda su plenitud. Todos, afirma Magón, por el solo hecho de vivir y de formar parte de la humanidad, tienen el derecho a la vida, éste no es exclusivo de los “amos”, sino —y con mayor razón— de los trabajadores y sus familias porque son los que producen todo lo que se requiere para vivir y lo que hace agradable la vida; así que son ellos los que debieran disfrutar de todo y tener resuelto plenamente ese derecho. Todo ser humano, por el sólo hecho de venir a la vida, tiene derecho a gozar de todo lo que la naturaleza provee y de las ventajas que la civilización y progreso humano ofrecen, de los avances alcanzados por la ciencia y por la industria en la producción de lo que hace agradable la existencia y es útil al desarrollo integral de la especie humana, porque esto es producto del esfuerzo de la clase trabajadora de todos los tiempos.⁹

⁸ Flores Magón, Ricardo, “La cadena de los libres”, en *Regeneración*, cuarta época, núm. 8, 22 de octubre de 1910.

⁹ El Capital, siendo trabajo acumulado, es la propiedad de los que lo producen actualmente y de las generaciones pasadas que

Lo que se busca es la igualdad social, pero ésta sólo se obtendrá cuando se conquiste el derecho a la vida para todos, porque mientras haya quienes puedan satisfacer plenamente este derecho y quienes no, mientras haya ricos y pobres, explotadores y explotados, opresores y oprimidos, es imposible que haya igualdad. “La igualdad ante la ley es una farsa; queremos la igualdad social. Queremos oportunidad para todos, no para acumular millones, sino para hacer una vida perfectamente humana, sin inquietudes, sin sobresaltos por el porvenir.”¹⁰ Mientras exista el Capitalismo, los seres humanos desposeídos se encontrarán siempre en un estado de dependencia económica, esto es, de esclavitud, porque para vivir necesitan que el rico explote su fuerza de trabajo. Es por esto que los anarquistas luchan contra el capitalismo, contra la propiedad privada, alentando la expropiación de los bienes para el beneficio de todos.

Magón habla de transformar las condiciones socio-políticas existentes, sostenidas por instituciones precarias y decadentes que no responden a las necesidades de los pueblos, en otras que posibiliten y garanticen la libertad

lo han producido, esto es, de todos los trabajadores manuales o intelectuales que han contribuido con su brazo o con su cerebro a la producción de la riqueza.

¹⁰ Flores Magón, Ricardo, “La guerra social”, en *Regen.*, cuarta época, núm. 24, 11 de febrero de 1911.

y bienestar de todos. La sociedad y el Estado existentes son considerados como opresores y esclavizantes del ser humano, en los que reina la miseria y la esclavitud. Frente a esto, por lo que se lucha es por una vida que lleve a todos los hombres al bienestar, la libertad y la felicidad. Es lo que Magón designa con la expresión “vamos hacia la vida”,¹¹ que se refiere al derecho a vivir y consiste en luchar por una sociedad donde exista el bienestar socio-económico, la justicia, la igualdad, la libertad, la solidaridad y fraternidad. Es el derecho de vivir libre, sin ser esclavo, “sin explotación del hombre por el hombre”; con libertad económica que significa que todos puedan satisfacer sus necesidades —alimento, vestido, albergue, instrucción— sin depender de un amo y puedan disfrutar de todas las dichas resueltas del progreso alcanzado por la humanidad. Gozar del derecho de vivir es, pues, tener bienestar en todos los ámbitos de la existencia.

“Vamos hacia la vida” significa el progreso, el tránsito de la humanidad en la conciencia y en la práctica hacia lo que es real, la vida. Pero no la vida inventada por las religiones, en el más allá, sino la vida de aquí y de ahora, en la tierra.

¹¹ Flores Magón, Ricardo, “Vamos hacia la vida”, *Regen.*, cuarta época, núm. 5, 10 de octubre de 1910. Este artículo ya había aparecido en 1907, en *Revolución*.

«...Al formar las sociedades modernas, civilizadas, "altamente" desarrolladas, se ha reducido al hombre a la impotencia de autoconservarse...»

No vamos los revolucionarios en pos de una quimera: vamos en pos de la realidad... Vamos hacia la vida. Ayer fue el cielo el objetivo de los pueblos: ahora es la tierra... Las grandes conmociones sociales que tuvieron su génesis en las religiones, han quedado petrificadas en la historia... No luchamos por abstracciones sino por materialidades. Queremos tierra para todos, para todos pan. Ya que forzosamente ha de correr sangre, que las conquistas que se obtengan beneficien a todos y no a determinada casta... Somos la plebe; pero no la plebe de los Faraones... ni... de los Césares, abyecta y servil, ni la plebe que bate las palmas al paso de Porfirio Díaz, somos la plebe rebelde al yugo; somos la plebe de Espartaco, la plebe que con Munzer proclama la igualdad... que con Camilo Desmoulins aplasta la Bastilla... que con Hidalgo incendia Granaditas...¹²

Ricardo observa que en las revoluciones modernas y políticas se ha descuidado, olvidado o simplemente no se ha conquistado, el más importante de todos los derechos, el de vivir. La revolución francesa, por ejemplo, ganó el derecho de pensar, pero no el de vivir. Asimismo, lo que se lee en las Constituciones políticas de las sociedades modernas, “cultas” y “civilizadas”, no corresponde con lo que se ve en la realidad, en teoría consignan muchos derechos al hombre, pero descuidan garantizar el derecho esencial para el ser humano, y éste queda expuesto a la miseria. En ellas realmente

La palabra ciudadano es un sarcasmo, la palabra libertad es una ironía, y los tan llevados y traídos Derechos del Hombre lo amparan todo, menos... el primordial derecho sin el que la especie humana queda a merced de todas las injusticias y es pasto de la miseria, de la prostitución y del crimen: el Derecho de Vivir.¹³

¹² *Ibidem*.

¹³ Flores Magón, Ricardo, “La cadena de los libres”, en *Regen.*,

Según ellas, el pueblo tiene derechos políticos —libertad de voto, de reunión, de expresión, etc.—, pero la miseria subsiste porque ¿qué ley puede abolirla? Para Magón, los derechos naturales están primero que los derechos políticos, porque éstos no son otra cosa que el resultado de aquéllos. El derecho natural es lo que se llama el derecho a la vida¹⁴, y si este derecho está primero que los derechos políticos, ¿por qué, entonces, se deja en segundo lugar la lucha por él?

