



Aviso Legal

Libro

Título de la obra: *Vicisitudes, aportes y dilemas del contrapoder*

Autor: Mora Martínez, Roberto

Forma sugerida de citar: Mora, R. (2022). *Contrapoder y dominación: la paradójica experiencia del poder en lo político*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Datos del libro:

Coordinación y cuidado editorial: Bonilla Artigas Editores

Diseñadora de portada: Medina, Jocelyn G.

ISBN: 978-607-30-6532-0

Los derechos patrimoniales del libro pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este libro en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8
Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- ✓ Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

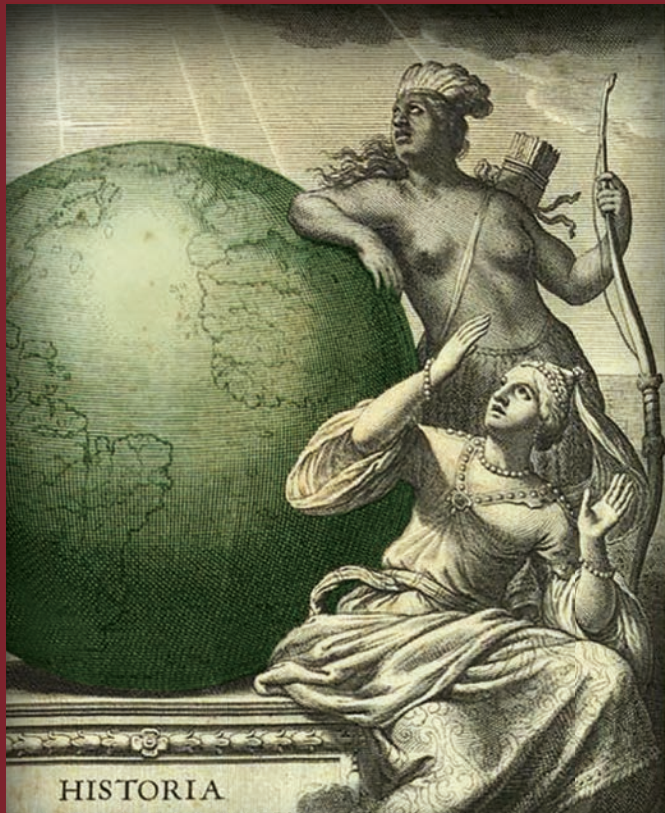
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Roberto Mora Martínez
(coordinador)

Vicisitudes,

aportes y dilemas del contrapoder



Vicisitudes, aportes y dilemas del contrapoder



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

Secretario General

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretario de Desarrollo Institucional

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa

Coordinadora de Humanidades

Dra. Guadalupe Valencia García

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

Secretaria Académica

Dra. Guadalupe Gómez Aguado

Encargada de Publicaciones

Mtra. Cristina Ruiz Martínez

Vicisitudes, aportes y dilemas del contrapoder

Roberto Mora Martínez
Coordinador



Universidad Nacional Autónoma de México
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
México 2022

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información.

Nombres: Mora Martínez, Roberto, editor.

Título: Vicisitudes, aportes y dilemas del contrapoder / Roberto Mora Martínez, coordinador.

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2022.

Identificadores: LIBRUNAM 2176207 | ISBN 978-607-30-6532-0.

Temas: Poder (Ciencias sociales) -- América Latina. | Movimientos sociales -- América Latina. | América Latina -- Política y gobierno. | Ciencia política – Filosofía.

Clasificación: LCC HM1256.V53 2022| DDC 303.3—dc23

La publicación de este libro se hizo gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, a través del Programa de Apoyos Institucionales de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT): “Vicisitudes, aportes y dilemas del contrapoder”. Clave del proyecto IN402119. Responsable del proyecto: Dr. Roberto Mora Martínez.

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio conocido o por conocerse, sin el consentimiento por escrito de su legítimo titular de derechos.

Vicisitudes, aportes y dilemas del contrapoder
Roberto Mora Martínez (coordinador)

Primera edición: octubre de 2022

D.R. © 2022, A cada autor por su artículo

D. R. © 2022

Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán,

C.P. 04510, Ciudad de México

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe

Torre II de Humanidades, 8º piso,

Ciudad Universitaria, 04510, Ciudad de México

<http://www.cialc.unam.mx>

ISBN: 978-607-30-6532-0 (Universidad Nacional Autónoma de México)

Coordinación y cuidado editorial: Bonilla Artigas Editores

Diseño de portada: D.C.G. Jocelyn G. Medina

Formación: María L. Pons

Impreso y hecho en México

INTRODUCCIÓN	11
CONCEPCIONES SOBRE LA CONSTITUCIÓN HUMANA	17
<p>Liberación e Interculturalidad. Poder y sujeto <i>Stefano Santasilia</i></p>	19
<p>La vivencia espiritual y el sentido de la vida humana. Una experiencia desde la cosmovisión africana y latinoamericana <i>O. Buatu Batubenge</i></p>	33
<p>El ser humano, ente tripartito <i>Roberto Mora Martínez</i></p>	59
<p>Carácter antropológico-filosófico de la politización Ignacio Ellacuría y la experiencia latinoamericana <i>Edgar Manuel Monreal Molina</i></p>	77
<p>APRECIACIONES SOBRE EL SUJETO Y LOS MOVIMIENTOS SOCIALES A PARTIR DE LA DIMENSIÓN ESTÉTICA</p>	
<p>Lugares estéticos de interlocución: Teorizaciones guevarianas, didáctica de la liberación y construcción de lo común <i>Alberto Torres Díaz</i></p>	99

117	Mito, arte y revolución. Contemporaneidad y dimensión estética <i>Aldo Martín Limón Santiago</i>
129	Alberto Híjar: Autobiografía, imaginario y clandestinaje <i>Miguel Ángel Esquivel</i>
	ANÁLISIS SOBRE LAS NOCIONES DE SUJETO, EN DISCURSOS Y MOVIMIENTOS SOCIALES, EN TORNO AL PODER Y CONTRAPODER
147	Calibán como metáfora: ¿Contrapoder colonial? <i>Sofía Reding Blase</i>
169	El liberalismo y la concepción de sujeto en la guerra de independencia México a través de la visión de Luis Villoro <i>Carlos Ham Juárez</i>
193	Omar Torrijos, colonización y soberanía <i>Felipe de Jesús Castillo Ruiz</i>
219	CONCLUSIONES
227	SEMBLANZAS CURRICULARES DE LOS AUTORES

Agradecimientos

*A la DGAPA-PAPIIT, por su apoyo al proyecto: Poder y contrapoder:
Análisis sobre las caracterizaciones de lo humano en el ámbito de la filosofía política*

Introducción

La presente obra reúne los avances de investigación de los integrantes del proyecto: “Poder y contrapoder: Análisis sobre las caracterizaciones de lo humano en el ámbito de la filosofía política” (DGAPA-PAPIIT 402119).

El tema central es el contrapoder que, como es obvio, está estrechamente relacionado con uno de los conceptos más importantes en filosofía política: el poder, ya que inicialmente remite a la capacidad de llevar a cabo algo. Parafraseando a Michel Foucault, el poder también permite la producción y con ello engendra saber. Sin embargo, el conocimiento logrado puede obedecer a diversas motivaciones e intereses, tanto altruistas como egoístas.