Todos los progresos materiales y científicos que la humanidad ha alcanzado a través de los años, de poco sirven si no garantizan la vida. La imprenta, el automóvil, el avión, la luz eléctrica, el teléfono, la medicina, la maquinaria que facilita el trabajo, etc., ¿para qué sirven sino para la vida? Magón y compañeros se preguntaban cómo era posible que con tanto progreso, en pleno siglo XX, siguieran hombres muriéndose de hambre y siguieran existiendo esclavos y pueblos oprimidos. La vida es la finalidad de todo, pero el pan y el agua, que son elementos vitales, aún no llegaban —y siguen sin llegar— a todos, parece entonces que al llevar a cabo aquéllos progresos se ha olvidado lo principal, garantizar la vida a todos.

¿Cómo es posible que os tengáis por dignos hijos de vuestro siglo, cuando no maldecís la desigualdad que subsiste...? El hecho de que puedan aún morir... familias hambrientas, ¿no significa que se os ha olvidado lo principal?... ha de bastar a la historia del porvenir, para confundir vuestro siglo entre los siglos barbaros. Hay un tema de discusión que está antes que todos... Parlamentarios, académicos, ateneístas, cuantos decís preocuparos del progreso humano, ahí tenéis la primera preocupa-

cuarta época, núm. 8, 22 de octubre de 1910.

¹⁴ Flores Magón, Ricardo, “Notas al vuelo”, en *Regen.*, cuarta época, núm. 179, 7 de marzo de 1914.

ción... la obra más urgente: hacer imposible el hambre... pueden morir de hambre en nuestra sociedad tan bien organizada, con instituciones fastuosas, con ejércitos... con administración complicada, con tribunales que velan por la justicia. No me digáis que la familia no ha muerto... Basta que haya sentido hambre, basta que deba a la limosna la vida a que le dio la naturaleza indiscutible derecho.¹⁵

Al formar las sociedades modernas, civilizadas, “altamente” desarrolladas, se ha reducido al hombre a la impotencia de autoconservarse.

En el tiempo de la Revolución Mexicana se decía que morían más humanos por descarrilamientos, incendios, desprendimientos en las minas, por infinidad de accidentes en el trabajo, que por la revolución armada, sin contar con las miles de personas que morían de desnutrición, exceso de trabajo y enfermedades contraídas por las malas condiciones de vida y laborales. Para Magón era preferible morir luchando, defendiendo el derecho a la vida que sufrir aquella muerte oscura. Si, como sea se estaba derramando sangre, por qué no atreverse a conquistar ese derecho. Los proletarios debían preferir morir en la lucha, perecer en el intento, antes que morir de hambre y de explotación en su condición de esclavos. “Hemos planteado el dilema en esta forma; la vida o la muerte; la vida para nosotros es el triunfo, la muerte es la sola fuerza que nos puede cortar el paso.”¹⁶

El único recurso que en muchos casos queda para conquistar el derecho de vivir es la revolución armada. Magón y correligionarios del PLM así lo entendieron. Las revoluciones son explosiones del principio de Vida, son los violentos esfuerzos de la Vida para recuperar

lo suyo. “Las revoluciones nacen del severo combate de la vida”.¹⁷ La Revolución social es “esa señal de vida, de vigor de un pueblo que está al borde del sepulcro.”¹⁸ Para los anarquistas la catástrofe es deseada porque ella es destrucción y construcción, es muerte pero también es anuncio de vida.

La ley de la propia conservación, que es la primera de las leyes naturales, esa ley, legítima cómo es, pues está por encima de todas las del sistema. Sobre todas las leyes decretadas por los hombres, “sobre la Constitución... sobre todas las tradiciones... preocupaciones, está el derecho de vivir. ¡Muera la ley!”¹⁹ Que existan leyes contra este derecho —la ley que protege por sobre todas las cosas la propiedad privada, incluso anteponiéndola al derecho de vivir—, que se impongan sobre éste o aun a costa de éste, es un absurdo que no debiera existir. Y sobre este absurdo —sostiene Magón— está construido el sistema capitalista que garantiza la abundancia y felicidad a unos cuantos, y la miseria y sufrimiento al resto de los humanos. Por eso Magón siempre exhortaba al pueblo para que no mendigara sino que tomara posesión de lo que necesitara para saciar el hambre y todas sus necesidades.

La concepción de la vida que tiene Magón es amplia, sin ver en ella la creación ni el castigo de un dios, sino la concurrencia de fuerzas materiales que al asociarse accidentalmente, producen al ser animado. Esta concepción de la vida, en la que no interviene la voluntad de dios alguno que arroje al hombre a sufrir al mundo, hace que el anarquista no se resigne a llevar una vida oprobiosa. Por esa causa el anarquista, que es un hombre que ama la vida

¹⁵ Pi y Arsuaga, Francisco, “Hambre”, en *Regen.*, cuarta época, núm. 8, 22 de octubre de 1910.

¹⁶ Guerrero, Práxedis, “Pugil”, *Regen.*, cuarta época, núm. 20, 14 de enero de 1911.

¹⁷ Owen, William, “Las revoluciones nacen del severo combate de la vida”, *Regen.*, cuarta época, núm. 164, noviembre 1913.

¹⁸ Flores Magón, Ricardo, “La cadena de los libres”, en *Regen.*, cuarta época, núm. 8, 22 de octubre de 1910.

¹⁹ Flores Magón, Ricardo, “Notas al vuelo”, en *Regen.*, cuarta época, núm. 82, 23 de marzo de 1912.

en sus variadas manifestaciones, a la libertad en toda su plenitud, y las desea para todos, busca de acuerdo con las leyes naturales, obtener el goce completo de la vida, que ésta sea ligera, agradable, hermosa, digna de vivirse; que en vez de que este mundo sea un “valle de lágrimas”, sea convertido en un lugar donde la humanidad se desarrolle libremente, donde crezca sana y alegre; busca crear una sociedad nueva, donde todos los humanos sean dueños de sí mismos y nadie se vea obligado a trabajar para unos cuantos; donde todos los que quieran vivir y disfrutar por completo de los goces de la vida tengan que hacerse hombres útiles a la comunidad.²⁰

CONSIDERACIONES FINALES

En suma, Magón reconocía que todo ser humano por el sólo hecho de existir, tiene derecho a comer, vestir, habitar una casa, trabajar, ilustrarse, distraerse, etc.; a gozar de todo lo que la naturaleza y el progreso humano ofrecen; a aprovechar para él y para su familia las riquezas naturales y sociales, con sólo dos condiciones —por llamarlas de alguna manera: la de dedicarse a un trabajo útil para la comunidad, es decir, contribuir a mantener y seguir generando la producción, y la de respetar este mismo derecho a los demás.