Así, los seres humanos conviven en un entorno cargado de relaciones de poder, entre las que destaca la mencionada capacidad de su ejercicio para realizar algo, entre otros aspectos. Una sociedad organizada que da lugar a, en opinión de Hobbes, la creación de una institución capaz de liberarlos de la inseguridad de la naturaleza. De ahí que cobre importancia la noción weberiana de destacar la capacidad de imponer la voluntad de uno o un grupo sobre otro o un número mayoritario de personas.

Así, la intención o tendencia a la imposición de una voluntad egoísta es lo que ha caracterizado el accionar de los políticos, lo que Joaquín Sánchez Magrregor expuso como el ejercicio de un poder impuesto verticalmente, lo que indica que sólo unos cuantos toman las decisiones, las cuales se van llevando a cabo, sin oposición, de una manera piramidal. De tal modo que los grupos

sociales afectados, en algunas ocasiones, han generado alternativas de reivindicación, generándose así un poder alternativo, otra manera de nombrar al contrapoder, cuyas características de organización tienen por principal objetivo, al menos inicialmente, la toma de decisiones de manera horizontal a través de la búsqueda de consensos.

Sin embargo, como se indicó, el ser humano está atravesado de relaciones de poder, por lo que dichas tendencias de controlar de imponer la propia voluntad, también se presentan en las organizaciones sociales del poder alternativo. Por tanto, a lo largo de la historia se vislumbran acciones, intenciones, tendencias o específicamente actitudes, esto es, comportamientos habituales, a pesar de las diferentes circunstancias, cuya intencionalidad expresa es la de ostentar el poder, como se dijo, a pesar de luchar en contra de una perjudicial imposición política.

Por tanto, los análisis sobre lo humano continúan como centro de interés de varias ramas del conocimiento. Así, las lecturas y debates que se han llevado a cabo entre los integrantes del proyecto tienen como punto de partida los temas relacionados con el poder y con el contrapoder, los cuales, a decir de Joaquín Sánchez Macgrégor, forman un par dialéctico cuya división sólo es conceptual, debido a que en el mundo social en realidad sostienen una relación diádica, en la cual intercambian posiciones, por tanto, no existe la seguridad de que se establezca un sistema político-social y económico, por bueno que sea, que perdure, ya que es posible que las personas vayan cambiando sus objetivos iniciales o que por el proceso natural de muerte, se sustituyan a los personajes de un movimiento social de contrapoder, cuyos sucesores no hayan desarrollado cualidades semejantes.

Debido a las diversas posibilidades que pueden surgir en la relación diádica poder/contrapoder, se consideró necesario incluir análisis basados en las percepciones que el entorno genera en las personas. Trabajo que se lleva a cabo con base en análisis estéticos que parten de las circunstancias sociales que se experimentan en México y América Latina. Por otra parte, también se presentó la necesidad de exponer aspectos de la constitución humana, por ejemplo, la noción de espíritu, ya que ello brinda la posibilidad de considerar alternativas que pueden contribuir a mejorar la convivencia social. Por lo expuesto, los trabajos que se reúnen en este libro se organizan, en tres temas:

1) Concepciones sobre la constitución humana.

Apreciaciones sobre el sujeto y los movimientos sociales a partir de la dimensión estética.

2) Análisis sobre las nociones de sujeto y movimientos sociales en torno al poder y contrapoder.

3) En este punto es importante exponer algunas características de los trabajos. Así, el primer apartado: “Concepciones sobre la constitución humana”, inicia con el trabajo de Stefano Santasilia, que aborda el tema de la vida humana, considerando el modo de estar en la realidad de cada ser humano en concreto, esto es, de la manifestación concreta de cada persona, que es condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación, la cual puede asumir diversas formas. Desde esta, perspectiva, la idea de liberación es connatural a todo ser humano, en ella está enraizada la posibilidad de desarrollo de un pensamiento crítico. Con esta base, el autor señala que, en el caso de los latinoamericanos, se habla de la tendencia a liberarse de la opresión, eje ético-político, a partir del que se elabora un pensamiento, cuya praxis se considera momento fundamental. Por tanto, se está hablando de proceso pleno de intersubjetividad, que es fundamento vivo del sujeto que debe ser reconocido para que las relaciones que sobre él se fundan no lo encubran, llevándolo a una política de opresión y una vida inauténtica.

La investigación de O. Buatu Batubenge, se basa en reflexiones sobre el sentido de la vida en general y la vida humana en particular. Su objetivo principal consiste en analizar la pertinencia de la dimensión espiritual del ser humano como una profunda experiencia de búsqueda del sentido por vía mística, más allá de la materialidad perecedera. La espiritualidad es enfocada, entonces, como una apropiación de la fuerza vital oculta en las cosas y la capacidad de distribuirla a los demás seres, con los que debemos convivir con respeto, diálogo y escucha. Por lo anterior, postula que la conciencia de la precariedad del ser humano convierte su experiencia interior en un sitio donde nace el deseo de la perpetuidad y adviene el sentido de todo lo que existe.

El siguiente trabajo es de Roberto Mora Martínez, quien considera valioso exponer consideraciones sobre la unidad corporal, lo cual sustenta en una concepción tripartita de funciones de: razón, emociones y espíritu. Desarrolla análisis sobre la inclusión de lo espiritual en la predominante visión dualista de senti-pensar el cuerpo. Con esta base, se deja en claro cómo el tema del espíritu o alma es de antigua data que, por otra parte, no siempre ha estado relacionado con la existencia de un Dios. Así, se exponen las reflexiones de pensadores como Aristóteles, Descartes y Spinoza, lo cual allana el camino para introducir las ideas del hispano José Ortega y Gasset, para quien el espíritu es inseparable de cualquier forma de vida, ya que forma parte de sus funciones básicas.

La importancia de citar a Ortega y Gasset, obedece a que permite distanciar claramente el ámbito de lo espiritual de cualquier ámbito religioso. De tal modo que la tendencia a vivir en grupo es muestra de que los impulsos a preservar la existencia y perpetuarla implica cuidar de la especie. Por lo cual, los

mecanismos internos de los humanos impulsan a preferir lo justo o bueno, en oposición a la idea generalizada de que la vida abandonada a sí misma tiende al egoísmo. Así, este último tema se consolida con las reflexiones que sobre la razonabilidad expone Luis Villoro acerca de las diferentes maneras de argumentar la viabilidad de considerar un punto de vista laico sobre el ámbito espiritual.

El trabajo de Edgar M. Monreal parte de las ideas del filósofo vasco-salvadorenño Ignacio Ellacuría, quien apuntaba que todo ser humano al hacerse cargo de la realidad, lo realiza desde su modo de estar en ésta, en otras palabras, obedece a que está estrictamente vinculado a sus dimensiones, a saber: individual, social e histórica; condiciones *sine qua non* de la politización. En primer lugar, *individualmente* estará optando su modo de estar en la realidad; en segundo lugar, sólo la podrá elegir a partir de lo que *socialmente* esté posibilitado; y, en tercer lugar, cómo ese modo de estar en la realidad que se opta se presenta *haciéndose cargo* de su situación *actualizando* o *ejecutando* posibilidades, así pues el carácter temporal de esta actualización que se está *realizando* permite referirse a la dimensión *histórica*. Optar o elegir el modo de estar en la realidad actualizando, ejecutando y realizando posibilidades disponibles social e históricamente forjando nuevas posibilidades disponibles para una consecuente realización es lo que describe el fenómeno de la politización.

El segundo apartado: “Apreciaciones sobre el sujeto y los movimientos sociales a partir de la dimensión estética”, inicia con el trabajo de Alberto Torres Díaz, quien sustenta su investigación en la respuesta que él proporciona a la pregunta: ¿buscó la lucha armada, a partir de los años sesenta, pensar fuera del capitalismo? En opinión del autor, el cuestionamiento se impone al contrapuntear las vertientes –académicas, testimoniales o artísticas– adoptadas en el estudio y difusión del accionar de las guerrillas latinoamericanas de ese periodo: 1. Las versiones desencantadas, arrepentidas o tránsfugas. 2. Las novedosas propuestas estéticas de lectura e intelección del fenómeno guerrillero. 3. Los propios escritos de Ernesto “Che” Guevara revelados y publicados arrancado ya el siglo XXI. Sobre tales bases, el presente trabajo busca ofrecer una síntesis del marco teórico interpretativo (inacabado desde luego, es decir, dinámico y en enriquecimiento constante) a partir del cual hace pertinente y fecunda la indagación sobre casos específicos, es decir, de grupos armados posteriores que recuperaron, polemizaron, divergieron o ratificaron las bases sentadas por la Revolución cubana, la primera en América que declaró inequívocamente su carácter socialista, amén del consecuente impulso que ella dio a la imaginación creativa –incluyente y no limitada a las expresiones artísticas–, al tiempo de reivindicarse como hecho cultural por excelencia, que lo mismo puede reivindicar la valía del conocimiento sensible y su dimensión estética –ni irracional

ni constreñida a la razón instrumental—, que se empeñó en la construcción del socialismo, o el cultivo (multi)cultural auténtico, legítimo, anticolonial de nuestra América.

El siguiente trabajo es de Aldo Martín Limón Santiago, quien sustenta sus reflexiones en la riqueza del pensamiento de José Carlos Mariátegui. En el *Amauta* aborda el problema de la dimensión estética a través de conceptos tratados en diferentes momentos de su obra como: mito, arte y revolución. Para el autor, su posicionamiento como marxista subyace en su propuesta estética; misma que se encuentra dirigida por un sentido histórico y por la crítica a discursos racionalistas que se encubren detrás de un velo de cientificidad. Mariátegui apuntaba la necesidad de una educación estética y artística, misma que fue plasmada a través de la revista *Amauta*. Su despliegue como signo contemporáneo, actual, radica en un planteamiento contra-hegemónico que hace frente tanto a las formas ideológicas de reproducción del capital como a los discursos que reducen las explicaciones de la realidad social de América Latina a meros vaivenes economicistas.

La fe como instancia provocadora de un accionar revolucionario, frente a la pretensión racionalista de una burguesía que, sin credo y decadente, ha colocado a la ciencia y a la razón como “mito” de la modernidad. Este texto es una aproximación a algunas ideas estéticas presentes en la obra de José Carlos Mariátegui. Partiendo de la categoría de mito como elemento simbólico que se desdobra, tanto en el arte como en una fe revolucionaria, y que tiene resonancia en la contemporaneidad. Esto no significa que denueste la ciencia y la razón; sino que exhibe la confianza desmedida y la conformación de éstos como instrumentos de discursos racionalistas que legitiman un sistema político-económico. La dimensión estética apuntada por él es una vía de transformación desde la consciencia histórica y mítica del hombre latinoamericano.

La investigación de Miguel Ángel Esquivel parte de las referencias autobiográficas de Alberto Hijar, quien es un teórico marxista y crítico de arte de insoslayable referencia en la historia de la filosofía y la estética en América Latina. Pensador, que no está de más señalarlo, fue víctima de la Guerra Fría (y Guerra sucia) el 14 de febrero de 1974. Luego de una orden de presentación por segunda vez ante instituciones del Estado, el 14 de febrero de 1995, ha elaborado de manera regular un conjunto de testimonios sobre su experiencia en el clandestinaje como integrante de las Fuerzas de Liberación Nacional. En correspondencia con los trabajos teóricos sobre los hechos de terror y emergencia de la memoria como recurso de resiliencia, este texto deslinda un criterio y ponderación relacional con investigaciones similares en América Latina.

El tercer bloque de trabajos, “Análisis sobre las nociones de sujeto, discursos y movimientos sociales, en torno al poder y contrapoder” inicia con el trabajo de Sofía Reding Blase, quien con su estudio titulado “Calibán como metáfora: ¿contrapoder colonial?” expone los alcances de la imagen del personaje que ideó Shakespeare para su obra *La tempestad*. Su objetivo es establecer el despliegue de una figura que se origina en los rumores que se esparcieron acusando a los caribeños de canibalismo, pasando por la forma en que la cartografía canibalizó a América para despojarle de su carácter territorial, hasta el análisis del potencial alegórico del discurso que pronuncia Calibán desde su condición de barbarie, y que limitando –a través de la revuelta– el poder colonial, implica la superación del mismo, es decir, el contrapoder.

El segundo trabajo es el escrito de Carlos Ham Juárez, quien aborda el problema de la formación del sujeto revolucionario durante el movimiento de Independencia de 1810, tomando en consideración la visión de Luis Villoro en su obra *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*. Así, parte de la hipótesis de que la guerra de Independencia en México fue un fenómeno complejo y tuvo infinidad de variables que en un momento dado dieron lugar al movimiento armado, y, por ende, a diferentes formaciones subjetivas, las cuales se hicieron presentes en el preciso momento en que estalló la revuelta colectiva.

En el trabajo de Ham Juárez destaca la participación de los diversos grupos que actuaron en su momento, tanto conservadores como grupos de avanzada, manteniendo cada uno de ellos una percepción particular de su sociedad y sus instituciones. Igualmente se analiza la participación de la clase menos favorecida por el sistema colonial y su necesidad de revelarse ante la estructura del poder que perpetuaba la explotación, la injusticia y la desigualdad. Aunque los ideales son muy parecidos a los que postulaba la Ilustración, en el imaginario colectivo de las clases populares americanas adoptaron una significación que iba más allá de la defensa de la libertad y autonomía del sujeto, para involucrar un ideal de emancipación social más profundo y más incluyente de todas las clases sociales. En este sentido se habla de Hidalgo y Morelos no como meros caudillos que abanderaron y guiaron el movimiento independentista, sino de subjetividades que fueron rebasadas en sus valores y expectativas y se comprometieron con ideales que iban más allá de sí mismos.

La siguiente investigación es la de Felipe de Jesús Castillo Ruiz, quien parte del método de análisis del curso/discurso histórico propuesto por Joaquín Sánchez Macgrégor en su filosofía de la historia latinoamericana para comprender las relaciones entre poder y contrapoder; se aborda el estudio de caso del régimen militar de Omar Torrijos Herrera en Panamá (1968-1981), con atención particular a la negociación de los Tratados Torrijos Carter de 1977.