De lo que se trataba en la Revolución mexicana no era de elegir a un Presidente, sino de algo más grande y trascendental: la conquista del derecho de vivir. Pero como una conquista del pueblo, no como una dádiva de los gobernantes. En ese tiempo se hacían las siguientes preguntas y quizá sea conveniente que ahora nos las hagamos: ¿A qué le temen los hombres que por indiferencia, apatía, resignación o conformismo, admiten pasivamente llevar

una vida oprobiosa que ni siquiera cuestionan? ¿A la muerte, al sufrimiento? Cuando en vez de disfrutar, sufren la vida. ¿A caso creen que esa vida es digna de ser vivida?

¿Es vida la existencia de seres humanos que padecen hambre, miseria, opresión y violencia? ¿Es vida trabajar día y noche a cambio de miserables salarios? ¿Es vida mal comer, no tener ni agua que beber y estar en la más abyecta miseria cuando en grandes banquetes se sacian a placer unos cuantos? ¿Es vida tener por casa un nauseabundo rincón? ¿Es vida mal cubrir el cuerpo, sufriendo altas y bajas temperaturas? ¿Vivir así es vivir? El vivir es producir y consumir, tener alimento, agua, techo, disfrutar de cuanto hay en el mundo,



²⁰ Flores Magón, Enrique, “Vamos en pos de la libertad y de la vida”, en *Regen.*, núm. 217, 18 de diciembre de 1915.

es apoyarnos mutuamente, es no hallarse tiranizado y a nadie tiranizar, es tener bienestar en todos los ámbitos de la existencia humana.

Ricardo Flores Magón tenía la esperanza de que cuando los hombres despertáramos, cuando adquiriéramos conciencia, cuando sintiéramos vergüenza de nuestra condición, cuando el cansancio de sobrellevar una vida en condiciones desfavorables llegara a límites insoportables, el miedo huyera de nosotros y dejáramos de escandalizarnos con doctrinas como la anarquista y entonces sí, lucháramos por nuestro derecho a vivir.

Si bien es cierto que han cambiado —en parte— las circunstancias sociales, económicas y políticas de México, ya no son exactamente las mismas que en la época de la Revolución Mexicana, han entrado en escena nuevos actores y factores sociales, económicos, científicos, tecnológicos, mercantiles, etc., también es cierto que siguen varios de los mismos problemas sin resolverse, y en esa medida el anarquismo no ha llegado a ser obsoleto. Asimismo, el anarquismo toca, además de problemas que continúan presentes —desigualdad económica, miseria, hambre, injusticia, explotación, bajos salarios, etc.—, aspectos tan vitales y esenciales para el ser humano que, en esta medida, difícilmente va a perder vigencia. Juzgo que es necesario estudiar el anarquismo sostenido por Magón y correli-

gionarios, por los valores éticos que con una proyección social plantea. El anarquismo no es un pensamiento obsoleto, tiene todavía mucho que enseñarnos y decirnos a los hombres del siglo XXI y a las “civilizaciones”, sociedades, de hoy.

Por último, quiero destacar el papel e influjo de Ricardo Flores Magón y compañeros como despertadores de conciencias y organizadores de movimientos, rebeliones, y acciones, que han seguido desempeñado, aún después de un siglo, hasta nuestros días. Para los movimientos sociales y anarquistas existentes en México, queda el anarquismo y anarquistas como Ricardo, Enrique Flores Magón, Práxedes Guerrero, Librado Rivera, Anselmo Figueroa, Antonio de P. Araujo, entre otros, mas no como un mero recuerdo sin más ni como un intento fallido, sino como un legado de su filosofía, de su acción; una experiencia y lección perdurables de sus principios, persistencia, valentía, conciencia y convicción indelebles de la teoría y práctica ácrata. Si bien el anarquismo no logró consolidarse o concretarse como una forma social a la escala que pretendía, sus principios trascendieron y siguen estando presentes. El anarquismo permanece de diversos modos en la sociedad, en la escena mexicana y mundial, en manifestaciones o expresiones diversas, ideológicas y prácticas. Porque —como el mismo Magón afirmaba— los hombres mueren, pero las ideas no.

REFERENCIAS

Cano, Ruiz, B., *Ricardo Flores Magón. Su vida y su obra y 42 cartas escritas durante los dos últimos años de su prisión y de su vida*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1976.

Flores Magón, Ricardo, “La cadena de los libres”, en *Regeneración*, cuarta época, núm. 8, 22 de octubre de 1910.

_____, “La guerra social”, en *Regeneración*, cuarta época, núm. 24, 11 de febrero de 1911.

_____, “Vamos hacia la vida”, *Regeneración*, cuarta época, núm. 5, 10 de octubre de 1910.

_____, “Notas al vuelo”, en *Regeneración*, cuarta época, núm. 179, 7 de marzo de 1914.

_____, “Notas al vuelo”, en *Regeneración*, cuarta época, núm. 82, 23 de marzo de 1912.

_____, “Vamos en pos de la libertad y de la vida”, en *Regeneración*, núm. 217, 18 de diciembre de 1915.

Guerrero, Práxedes, “Pugil”, *Regeneración*, cuarta época, núm. 20, 14 de enero de 1911.

Kaplan, Samuel, *Combatimos la tiranía: un pionero revolucionario mexicano cuenta su historia a Samuel Kaplan. Enrique Flores Magón*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1958.

Owen, William, “Las revoluciones nacen del severo combate de la vida”, *Regen.*, cuarta época, núm. 164, noviembre 1913.

Pi y Arsuaga, Francisco, “Hambre”, en *Regen.*, cuarta época, núm. 8, 22 de octubre de 1910.

Turner, Ethel Duffy, *Ricardo Flores Magón y el Partido Liberal Mexicano*, Michoacán, Editorial Erandi, 1960.

RESEÑAS

RESEÑA

FILOSOFÍA MEXICANA DE LA EDUCACIÓN (SELECCIÓN ANTOLÓGICA)

Montserrat Aileen Valdez Armendáriz
FFyL/UNAM

Recibido 5 de diciembre de 2014.
Aceptado 28 de enero de 2015.

El día 1 de octubre del año 2014, a las 12:00 horas en el salón de actos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se realizó la presentación del libro *Filosofía Mexicana de la educación*, obra coordinada por el doctor Víctor Muñoz¹. El libro fue presentado el Dr. Gerardo de la Fuente Lora, el Mtro. Francisco Barrón Tovar, el Mtro. Alfonso Vázquez Salazar, el Lic. Rafael Gómez Choreño, el Lic. Carlos Vargas Pacheco y el coordinador de la obra.