CONCEPCIONES SOBRE LA CONSTITUCIÓN HUMANA

Liberación e interculturalidad. Poder y sujeto

Stefano Santasilia

Universidad Autónoma de San Luis Potosí

*El destino deja de ser un sino aherrojador y se abre
en una polisemia de virtualidades.
La reivindicación de la utopía es también
la reivindicación de la capacidad de ejercicio de la razón,
para que la interpretación de la realidad
implique efectivamente su transformación.*

H. Cerutti Guldberg, *Presagio y tónica del descubrimiento*

Introducción

Nos encontramos ante el hecho masivo de la crisis de un “sistema-mundo” que comenzó a gestarse hace 5000 años, y que se está globalizando hasta llegar al último rincón de la Tierra, excluyendo, paradójicamente, a la mayoría de la humanidad. Es un problema de vida o muerte. Vida humana que no es un concepto, una idea ni un horizonte abstracto, sino el *modo de realidad* de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación.¹

Así afirma Enrique Dussel, en 1998, en las *Palabras preliminares* que abren su *Ética de la liberación*. De manera que vida humana es el “modo de realidad” de cada ser humano, o sea que, en la perspectiva de Dussel, tenemos que considerar “vida” como el manifestarse particular de este preciso ser que definimos como “humano”. El ser humano vive, y viviendo expresa su humanidad. No se trata de algo tan nuevo: ya otros filósofos (Rombach, Ferrater Mora, Nicol, etc.)² consideran como diferencia fundamental entre el

¹ Dussel E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, p. 11.

² Por lo que concierne esta cuestión se pueden ver: Heidegger, M., *Essere e tempo*, Milano, Mondadori, 2006 (sobre esta diferencia en Heidegger escriben muy bien Vincenzo Costa en su libro *Esperire e parlare*, Milano, Jaca Book, 2006 y Giorgio Agamben en su *Laperto. Uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002); Rombach, H., *El hombre humanizado. Antropología estructural*, Barcelona,

ser humano y los otros seres, el hecho que este ser “vive y muere”, mientras los otros seres existen (según diferentes grados de existencia) y dejan de existir. Que tal diferenciación sea justa o incorrecta, no es lo que nos importa ahora. El punto fundamental de las afirmaciones de Dussel es que no hay ética sin vida, porque esta última es su *conditio sine qua non*, pero sobre todo se manifiesta como “exigencia” de toda liberación, o sea cualquier forma de liberación. Vida, entonces, como fuente de la ética y exigencia de liberación. Exigencia, aquí, no como posibilidad sino como carácter de la vida misma: la vida “exige” liberación, una liberación que puede asumir varias formas pero que, de todas maneras, es necesaria a la vida. Esta particular necesidad nos muestra que sólo la vida liberada es vida ética, porque sólo la vida liberada es auténtica vida. Así que donde hay mera existencia o sobrevivencia, no hay espacio para que se enraíce y manifieste una ética. Pero, esto ya lo sabemos: si consideramos que el *ethos* es el lugar propio, la “demora” del hombre,³ podemos bien entender que no hay ética sin humanidad, o sea sin vida (que, como hemos visto, es la modalidad de ser del ser humano). Pero, a la vez, en la perspectiva de Dussel, no hay vida auténtica que no exija liberación. Así que para la posible refundamentación del sujeto es oportuno iniciar el desarrollo del tema con la cuestión de la “liberación”.

La filosofía de la liberación y la refundamentación del sujeto

La corriente filosófica que ha propuesto refundamentar la noción de sujeto como piedra angular de toda su reflexión es, como todos ya sabemos, la que llamamos “filosofía de la liberación”. Como reconoce ya Carlos Beorlegui, en su estudio sobre el pensamiento latinoamericano, la bibliografía sobre esta corriente de pensamiento es tan amplia que no es posible, para él, así como para nosotros, revisar todos los matices con los cuales los diferentes filósofos

Herder, 2004; Ferrater Mora, J., *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, Madrid, Alianza, 1988; Ferrater Mora, J., *Fundamentos de filosofía*, Madrid, Alianza, 1987; Nicol, E., *Psicología de las situaciones vitales*, México, FCE, 1996; Derrida, J., *L'animale che dunque sono*, Milano, Jaca Book, 2006. Queda claro que éstas son sólo algunas de las obras filosóficas en las cuales se analiza la cuestión de la diferencia entre ser humano y animal. De hecho, podemos afirmar que todas se hallan en la línea de interpretación con la cual nos encontramos “problemáticamente” de acuerdo.

³ Sobre esto ver: Yannaras, C., *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in occidente*, Bologna, Dehoniane, 1984; Heidegger, M., *Lettera sull'umanismo*, Milano, Adelphi, 1995; Cacciari, M., “Ethos e metropoli”, *Micromega*, 1, 1990, pp. 39-48; Natoli, S., *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Milano, Feltrinelli, 2005.

de la liberación colorean su propio uso del término “liberación”.⁴ Si, como afirma Ofelia Schutte en sentido amplio, la filosofía de la liberación comprende un conjunto bastante extenso de filósofos latinoamericanos empeñados en la búsqueda de una nueva forma de filosofar desde la situación latinoamericana,⁵ entonces esta situación constituye el “contexto de opresión” del cual el hombre latinoamericano tiene que liberarse. Entendemos que desarrollar un pensamiento desde la opresión, o sea un pensamiento liberado es, sin duda, un reflexionar caminando sobre el eje ético-político, elaborar un pensamiento en el cual la *praxis* parece ser el momento fundamental (pero ¿hay un pensamiento donde no sea así?). Como bien define Beorlegui, “este pensar verdadero es el que expresa y realiza la estructura fundamental originaria del existente humano, en cuanto ser-con-otro, estructura radicalmente política”.⁶ En esta misma afirmación queda escondida una problemática bastante interesante: ¿la liberación es algo contingente, enlazado a cuestiones históricas o es algo estructural que pertenece al sujeto mismo? Estas preguntas podrían elaborarse también de otra manera: ¿la vida una vez liberada sigue siendo vida? Y ¿es posible alcanzar la completa liberación? Si esta corriente filosófica tuviera como único interés el desaparecer la desigualdad política, si surgiera simplemente de una opresión contingente, tendría que desarrollarse fundamentalmente sólo como teoría política admitiendo una concepción del sujeto heredada de la cultura precedente. El hecho de que no sea así y de que los liberacionistas concentren su atención sobre la conciencia que de sí mismo desarrolla el sujeto,⁷ nos lleva a considerar sus reflexiones como portadoras de una idea de liberación conatural al sujeto, al hombre, a quien vive, al ser cuya modalidad de ser es la vida. Hay que modificar la idea misma que el hombre desarrolla de sí mismo porque en esta modificación está enraizada la posibilidad de un pensamiento crítico, o sea que mire a la realidad de las relaciones reconociendo el estado de sumisión y de opresión. Si filosofía siempre es crítica –o sea capacidad de diferenciar– sólo una *praxis* liberadora puede permitir la crítica de la realidad (social y cultural). De hecho, a pesar de sus diferentes posturas, los filósofos

⁴ Beorlegui, C., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2006, p. 666.

⁵ Schutte, O., “Orígenes y tendencias de la Filosofía de la Liberación en el pensamiento latinoamericano”, *Prometeo*, 3, 1987, p. 19. Desde luego, el texto fundamental que hay que tomar en cuenta cada vez que se quiere acercarse a la filosofía de la liberación es el de Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 2006. En este trabajo, el autor analiza y explica, de manera extremadamente clara, todo el génesis y el desarrollo inicial del pensamiento de la liberación.

⁶ Beorlegui, C. *op. cit.*, p. 669.

⁷ Cerutti Guldberg, H. *Filosofía de la liberación*, *op. cit.*, pp. 400-435.

de la liberación convergen todos sobre la necesidad de cambiar el punto de partida del filosofar: pensar desde la exterioridad del otro.

Parafraseando a Juan Carlos Scannone (por el cual el otro es el “pobre”) afirmar que el punto de partida de todo filosofar es el otro, implica que la liberación constituye la relación misma como reconocimiento de la vida de los relacionados, y que el pensar mismo está interpelado por esta liberación de la relación o relación liberante: por esto, tal modalidad de pensar se configura como el punto de partida de todo filosofar; además, implica que se pueda hacer filosofía de manera auténtica y correcta sólo si se parte desde el reconocimiento de esta relación, reconocimiento que permite una vida liberada y liberante.⁸ Aquí hay que hacer una puntualización: vida liberada y liberante porque mientras libera se libera de manera que nunca alcanza una liberación completa (cosa que interrumpiría la relación que siempre mantiene una forma dialéctica o analéctica).⁹ A pesar de las diferentes interpretaciones dadas por los liberacionistas, consecuentes a las influencias filosóficas que se pueden reconocer en sus escritos (sobre todo Marx y Lévinas), no cabe duda de que todo pensamiento de la liberación apunta a una “utopía liberadora”¹⁰ donde lo utópico es, a la vez, carácter crítico y carácter direccional, pero siempre connatural a la estructura misma del sujeto. Sujeto liberante porque “utópico”, o sea, movido por una utopía constitutiva que siempre lo lleva a crear y re-crear:

la praxis de liberación [...] es puesta en cuestión real (no sólo posible o pensada, sino constitutiva y realmente abriendo un camino de suyo, desde sí) del sistema. [...] Es un trabajo [...] que se efectúa por el otro en la responsabilidad; por su liberación. [...] La praxis de liberación es la procreación

⁸ Cfr. Scannone, J. C., “Filosofía de la liberación y sabiduría popular”, *Anthropos*, 180 (1998), pp. 80-86.

⁹ Forma dialéctica y analéctica son las dos formas que asume el pensamiento de la liberación en las interpretaciones, respectivamente, de H. Cerutti Guldberg y de Enrique Dussel. El primero plantea una concepción dialéctica por la cual “el filosofar para la liberación es un pensar obligado, por definición, a mantenerse abierto al proceso histórico, justamente el que se quiere transformar”. Cerutti Guldberg, H., *Filosofía de la liberación*, op. cit., p. 16. Mientras el segundo elabora su visión analéctica, fundada en la ana-logía, por la cual “la Totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser [...] el ser como la libertad abismal del otro, la Alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente analógica y distinta, separada que funda la analogía de la palabra”. Dussel, E., *América Latina: dependencia y liberación*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1973, p. 118.

¹⁰ Sobre este tema, ver en particular los textos de H. Cerutti Guldberg: *Ensayos de Utopía (I y II)*, Toluca, UAEM, 1989; *De Varia Utopica, Ensayos de Utopía III*, Costa Rica, UNA, 2007; *Presagio y Tópica del descubrimiento (Ensayos de utopía IV)*, México, UNAM, 2007.

misma del nuevo orden, de su estructura inédita [...] Es la tarea realizativa por excelencia, creadora, inventora, innovadora.¹¹

Momento de liberación, momento de la vida auténtica, momento de la ética, pero también momento de la política entendida como manifestación de la constitutiva intersubjetividad (ya que desde siempre precede y funda la subjetividad misma, aquí queda manifiesta la influencia de Lévinas y del pensamiento dialógico judío, pero también Apel y Habermas, sobre el pensamiento de la liberación).¹²

De hecho,

el “Principio-Liberación” formula explícitamente el momento deontológico o el deber ético-crítico de la transformación como posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima, y como desarrollo factible de la vida humana en general. [...] El *interés liberador o solidaridad* [...] mueve pulsionalmente y abre el horizonte más allá de la mera “fraternidad” de esta obligación llevada a cabo por la *razón liberadora* (razón *ético-crítica* práctico-material, discursiva consensual y estratégico-instrumental).¹³

Pero todo esto resulta posible y productor de vida auténtica porque “los sujetos están inmersos ya desde siempre en *redes intersubjetivas*”¹⁴ y propiamente esto por el hecho de que

la intersubjetividad contiene ante sus ojos a) la trama desde donde se desarrolla la *objetividad* de las acciones y las instituciones (como el contexto de la existencia y del sentido), y es también b) un *a priori* de la *subjetividad* (ya que siempre es un momento constitutivo anterior, génesis pasiva)¹⁵.

Y también Horacio Cerutti: “la experiencia fundante no sería la de un *Ego* solipsista en su mundo, sino la de *egos* en comunicación, compartiendo y

¹¹ Dussel, E., *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996, p. 82.

¹² Se trata, en el particular, de la posición dusseliana; *cfr.* Dussel, E., *Ética de la liberación*, *op. cit.*, pp. 180-216 y pp. 359-379; Dussel, E., *20 Tesis de política*, México, Siglo XXI, 2008, pp. 15-20. *Cfr.* también Apel, K. O., Dussel, E., Fonet-Betancourt, R., *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México, Siglo XXI, 1992.

¹³ Dussel, E., *Ética de la liberación*, *op. cit.*, pp. 558-560.

¹⁴ Dussel, E., *20 Tesis de política*, *op. cit.*, p. 16.

¹⁵ *Ibid.*, p. 19.

comunicándose un mundo en un mundo; mundo éste último que se va individualizando conforme avanza ese proceso de autonomización”.¹⁶

Liberación, entonces, como reconocimiento pleno de la intersubjetividad entendida como fundamento mismo del sujeto; fundamento en el sentido que la intersubjetividad se revela como fundamento antropológico pero, a la vez y consecuentemente, como lo que tiene que ser reconocido y siempre puesto en evidencia para que las relaciones, que sobre el mismo se fundan, no lo encubran llevándonos a una política de opresión (relación de dominación sin reciproco reconocimiento) y a una vida in-auténtica, o sea a la sobrevivencia –y fundamentación– o sea posibilidad de fundamentar una verdadera política (un sistema de relaciones en un espacio compartido), expresión de la vida liberante. Intersubjetividad como fundamento que, a la vez, es responsabilidad –sin duda eludible pero pagando el precio de perder nuestra auténtica vida en un compromiso relacional de dominio nunca controlable totalmente. La propuesta avanzada por la filosofía de la liberación, entonces, no se configura sólo como descripción sino como construcción de una nueva concepción de la cultura, no como elaboración de un nuevo contenido que hay que substituir al viejo, manteniendo siempre el mismo contenedor, sino como la nueva y auténtica forma de relación entre los hombres de diferentes culturas.