COMPILADORES

Ana Laura Gómez y Montes de Oca
Gabriela Jurado Rivera
Montserrat Ríos Reyes

¹ “[...] catedrático de la Escuela Nacional Preparatoria, de la licenciatura en Filosofía y de la Maestría en Educación Media Superior (MADEMS) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, se especializa en temas de Filosofía Mexicana, Historia de las Ideas, Filosofía de la Educación y Enseñanza de la Filosofía.” Muñoz Víctorico coordinador, *Filosofía mexicana de la educación* (selección antológica), Torres asociados, México, 2014, contraportada.

Cynthia I. Damián Domínguez
Luis Fernando Vélez Rivera
Héctor Eduardo Luna López
Moisés Rodríguez Rosales
Andrea Mora Martínez

ÍNDICE

Gabino Barreda. Algunas ideas respecto a la instrucción primaria.
José María Vigil. *La instrucción pública*.
Justo Sierra. *Inauguración de la Universidad Nacional de México*
Ezequiel A. Chávez. *Mi regreso a México. Los nuevos problemas de la educación mexicana, desde 1871 hasta 1924 y mi actitud ante ellos*
José Vasconcelos. *Discurso con motivo de la toma de posesión de cargo de rector de la Universidad Nacional de México (1920)*
Antonio Caso. *El problema filosófico de la educación*
Vicente Lombardo Toledano. *La cultura se basa en la ciencia*
Miguel Ángel Cevallos. *La Escuela Nacional*

Preparatoria

Samuel Ramos. *Veinte años de educación en México (1941)*

Narciso Bassols. *La educación pública en 1932*

José Gaos. *Acerca de la segunda enseñanza mexicana*

Jaime Torres Bodet. *Planes educativos, Programas de estudio y Textos escolares*

Adolfo Menéndez Samara. *Introducción a la filosofía*

Francisco Larroyo. *Objeto de estudio de la historia de la educación en México*

Leopoldo Zea. *Educación para el cambio*

Rafael Moreno. *Esquema sobre el 3° constitucional y la formación del hombre*

Luis Villoro. *La enseñanza de las humanidades*

Bernabé Navarro. *Pedagogía de las lenguas*

María del Carmen Rovira Gaspar. *¿Nuevas rutas en la filosofía en México en el siglo XXI?*

Mauricio Beuchot. *La hermenéutica analógica y su aplicabilidad a una educación intercultural*

Guillermo Hurtado. *Una filosofía para la democracia*

Victórico Muñoz Rosales. *La Enseñanza de la Filosofía. Reproducción y resistencia*

Gabriel Vargas Lozano y José Alfredo Torres. *Declaración del Observatorio Filosófico de México en el Senado de la República (2013)*

En el año 2012 se sostuvo una lucha en contra de la desaparición de las asignaturas filosóficas en la Reforma Integral de la Educación Media Superior, (aunque la lucha sigue en pie) este fue el marco contextual en el cual esta obra vio la luz. A raíz de pláticas y discusiones con colegas sobre la defensa de la filosofía que se gestionaban en ese momento en el Observatorio Filosófico de México; el profesor Victórico, concluyó que todas las ideas en torno a la educación se generaban en contextos diversos, dentro de los cuales no había nada respecto a la educación y enseñanza de la filosofía en el país; y ante esto, inició

el proceso de una recopilación que subsanara el vacío filosófico ante el que se encontraban.

Así se originó esta antología de la mano de alumnos y colegas; rastreando, investigando y reuniendo el material filosófico mexicano acerca de la educación; en la obra solamente hay dos excepciones *no filosóficas*: Bassols y Bodet, mismos que son considerados dentro de la selección de obras, por su importancia en la historia de la educación, siendo ellos Secretarios de educación. El resto de las obras contenidas en este maravilloso libro, nos muestran un escenario casi desconocido sobre la educación en nuestro país, del siglo XIX a la actualidad. Entre propuestas que desgraciadamente han sido ignoradas y de gran vigencia para el análisis de la educación y didáctica en México, se encuentran las claves para replantear la enseñanza de la filosofía. Esta obra no solo es un avance en la investigación *filosófico-pedagógica* de México, sino también es un llamado a la comunidad filosófica para trabajar en un cambio a la percepción de la enseñanza de la filosofía, partiendo de un contexto propio: nuestro país.

La primera obra recopilada es *Algunas ideas respecto de la instrucción primaria* de Gabino Barreda, en ella se aborda, como su nombre lo dice, la instrucción primaria así como métodos y propuestas para obtener mejores resultados de dicha instrucción. Por otro lado, nos muestra las consecuencias positivas que su propuesta traería consigo a un largo plazo, si hubiese sido ejecutada.

La metodología planteada por Barreda consiste en cambiar la forma de enseñanza en las primarias, modificar el método que se basa sólo en la memorización “en lugar de cultivar y robustecer todas nuestras facultades”². En

² Muñoz Victórico coordinador, *Filosofía mexicana de la educación (selección antológica)*, Torres asociados, México, 2014, p. 15.

la actualidad esta propuesta no sólo está vigente sino que, además, es bastante aceptada en otros países, como es el caso de Finlandia, en donde la mayor preocupación sobre la calidad de la educación, se enfoca justo en este nivel básico.

Es de vital importancia reconocer que el hecho de iniciar esta magna obra con el texto de Barreda, enfatiza la vigencia y sobretodo la fidelidad a los objetivos de esta antología: ser el punto de partida para la construcción de una filosofía mexicana de la educación para el siglo XXI. Sin embargo, por otro lado, nos hace pensar en el trago amargo que pasamos al analizar la educación nacional en la actualidad; esta primera obra recopilada nos muestra un futuro bastante alentador para México, abierto a posibilidades de cambio y mejoras académicas; no sólo Barreda escribió sobre la educación elemental y su importancia, José María Vigil incluso compara nuestro país con Washington, señala los problemas que tiene la educación en México y cómo debe priorizarse su solución con “una acción más sostenida, más compacta, más general e uniforme [...] Desde las grandes ciudades hasta las más miserables aldeas”. Sin embargo, no todo ha sido un fracaso en materia educacional, el testimonio de Ezequiel A. Chávez nos recuerda cómo era la educación en el México (1917-1924), como la disminución de primarias en el territorio y la llegada de Vasconcelos a la rectoría, mismo que defendió que la Escuela Nacional Preparatoria dejara de ser una dependencia del gobierno y volviera a integrarse a la Universidad.