Una vez más tenemos que pararnos para puntualizar algo sobre el concepto mismo de cultura. Sólo así será posible entender, de manera clara, nuestra lectura de un pasaje desde la idea de liberación a la propuesta intercultural, en el específico la filosofía intercultural de Raúl Fonet-Betancourt. Siguiendo la fenomenología de la cultura elaborada por Javier San Martín, reconocemos que el “fenómeno cultura” puede ser considerado: 1) desde una perspectiva “estática” –“es decir podemos describirlo exponiendo cómo se presentan formalmente los elementos culturales”.¹⁷ 2. Una perspectiva “genética” (aquí clarísima la influencia husserliana) –“considerando la dinámica, es decir, la génesis y evolución de esos elementos”.¹⁸ 3. Tomando en cuenta la modalidad con la cual “interpretamos” la realidad. 4. “En lo cultural no sólo interpretamos la realidad sino que la *valoramos*, la realidad no es sólo realidad interpretada sino realidad valorada”.¹⁹ Considerando la cultura como la totalidad de los comportamientos humanos que no se transmiten biológicamente, estas cuatro perspectivas nunca se nos dan separadamente, sino siempre en un único acto de conocimiento.²⁰ Si

¹⁶ Cerutti Guldberg, H., *Presagio y Tópica*, op. cit., p. 139.

¹⁷ San Martín Sala, J., *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 1999, p. 169.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ *Ibid.*, p. 170.

²⁰ *Ibid.*, p. 172.

es así, ¿cómo es posible sólo pensar las cuatro perspectivas de manera separada? Esta posibilidad se da a partir del hecho que por un mismo elemento cultural (material o espiritual que sea) se pueden dar, prescindiendo o siguiendo la génesis histórica de los sentidos que le pertenecen, diferentes interpretaciones y valoraciones (ejemplo de la silla).²¹ La explicación de esto se hace evidente cuando pasamos a considerar la perspectiva genética, entendida como análisis del origen de la cultura misma:

Efectivamente, lo que caracteriza a lo cultural es la génesis, el hecho de que en la cultura se “cree” algo, *porque ésta es ante todo creación*. El acto específicamente cultural es el acto creador, decía Ortega; el acto específicamente cultural es el acto *creador de sentido*. Precisamente, ésta es la razón que nos obliga a no tomar la génesis en sentido ortodoxo husserliano, porque no es la misma génesis aplicada a la materialidad [...] y la génesis aplicada al sentido. [...] Más aún, lo cultural alude siempre a un comienzo, a una fundación, a una institución, lo que implica que antes no se daba, que no existía en absoluto, y en segundo lugar y en la misma medida, que puede dejar de ser. La cultura no es necesaria; lo cultural no es necesario, es *convencional*.²²

Así que lo cultural, siempre se manifiesta como el no necesario a la supervivencia sino a la vida, el máximamente convencional pero, a la vez, el máximamente compartido según una previa fundación del sentido:

Lo cultural, por el contrario, se remite a una instauración nueva de sentido, a una creación no dada en naturaleza. Lo cultural exige ante todo una *instauración de sentido*. Éste es el principio primero de una fenomenología de lo cultural. Lo cultural tiene una génesis, un comienzo en la historia humana, en el que es creado, formulado, comprendido, explicitado por primera vez.²³

Queda claro que, para que se pueda legítimamente hablar de cultura, esta instauración necesita de una sedimentación histórica, o sea tiene que ser asumida por los otros hombres:

Pero esta dimensión del sentido non es sino el requisito para el tercer paso fundamental para la creación cultural, ese sentido debe *ser asumido por los*

²¹ *Ibid.*, pp. 172-174.

²² *Ibid.*, p. 177.

²³ *Ibid.*, p. 179.

demás. Los demás deben rehacer el acto creador del sentido, entenderlo, comprenderlo, encuadrarlo en la misma serie de remisiones, de manera que ese sentido pase al acervo de los sentidos de ese grupo.²⁴

Este sentido, para volverse “cultural” necesita una forma de solidaridad que requiere “en el objeto un *tipo de razón*, una racionalidad”.²⁵

Se trata de una dimensión histórica pero por el hecho de que necesita de comprensión, también racional.²⁶ Así que, a pesar del valor que puede tener el elemento étnico o tradicional (que un análisis profundo, varias veces, puede revelar como profundamente generado según el “uso instrumental de la razón”), la cultura revela siempre una raíz racional que preside a la creación e instauración de cada sentido (muy interesante, como ejemplo histórico de esta concepción de génesis de la cultura, es la genealogía elaborada por Vico en su *Scienza Nuova*).²⁷

Si esta es cultura, entonces entendemos que la propuesta del pensamiento de la liberación quiere configurarse como la nueva instauración de sentido que, pero, según el ya citado Raúl Fonet-Betancourt, no llega a delinearse de manera autónoma y precisa. El filósofo cubano mueve una crítica, que el mismo define como “constructiva”, al pensamiento latinoamericano actual, en particular “a la incoherencia del detenimiento de un proceso cuya dinámica de transformación conduce de por sí a una radical apertura intercultural”²⁸. El “ataque” de Fonet-Betancourt está dirigido fundamentalmente al hecho de que la filosofía de la liberación queda encallada en la defensa de su propia posición de origen y no logra llegar a la apertura fundamental que confirmaría el valor de su hipótesis básica: el sujeto liberado liberante. La interculturalidad, que puede existir y encuentra su justificación sólo en la intersubjetividad, quedaría, entonces, como una “asignatura pendiente”.²⁹ Asignatura fundamental porque, y aquí también el ya citado Beorlegui,³⁰ no hay otra posibilidad para la filosofía de la

²⁴ *Ibid.*, p. 180.

²⁵ *Ibid.*, p. 181.

²⁶ Cfr. Hart, J., “The Rationality of Culture and the Culture of Rationality”, *Philosophy East and West*, 42, 1992, pp. 643-664; Richir, M., *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Millon, 1988.

²⁷ Cfr. Vico G. B., *La Scienza Nuova/1730*, Napoli, Guida, 2004; cfr. Tessitore, F., *Senso comune, teologia della storia e storicismo in Giambattista Vico*, en VV. AA., *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, Napoli, La Città del Sole, 2001, pp. 537-570; Cacciatore, G., “Simbolo e storia tra Vico e Cassirer”, en Trabant, J., *Vico un die Zeichen. Vico e i segni*, Tübingen, Narr, 1995, pp. 257-269.

²⁸ Fonet-Betancourt, R. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004, p. 20.

²⁹ *Ibid.*, p. 14.

³⁰ C. Beorlegui, *op. cit.*, pp. 817-827.

liberación como auténtica filosofía latinoamericana, que hacerse intercultural si quiere mantener su carácter liberante y de fundamentación de una auténtica política que promueva el desarrollo del hombre en su dimensión integral.

En este contexto conviene señalar [...] que por interculturalidad no se comprende aquí una posición teórica ni tampoco un diálogo de y/o entre culturas [...] en el que las culturas se toman como entidades espiritualizadas y cerradas; sino que interculturalidad quiere designar más bien aquella *postura* o *disposición* por la que el ser humano se capacita para... y se habitúa a vivir “sus” referencias identitarias *en relación* con los llamados “otros”, es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos. [...] En este sentido interculturalidad es experiencia, vivencia, de la impropiedad de los *nombres propios* con que nombramos las cosas. [...] Es decir: interculturalidad es el reconocimiento de la necesidad de que una dimensión fundamental en la práctica de la cultura que tenemos como “propia” debe ser la de la traducción de los “nombres propios” que consolidan su tradición.³¹

Necesidad, esta, fundada en el hecho de que ninguna cultura puede resolver en sí misma todo el potencial de humanidad y, por esto, necesita siempre de un diálogo con las otras culturas para profundizar la comprensión de la existencia. En tal paisaje, no hay posibilidad de fricción entre universalidad y contextualidad, porque se trata de un auténtico “demorar críticamente” (y aquí resulta clara la herencia del pensamiento de la liberación) en el propio tiempo: tener conciencia de la liberación como carácter fundamental del sujeto como inter-sujeto y, por eso, inter-cultural.