Por otro lado, Antonio Caso ya cuestionaba la utilidad de ser docentes y ser filósofos, pero no sólo eso sino también para qué serlo, cuál es la labor del docente, sus objetivos

y metas; el tema no escapa de la pluma de Vicente Lombardo Toledano quien asevera que el hombre es caracterizado por su pensamiento, por lo tanto el maestro tiene como oficio formar un nuevo tipo de hombre y para ello necesariamente se deben revisar a fondo los planes de estudio. No obstante, conforme se va avanzando en las lecturas, es imposible no percibir cómo las propuestas de diversos autores, simple y sencillamente terminaron siendo sólo una denuncia de los problemas educacionales del país pero que nunca fueron correctamente solucionados y, en palabras de Samuel Ramos, en una de las denuncias más fuertes en este sentido, nos demuestra que no hemos hecho suficiente: “demos una prueba de madurez de pensamiento reconociendo honradamente nuestros fracasos y convirtámoslo en normas de lo que no debemos hacer. De ello depende la salvación de México”.

Pensar en la educación y la enseñanza hoy en día, debe ser a través de la revisión de lo que se ha dicho en el pasado, contrastando la realidad de nuestro país en diversos momentos históricos, para señalar los problemas a los que nuestra educación se ha enganchado y buscar una solución. ¿Qué ocurrió desde la creación de la obra de Barreda en el siglo XIX a la fecha? ¿En qué instante la educación dejó de tener esa apertura para mejoras? La antología que realizan Victórico Muñoz junto con los compiladores, es un recuento muy atinado con el que podemos darnos una idea de las respuestas a dichas interrogantes; pero no sólo nos brinda respuestas sino que también nos alienta a reflexionar sobre la involución que ha tenido la educación a nivel nacional y nos incita a crear, a mejorar nuestra educación y enaltecer nuestro labor filosófica, sea desde la docencia o sea desde la investigación.

ENTREVISTA

ENTREVISTA

UNA SERIE DE ADMIRABLES ACONTECIMIENTOS. A 150 AÑOS DEL SEGUNDO IMPERIO MEXICANO. CONVERSACIÓN CON ERIKA PANI

Rogelio Laguna
FF y L/ UNAM

Recibido 10 de octubre de 2014.
Aceptado 6 de noviembre de 2014.

Con motivo de que en 2014 se cumplen 150 años de la instauración del Segundo Imperio Mexicano (1864-1867), presentamos una conversación con la historiadora Erika Pani, profesora e investigadora del Colegio de México, para ahondar en la significación de dicho proceso, sus implicaciones políticas, económicas y culturales. Asimismo se trata de reflexionar sobre la construcción del Estado mexicano en el agitado siglo XIX y los vaivenes que aquél “siglo largo” trajo para el pensamiento.

Rogelio Laguna (RL): A partir de lo que usted expone en su libro Una serie de admirables acontecimientos. México y el mundo en la época de la Reforma, 1848-1867, y tomando en cuenta que en este año se cumplen 150 años de la instauración del segundo proyecto imperial en México, ¿cuál cree que es la importancia de ese proceso en este momento?

Erika Pani (EP): El Segundo Imperio es un periodo que se ha estudiado mucho tanto en México como en el extranjero, pero creo que es un periodo del cual durante mucho tiempo se dijo lo mismo. Incluso, la versión contraria al relato convencional, es decir, aquella en que

los mexicanos son los malos y Maximiliano una maravilla, constituye más o menos la misma visión, pero volteada. Se ha hecho la historia del Segundo Imperio como un momento totalmente ajeno a nosotros, una historia de buenos y malos... Sin embargo, dicho proceso es una pieza central en la construcción de la nación. Si pensamos que la nación es una comunidad imaginada, como dice Anderson; entonces, el hecho de que esa comunidad haya podido triunfar por un lado sobre una invasión extranjera y, por otro, sobre este proyecto que es un concentrado de los remanentes del pasado, de la reacción, hace de éste un momento central en la construcción de una historia patria para México que se construye después de la intervención, pero que retoman los revolucionarios.

El Segundo Imperio es interesante como mito fundacional, y es un mito muy atractivo. Entonces, creo que a 150 años lo que hemos logrado es distanciarnos del relato tradicional y tratar de ver otros aspectos del periodo que tienen mucho que ver con toda la historia de México. Pues en el Segundo Imperio se está lidiando con problemas que vienen de gobier-

nos anteriores y con problemas con los que se ha de seguir lidiando después, y también con aspectos que no tienen que ver con la política sino con la historia del arte, como lo que ve Esther Acevedo, con cuestiones sociales, como lo que ve Claudia Ceja. Yo creo que ya se están explorando temas que también son muy importantes.

RL: No debemos olvidar que los que hicieron la historia nacional fueron los regímenes republicanos después de la caída del Imperio.

EP: Claro. Aquellos hombres que pelearon contra el Imperio (con la pluma, participando en el gobierno errante, con las armas en la mano) son los que tienen el poder político después.

RL: ¿Esos triunfadores, son los mismos los que nos gobiernan ahora?, y ¿la distinción entre liberales y conservadores que se dio en aquel tiempo, sigue dándose ahora, o ya tenemos un panorama muy distinto?

EP: Soy bastante reacia a creer en estas genealogías. Yo creo que las genealogías las inventamos. Decimos que Hidalgo engendró a Morelos quien engendró a Juárez. Juárez engendró a Madero, o a Zapata, o a Carranza, dependiendo de cómo nos caigan... Del otro lado, Iturbide engendró a Alamán, quien engendró a Santa Anna, quien engendró a Maximiliano y luego a Porfirio Díaz... Yo creo que estas genealogías son parte de la manera en que hemos contado la historia, pero que no funcionan más porque no es el mismo México... La dicotomía liberal-conservador tiene mucho que ver con la forma en que pensamos la política. Cuando tú tienes una política competitiva por naturaleza, en donde quien manda no se define por la tradición, o el derecho divino, entonces tiendes a

pensar en términos dicotómicos, en la lógica amigo-enemigo. Pero esto es muy tramposo, porque no deja ver los matices, la diversidad de posturas, el hecho de que las alianzas se pueden hacer y deshacer, etc. Entonces, creo que el enfrentamiento liberal-conservador es un enfrentamiento de un periodo particular de la historia de México, que se extiende desde el periodo posterior a la guerra con Estados Unidos y hasta el final del Imperio donde tenías un partido que decía, “yo soy conservador y me opongo a ustedes que son del partido liberal”. Eso independientemente que, después, haya actores que se digan legatarios de esta tradición.

Para los revolucionarios se volvió muy atractivo decir, “nosotros somos los liberales, nosotros estamos continuando esa lucha que es la gran lucha del progreso contra el retroceso, de la nación contra los que la hieren desde dentro...” Eso es una reconstrucción que es políticamente atractiva, pero que históricamente es falsa: definitivamente no son los mismos. La dicotomía liberal conservador aún puede ser cierta pero a un nivel superficial. Puedes decir que estás de acuerdo con Juárez, pero eso no quiere decir que tu ideario sea el de Juárez. Hoy en día estamos enfrentando problemas distintos y tenemos que darles respuestas distintas. Así, la dicotomía no nos dice qué hay detrás. Es inclusive parte del juego político decir “mi contrincante es un conservador”. Con ello ya no tienes que decir nada más. Lo desprestigias sin decir nada sobre sus posturas; pasa lo mismo con quienes se presentan como liberales. Las etiquetas les sirven a los políticos, pero como historiadores o científicos sociales tenemos que ver qué hay detrás de ellas.

RL: Algo que se ha criticado tanto a los liberales como a los conservadores del XIX es que frente a ellos no se sabe qué papel juega el pueblo. Inclu-

sive en un proyecto más cercano al liberal como el que vivimos, por decir algo, el Tratado de Libre Comercio, la gente no termina por entender cuál es su papel.

EP: Creo que parte del problema es algo que los historiadores han estado trabajando para resolver; nos fijamos más en los grandes ideólogos, las grandes figuras, y menos en cómo le hacen estos grupos políticos para conseguir el apoyo popular, que es determinante. Cuando estás en guerra, nadie se vuelve soldado por que sí. Está la leva, pero no basta. ¿Qué ofrecen los grupos políticos en pugna que lleva a la población a enrolarse en los ejércitos? Lo que se ha escrito últimamente sobre el liberalismo popular está intentando desentrañar estas razones. Lo cierto es que ambos proyectos estaban conscientes de que tenía que haber participación popular y trataron de definir —y de acotar— los espacios y las formas. No podían hacerlo de manera unilateral.

Sobre la cuestión del libre comercio, también los liberales del XIX la veían como una solución al estancamiento económico. Pero no tenían mucho margen de acción. Un ejemplo que me encanta darles a mis alumnos es el de la eliminación de las alcabalas, un impuesto que se tenía que pagar las mercancías cuando pasaban de un estado a otro. Éste obviamente encarecía los productos y desarticulaba el mercado nacional. Los constituyentes de 1857 deciden poner fin al cobro de alcabalas, pero no se pueden eliminar sino hasta 1896, porque los gobiernos estatales de algo tenían que vivir. Las ideas están ahí, pero es mucho más difícil aplicarlas. Después de la revolución se afianzó la idea de que el Estado debía “proteger” a la economía nacional, “defender” a los productores locales. No es que en el liberalismo del XIX no hubiera este tipo de preocupaciones sociales, pero sus artífices estaban convencidos de que el progreso y la prosperidad

dependían de la integración de México al mercado internacional, del aumento en las importaciones y exportaciones y en la inversión.

RL: Una de las grandes acusaciones contra los liberales, producto, como dice usted en su libro, de una lectura anacrónica de los sucesos, es la firma del Tratado McLane-Ocampo, donde parece que Juárez y sus allegados terminan doblegándose ante Estados Unidos y comprometiendo la soberanía nacional. Hay quienes dicen: “claro, los liberales estaban dispuestos a perder hasta el último centímetro del país y abrir todas las fronteras con tal de sostener su gobierno, mientras los conservadores tajantemente habían dicho que no iban a ceder ni un centímetro del territorio.”

EP: A mi parecer, lo que muestra el Tratado McLane-Ocampo es la capacidad de negociación de Ocampo, porque hay una cesión de derechos de paso, pero no hay una cesión de territorio. Y los conservadores tampoco se la pueden dar de santos, porque para los gobiernos mexicanos de este periodo fue muy difícil resistir los embates diplomáticos de otras potencias. Ellos firmaron un tratado con España que tampoco favorecía a México. Creo que difícilmente podríamos imaginar un desenlace distinto en el 48 si hubiera habido un gobierno conservador en el poder. No hay que olvidar que quien termina vendiendo La Mesilla es Santa Anna, asesorado por los conservadores. La situación era muy complicada. Yo creo que estos dos tratados de la guerra civil hay que verlos como eso, tratados muy duros en los que tanto Estados Unidos como España están firmando como los que tienen ventaja, y apostando a que con quien están firmando va a ganar. Son tratados con los que

se esperaba romper ese *impasse* en el que se había empantanado la guerra.

RL: Después se rompe el impasse, regresa Juárez a la capital, pero ya está preparándose el siguiente proceso histórico: el Segundo Imperio. No queda claro tampoco en qué polo se está moviendo el Imperio, no es fácil ubicarlo como liberal o como conservador.

EP: Lo que yo diría es que no se está preparando. Si bien hay proyectos monárquicos y hay un emperador en Francia que quiere tener algún tipo de presencia en América, hay que esperar la Guerra Civil de Estados Unidos. No hay que hacer historia contrafactual, pero sin Guerra Civil en Estados Unidos, no habría habido Segundo Imperio.

Por otra parte, el Imperio entra y no en esta bipolaridad, es algo fascinante. Los actores de la época creen desde el 48, que hay dos opciones: la democracia, quizás no la república

pero sí la participación popular en la política, el progreso, los derechos de los trabajadores, y que, del otro lado, están las fuerzas del orden, de la reacción, del atraso. Están de un lado los gobiernos imperiales, estructuras políticas que mantienen unas relaciones de autoridad con territorios muy diversos, frente a la opción nacional que es mucho más homogeneizante. Para los hombres de la época este mundo dividido en dos es un hecho, y se está dando una batalla global entre libertad y orden. Por eso un liberal como John Stuart Mill en Inglaterra está muy preocupado por lo que va a pasar en Estados Unidos. La lucha contra la esclavitud es una lucha de importancia mundial, por eso Matías Romero le insiste a William Seward, el secretario de Estado de Lincoln, que se necesita hacer una alianza republicana en contra del imperialismo europeo, del monarquismo, etc. Por eso la muerte de Lincoln es un suceso internacional



por el que los trabajadores en Europa, y hasta los pescadores sicilianos se acongojan.

Para Maximiliano y para muchos de los liberales moderados que cooperan con él, esta polaridad liberal-conservador ha sido muy desgastante; no ha permitido que se establezca el país, y piensan que este señor va a estar por encima de la dicotomía (dado que lo traen los conservadores, pero él es liberal), y va a permitir destrabar la lucha y fundar un Estado en paz.

RL: Pero esa lejanía con la polaridad va a provocar posteriormente la caída de Maximiliano cuando todos lo dejan solo. Parece que de todos modos es un proyecto insostenible.

EP: Parecería que sí. Yo creo que la raíz del fracaso de Maximiliano (aunque no es lo único), es que es un proyecto que inspira esperanzas muy distintas y realmente no cumple con ninguna, por lo que al final no tiene de dónde agarrarse.