Fornet-Betancourt habla de un “recapacitarse” entendido como un pensar a sí mismo de manera diferente y, a la vez, un hacerse capaz de no dejarse dominar por la cultura en la cual se nace,

entendiendo esta labor en el doble sentido que nos ofrecen los verbos “recapacitar” y “capacitar”. Pues, por una parte, se trata de reconsiderar lo que somos realmente o lo que se ha hecho de nosotros como seres humanos para ver las deformaciones con voluntad de cambiarlas o, si se prefiere, para iniciar el giro antropológico de que hablamos justo en el sentido de una inversión del tipo humano que cultiva la cultura hegemónica. Y por otra parte se trata de adquirir nuevas capacidades humanas para ser precisamente capaces de mejores prácticas humanas. Entendida, pues, en este doble sen-

³¹ Fornet-Betancourt, *op. cit.*, p. 15.

tido la recapacitación del ser humano es una de las propuestas centrales de la filosofía intercultural; y es lógico que lo sea no sólo debido a la urgencia real de plantear una alternativa antropológica al tipo humano generado por el capitalismo sino también en razón de que la interculturalidad no quiere ni debe ser una perspectiva abstracta para el uso y el entretenimiento teórico de pocos, ya que no se plantea como un “deporte” o disciplina para profesionales sino, por el contrario, como una práctica humana que debe encarnarse en eso que llamamos, a veces sin mucho respeto, “la gente”.³²

Todo esto es posible solo si se concibe el sujeto como inter-sujeto: la identidad tiene siempre que referirse a la comunidad, pero en una lectura dimensional simultánea. No hay prevalecer de uno sobre la otra, como no hay prevalecer de un sujeto sobre el otro en la dimensión intersubjetiva: “Lo que quiere decir que tanto la identidad de una persona como la de un grupo requiere el desarrollo de lazos comunitarios. Esta experiencia sería básica, por tanto, para corregir el unilateralismo de una visión individualista de los procesos de constitución de identidad”.³³ El problema no es la identidad que, según Fernet-Betancourt se constituye de manera evidente fundándose en la dimensión intersubjetiva, sino las interpretaciones que de la identidad hace el uso político-cultural,

pero acaso lo verdaderamente fundamental es que la práctica del diálogo intercultural se presenta como el camino en cuyo curso cada identidad se ve confrontada con el desafío de asumir que es perfectible; pues la conciencia de la perfectibilidad de nuestras identidades es la condición de la posibilidad para evitar interpretaciones etnocéntricas o usos fundamentalistas de las mismas. Además, sin conciencia de la perfectibilidad de las identidades es en realidad imposible una verdadera convivencia humana entre personas y comunidades que cultivan la memoria de sus tradiciones. En resumen, la interculturalidad propone una concepción de la identidad como proceso abierto de perfectibilidad del ser humano, tanto en lo personal como en lo comunitario, que evita a la vez el peligro del hibridismo inconsistente y del fundamentalismo provinciano. Identidades perfectibles son, pues, identidades con personalidad y pertenencias claras (como, por ejemplo, una

³² Fernet-Betancourt, R., *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz, 2004, pp. 136-137; cfr. también Fernet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

³³ R. Fernet-Betancourt., *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*, Aachen, Mainz Verlag, 2009, p. 52.

religión), pero abiertas a la interacción dialógica y al crecimiento en común hacia una universalidad inclusiva en la que caben todas las diferencias.³⁴

Este sujeto “intersubjetivo” es el verdadero instaurador de sentido, el verdadero forjador de cultura, según una racionalidad crítica que es tal en cuanto sabe moverse en la frontera, en el punto del diálogo donde las posiciones pueden de repente cambiar, sin perder nunca la única certeza, o sea que todo continua a tener valor sólo en y a través del diálogo. Aquí parece, en la manera de una sugestión, que se pueda encontrar un momento de máxima vecindad entre la propuesta intercultural descrita y la idea de razón fronteriza elaborada por Eugenio Triás, si esta última es, como dice el autor, “razón crítica que halla en esa frontera entre ella y sus sombras el lugar mismo de su propia emergencia. [...] Pero sobre todo esa propuesta de razón permite una reflexión sobre nuestra propia condición [humana]”.³⁵

Una reflexión que considera al hombre como límite del mundo y su propio misterio, límite que no puede concebirse y comprenderse individualmente sino siempre y sólo en el diálogo comunitario. Si el ser fronterizo no puede dejar de habitar la frontera, si quiere realizar su ser hombre y respetar el “único imperativo ético” al cual tiene que obedecer,³⁶ seguramente no podrá aceptar su condición cultural como única ni elaborar una idea de sí mismo como fija, sino sólo reconocer la estabilidad de su ser fronterizo, o sea, diciéndolo al azar, de su ser intersubjetivo (leyendo el *día* como la frontera sobre al cual siempre se mueve este hombre): “El límite es, pues, el fundamento de la experiencia de que hay razón, o campo inteligible potencial evidenciado en trazos y usos lingüísticos. Hay sentido y significación, si bien ese haber no es estable; es más bien frágil y precario”.³⁷ Recapitación como expresión de una razón evidentemente fronteriza.

Conclusiones

La filosofía de la liberación, y la de la interculturalidad, plantean la idea de un sujeto que exige liberación porque desde siempre la *praxis* auténtica es liberadora, así como es intercultural, si reconocemos el fundamento de esta autenticidad, o

³⁴ *Ibid.*, pp. 53-54.

³⁵ Triás, E., *Ética y condición humana*, en *Creaciones Filosóficas I. Ética y estética*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2009, pp. 837-838.

³⁶ *Ibid.*, pp. 888-893.

³⁷ Triás, E., *La razón fronteriza*, en *Creaciones Filosóficas II. Filosofía y religión*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2009, p. 1325.

sea la intersubjetividad. La re-fundación permite re-fundamentación, el reconocimiento del verdadero fundamento, la dimensión intersubjetiva, permite planear la auténtica *praxis*. El reconocimiento de esta dimensión, como dimensión fundamental, vincula la reflexión dedicada a la liberación –entendida desde un punto de vista antropológico filosófico– al desarrollo de las posturas que se oponen a una idea cristalizada del poder, incapaz de permitir el crecimiento libre del ser humano. En este sentido, liberación corresponde sobre todo a la posibilidad de no quedar nunca sometidos a una serie de prescripciones que encadenan el ser humano dentro de la condición de enajenación. Liberación es, por lo tanto, apertura de las posibilidades creativas que oponen al poder opresivo alternativas de convivencia capaces de tomar en consideración ulteriores derroteros del desarrollo humano y de delinearse como dinámica contraria a las imposiciones. En este sentido, la filosofía de la liberación, puede ser colocada dentro del dispositivo elaborado por la teoría del contrapoder. Y todo esto en el nombre del rostro plural de la verdad humana. Hay que des-velarlo, hay que aclararlo, hay que recordarlo: “la verdad reside en la zona indecisa donde principios opuestos se entrecruzan y se corrigen recíprocamente”.³⁸

Bibliohemerografía

- APEL, K. O., Dussel, E., Fornet-Betancourt, R., *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México, Siglo XXI, 1992.
- BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2006.
- CERUTTI Guldberg, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 2006.
- D'AVILA, N. G., *Escolios Nuevos II*, Bogotá, Villegas, 2005.
- DUSSEL, E., *20 Tesis de política*, México, Siglo XXI, 2008.
- _____, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.
- _____, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996.
- FORNET-BETANCOURT, R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004.
- _____, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz, 2004.
- _____, *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*, Aachen, Mainz Verlag, 2009.
- _____, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
- HART, J., “The Rationality of Culture and the Culture of Rationality”, *Philosophy East and West*, 42, 1992, pp. 643-664.
- SCANNONE, J. C., “Filosofía de la liberación y sabiduría popular”, *Anthropos*, 180 (1998), pp. 80-86.