RL: Para valorar un poco el papel de Juárez en el momento, parecería que aún con todo y el Imperio, Juárez sigue siendo la gran figura política del XIX, porque al llegar Maximiliano se da cuenta que las leyes políticas que Juárez defendía en su proyecto de nación eran las correctas y las va a continuar y va a dudar si regresarle o no los bienes a la Iglesia.

EP: De hecho ratifica la Reforma.

RL: Así es, entonces, podríamos decir que Juárez sigue siendo el actor central del momento. Porque, ¿contra quién se está enfrentando Juárez? Contra Napoleón, contra la Reina Victoria. Todo el mundo está observando a Juárez, su capacidad

de resistencia pero además no están tan en desacuerdo con las políticas de Juárez.

EP: Pero no sólo se trata de la política juarista. La Reforma es una serie de leyes y procesos que rebasan a Juárez. Él es uno de los grandes políticos del XIX, en tanto que logra mantener los hilos del poder, o al menos lo que queda de la política republicana, tanto durante la Guerra de Reforma como después de la Intervención, pero durante el conflicto los que tienen la batuta son los militares, que son efectivamente quienes ganan la guerra.

Lo que es muy impresionante es que, a pesar de esto, este civil logra erigirse como el centro del gobierno republicano y luego posicionarse como el hombre imprescindible, aunque nunca está solo. Nosotros pensamos que Juárez era enorme, tal y como se le representa en los murales, y que los otros reconocían su liderazgo como inapelable, pero siempre hubo desafíos: el de Miguel Lerdo de Tejada, el de Jesús González Ortega, luego el de Porfirio Díaz. Juárez se mantiene por encima de esta política bastante feroz de la época y logra mantenerse. Es el gran político, más que el gran ideólogo de los procesos de transformación. Hay muchos otros que construyen y defienden la causa liberal: Santos Degollado, Matías Romero, el propio Ocampo, los Lerdo de Tejada.

RL: Aunque parecería que el México de Juárez ocupa un lugar privilegiado en términos de la historia geopolítica, parece que son muchas cosas por las que se está peleando en México. No nada más es el proyecto de nación interno, sino también la lucha entre Europa y Estados Unidos, que después va a ser definitiva. Entonces, parece que el México juarista debe contemplarse como uno de esos momentos claves dentro de la historia geopolítica mundial.

EP: El título de mi libro es *Una serie de admirables acontecimientos*, y precisamente es una alusión a eso. Es una frase de los conservadores, de la junta de notables que decide votar por la monarquía moderada. Consideran que hay una extraña alineación de los planetas que hace posible que se ensaye un imperio en México con el apoyo del que en ese momento quiere ser el árbitro de Europa, Napoleón III.

En el imaginario de la época, en el imaginario francés, México adquiere una importancia que no necesariamente había tenido antes. Siempre había estado la idea de que era un país muy rico, pero que no sabía organizarse. Pero en este momento es visto como tierra de oportunidad. Se imagina a México como el lugar donde este y oeste se encuentran, donde van a poder intercambiarse, donde los lazos del comercio y de la industria van a unir al mundo, van a tener un nodo central: por eso la idea del Canal.

RL: A veces pienso, en términos filosóficos, que si Hegel hubiera seguido vivo, hubiera considerado el juicio republicano a un príncipe Habsburgo como un momento del Espíritu. Sería también el inicio de una etapa mundial en la que Estados Unidos gana su hegemonía en el continente.

EP: Sí, pero habría que repensarlo. Estados Unidos se vuelve una potencia hegemónica porque es una potencia continental con una economía muy expansiva que se va acelerar después de la Guerra Civil. Yo no sé si quisiera interpretar a la intervención francesa como la gran lucha entre Europa y Estados Unidos por América Latina. Aunque los elementos de la influencia continental de Estados Unidos están ahí, no se articulan políticamente —no se traducen en política de Estado— sino hasta finales del XIX. El año de 1867 es en cierta medida un parteaguas, un momento clave, alrede-

edor del cual parecen cerrarse varios procesos. La Argentina impone la constitución del 53 a Buenos Aires, la Unión triunfa en la guerra en Estados Unidos, se establece la confederación canadiense, se inicia la transformación de Brasil. Vemos los inicios de la consolidación del estado-nación bajo las banderas de la libertad de comercio, de la modernización. Los que apoyan al Imperio de Maximiliano creen estar ante una disyuntiva: la república anárquica que será inevitablemente devorada por Estados Unidos, o la dependencia de un poder europeo. Pero no es Estados Unidos quien derrota a la Intervención Francesa, y tampoco se establece, en 1867, el dominio absoluto de Estados Unidos sobre la economía mexicana de manera automática y total.

RL: También en este periodo, y quizás desde antes, se está observando una nueva relación con Estados Unidos de modo que ya va a ser casi indisociable tanto para los mexicanos pensar su política y economía sin Estados Unidos, pero también para Estados Unidos pensar su economía y política sin México.

EP: Hay un libro muy lindo de Thomas Schoonover —*Dólares antes que dominación*— que narra cómo después de este periodo, Estados Unidos abandona su deseo de expansión territorial y busca penetrar económicamente a México. Yo creo que a grandes rasgos esta descripción es correcta, pero hay que tener cuidado con las fechas. No hay que olvidar que en 1875-76 Estados Unidos no reconoce al gobierno mexicano, no hay una relación económica fuerte que lo obligue a ser más cauto. Realmente hay un esfuerzo importante del gobierno de Díaz para normalizar las relaciones con Estados Unidos. Hay que esperar el desarrollo del suroeste americano para ver crecer y consolidarse intereses comparti-

dos de los dos lados de la frontera, y una gran compenetración de las economías regionales. Para México, Estados Unidos es el mayor de los desafíos diplomáticos. Estar junto a una de las economías más dinámicas del mundo es una bendición y una maldición, hasta el presente.

RL: ¿Qué tan distinta es nuestra política de la del vecino del norte?, ¿Y qué tan distinto se ha configurado México, a partir de todos estos procesos tan complejos como la semi-dictadura de un partido hegemónico hasta la situación que vivimos actualmente?, ¿qué tan distinto es al siglo XIX?

EP: ¡Muy distinto! A mí me molesta esta visión según la cuál, los mexicanos somos autoritarios, desorganizados por naturaleza, y siempre podemos cambiarnos la máscara y decir que somos revolucionarios y liberales. Yo creo que ha habido cambios muy importantes en todos los aspectos; la política no siempre es lo que tenemos que mirar, hay otro tipo de cambios profundos que son muy importantes. Ni era lo mismo Porfirio Díaz que el PRI, ni es lo mismo el PNR que el PRM, ni que el PRI. No es lo mismo el PAN que el PRI, ni es lo mismo el viejo PRI y el nuevo PRI, porque el país es distinto. Si pensamos en la política en el que se dirimen todo tipo de conflictos, por ejemplo, de intereses, estos intereses son distintos y se van a tratar de construir canales para dirimirlo. Por supuesto, esto no quiere decir que la clase política mexicana actual me inspire un particular optimismo, o que piense que no haya problemas que resolver, pero creo que no ganamos nada pensando que todo sigue estando igual porque seguimos siendo los mismos –igual de mentirosos y corruptos. Puede ser que la mentira y la corrupción sean una constante; quiere decir que han sido políticamente redituables. Sin embargo hay mecanismos de dominio que son distintos, un mecanismo de dominio puede ser eficiente en un momento y no en otro.

RL: ¿Podemos decir entonces que los actores políticos han cambiado, que no son las mismas corporaciones las que deciden como se está llevando la política: el ejército, la iglesia, etc., no éstos los factores que actualmente deciden la política?

EP: No, incluso si pensamos que el ejército y la iglesia siguen siendo factores importantes en la política, hay que pensar que estos actores nunca fueron monolíticos, siempre hubo diferencias de opinión y de postura. Es cierto que las instituciones jerárquicas tienden a fijar opiniones, pero a pesar de ello nunca fueron monolíticas. Y la visión que tienen del lugar que deben ocupar cambia profundamente. Muchas veces pensamos que es muy obvio. “¿Qué quería la Iglesia?” “Mandar, pues es lo que la Iglesia siempre ha querido”. No, en 57 y en 67 lo que quiere es lo contrario. Por eso terminaron rechazando a Maximiliano, que quería establecer un gobierno en el que la Iglesia fuera instrumento del Estado. La iglesia no quiere un gobierno teocrático, lo que quiere es la autonomía, que descubre después de la Independencia. Obviamente está el problema de las propiedades que la Iglesia no quiere perder, que reclama el derecho a dictaminar sobre la moralidad de las leyes, pero eso no quiere decir que quiera gobernar. Como institución, su primer deber es con ella misma: busca asegurar su supervivencia, y la posibilidad de seguir con lo que asume son sus tareas principales.

El ejército es otro problema, en 67, ¿de qué ejército estamos hablando?, ¿del liberal?, ¿del viejo ejército profesional? Incluso cuando las instituciones perviven, cambian, a veces de manera dramática. No podemos hablar de “el ejército” o de “la iglesia” como si fueran el mismo actor.

RL: *¿Qué pasa con la gente? ¿Podemos decir que la gente vive en una situación distinta que en el XIX o no?*

EP: Yo espero que sí. Creo que es muy difícil imaginarnos el costo humano, cotidiano, de lo que es una guerra, en cuanto a las pérdidas de hombres y mujeres, en cuanto a la destrucción, en cuanto al estancamiento de la actividad económica. Por otra parte, vivimos en un mundo totalmente distinto. Es lo que me refería cuando decía que no debemos fijarnos sólo en la política. ¿Qué puede haber significado para quienes vivieron estos cambios, el poder moverse de Veracruz a México en un par de horas, la llegada del agua potable a casa, ¿sabemos lo mucho que ha cambiado las cosas el internet!

RL: *¿Qué queda sobre la mesa después de 150 años del Imperio?, ¿por qué volver a él, más allá de una preocupación anticuaria?, ¿cómo entraría eso en una discusión mucho más amplia?*

EP: Creo que la historia tiene un valor central, que es explicar cómo pasaron las cosas. En ese sentido, no hay temas estudiados en su totalidad, ni hay aspectos que no deban considerarse en el análisis histórico, Creo

que debemos tomar en cuenta todo tipo de aspectos, culturales, sociales, económicos, etc. Creo que en el caso de la historia política en particular es muy importante rescatar los problemas que plantea la política moderna, a los que trataron de dar solución estos hombres del XIX: los regímenes monárquicos de Antiguo Régimen, no se pensaba en la posibilidad de mejorar y transformar sino en términos muy acotados. La política moderna, en cambio, pretende construir una “ciudad” mejor. Además, plantea una serie de preguntas sobre la representación política, la justicia, etc., que no se han resuelto, y creo que es valioso retomar las soluciones que se propusieron en estos momentos clave.

RL: *En ese sentido, hay que ir más allá de esta visión casi romántica del Imperio, porque es una figura casi literaria tanto como Maximiliano es un personaje romántico, pues hay mucho más implicado en estas cuestiones, ¿no?*

EP: Claro, hay cosas que creo que vale la pena volver a revisar del siglo XIX, y no sólo del Imperio. En México queda mucho por hacer y no está mal ver lo que se hizo, por qué funcionó o no, etc. Lo más importante es la reflexión que nos provoca la historia.

REFERENCIAS

Pani, Erika, *Una serie de admirables acontecimientos. México y el mundo en la época de la Reforma, 1848-1867*, De Ediciones EyC / BUAP, México, 2013.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

ARTÍCULOS

SEÑORÍO MODERNO Y “NEOFEUDALISMO”
EN MÉXICO SEGÚN BOLÍVAR ECHEVERRÍA [7]

Neil Mauricio Andrade Ruiz

HERMENÉUTICA Y EDUCACIÓN
EN FRANCISCO LARROYO [17]

Polux Alfredo García Cerda

EL GUERRERO ÁGUILA Y LA FORJA DEL PEREGRINO
—LAS RAÍCES DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN
MÉXICO Y ESTADOS UNIDOS— [33]

Luis Alfonso Gómez Arciniega

LA PERSONA Y EL ESTADO EN LA FILOSOFÍA LIBERAL
CRISTIANA DE ANTONIO CASO. [57]

Roberto Israel Rodríguez Soriano

PENSAR DESDE LA HETEROGENEIDAD
EN ANTONIO MACHADO. [87]

Jeannet Ugalde Quintana

ENSAYOS

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE RICARDO FLORES MAGÓN. [99]

Ángel Alonso Salas

“¡VAMOS HACIA LA VIDA!” [107]

Claudia Amador Turcios

RESEÑAS

FILOSOFÍA MEXICANA DE LA EDUCACIÓN
(SELECCIÓN ANTOLOÓGICA) [119]

Montserrat Aileen Valdez Armendáriz

ENTREVISTAS

UNA SERIE DE ADMIRABLES ACONTECIMIENTOS.
A 150 AÑOS DEL SEGUNDO IMPERIO MEXICANO.
CONVERSACIÓN CON ERIKA PANI [123]

Rogelio Alonso Laguna García