³⁸ D'Avila, N. G., *Escolios Nuevos II*, Bogotá, Villegas, 2005, p. 145.

- SCHUTTE, O., "Orígenes y tendencias de la Filosofía de la Liberación en el pensamiento latinoamericano", *Prometeo*, 3 (1987).
- TRÍAS, E., *Ética y condición humana*, *Creaciones Filosóficas I. Ética y estética*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2009.
- _____, *La razón fronteriza*, en *Creaciones Filosóficas II. Filosofía y religión*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2009.
- VICO, G. B., *La Scienza Nuova/1730*, Napoli, Guida, 2004.

La vivencia espiritual y el sentido de la vida humana. Una experiencia desde la cosmovisión africana y latinoamericana

O. Buatu Batubenge
Universidad de Colima

Introducción

La experiencia espiritual como una de las características del ser humano consiste en la convicción de que somos más que la materia perecedera, y es la capacidad del ser humano de trascender lo corpóreo para encontrar el sentido de la existencia en lo místico, esto es, lo oculto y todo lo que no se ofrece de inmediato a nuestro entendimiento. Esta capacidad está tanto al origen de muchas doctrinas filosóficas como a otras que le niegan al ser humano la facultad espiritual. Respecto a las primeras, podemos citar el ejemplo de las corrientes gnósticas, para las que es el conocimiento interior de lo divino lo que puede dar sentido a la vida y salvar al ser humano. Sin negar la fe ni la autonomía, esas corrientes consideran la experiencia espiritual como la dimensión salvadora del ser humano. Sin embargo, otras doctrinas filosóficas como la de Karl Marx, piensan que la experiencia espiritual es una falsa conciencia, esto es, un simple engaño para mantener bajo dominación a las clases trabajadoras. Por eso, para Marx, todas las actividades del espíritu son una ideología, entendida como un conocimiento falso.

De este modo, por un lado, se diabolizó a la materia, mientras que, por el otro, todas las actividades espirituales fueron relegadas al campo del engaño. Más allá de esta lucha entre doctrinas, quisiéramos saber si la existencia del ser humano sólo se desarrolla a nivel de la materia o ésta es una invitación a

su superación con miras a encontrar el sentido de la vida. Postulamos que la conciencia de la precariedad del ser humano convierte su experiencia interior en un sitio donde nace el deseo de la perpetuidad y adviene el sentido de todo lo que existe.

En efecto, el ser humano se caracteriza por una actitud de inquietud ante su propia existencia y ante la realidad que le rodea. El observar el constante cambio en la naturaleza de los entes que nacen, crecen y perecen aumenta esta inquietud en la medida en que tal movilidad le vuelve consciente de su propia precariedad. En lugar de sombrar en esta vulnerabilidad de la materia, el ser-allí convierte esta fragilidad suya en una facultad, la cual posibilita el entendimiento del sentido de su propia existencia y de las demás cosas. Por consiguiente, aquella insatisfacción le empuja a hacerse preguntas sobre su origen, su esencia, su destino y sobre el sentido de la vida y de la suya en particular. Si bien tales preguntas parten de los entes concretos, es muy difícil hallar una respuesta en esta dimensión sensible de las cosas, ya que tiende a producir soluciones no sólo efímeras e incompletas, sino también falsas y confusas. Por lo que se hace necesaria la superación de este mundo, su trascendencia, para encontrar la satisfacción en respuestas que, sin ser definitivas, son al menos independientes de la vulnerabilidad de las circunstancias en las que vivimos.

A fin de refrendar ese postulado, nos referiremos a la filosofía bantú, así como a la antropología ibero-latinoamericana para describir experiencias cotidianas y extraer de ellas su carácter espiritual. A partir de este marco, el presente trabajo constará de cuatro apartados. En primer lugar, explicaremos la espiritualidad como una experiencia místico-convivencial; en segundo lugar, reforzaremos esta concepción trascendental de la espiritualidad humana con enfoques teóricos latinoamericanos; en seguida, analizaremos la espiritualidad como una apropiación de la fuerza vital presente en las cosas y la facultad de compartir esta fuerza con los demás seres, a partir de los ritos Tinku, de Bolivia, y la experiencia y carácter convivencial del trabajo. El cuarto apartado analiza la cuestión de realización de sí a partir de la experiencia africana y de la necesidad de la educación como medio de humanización para una vida plena.

Espiritualidad como experiencia místico-convivencial

La dimensión espiritual del ser humano es toda experiencia vivida desde el interior con una dinámica que lleva a dar sentido a las cosas, a nosotros mismos y a nuestras acciones. Esta vida profunda no es extraña a nuestra cotidianidad, ya que se parte siempre de lo que nos rodea, de nuestro entorno con toda su vul-

nerabilidad y contingencia. Sin embargo, esta normalidad es contemplada a un nivel tal que permita ofrecer una comprensión profunda de nuestras experiencias cotidianas, una comprensión que ya no sufre de la misma vulnerabilidad, pero que dote de sentido a todo lo frágil. Por lo tanto, la espiritualidad es toda experiencia ordinaria vivida de modo a encontrar un conocimiento de sí o de otros entes que va más allá de la simple observación de las cosas.

Como ejemplo, podemos considerar la danza realizada en diferentes pueblos del mundo. La danza usa la dinámica corporal acompañada de música e instrumentos para expresarse e interactuar con los demás. Así concebida, se puede repetir varias veces en diversos lugares y épocas diferentes. Sin embargo, cuando esta experiencia rebasa el nivel corporal y busca ser vivida para dar sentido a la existencia se convierte en una experiencia espiritual. No es entonces una casualidad que los sitios sagrados como las iglesias de grandes religiones y los templos originarios, para ser verdaderamente santuarios necesitan el uso de la danza como herramienta para elevarse a lo más alto. A este respecto, María Guadalupe Rivera Acosta y Eva Ordoñez Flores consideran que la dimensión espiritual se encuentra “en los aspectos que motivan el acto de danzar, quienes danzan y para qué”.¹

Ello implica que, para entender la esencia de la danza, hay que superar el movimiento corporal e ir hacia lo que la danza en sí significa para las personas que la practican o por las cuales los demás la practican. La intencionalidad con la cual se baila, así como los motivos que empujan a repetir los gestos expresivos acompañados de instrumentos musicales, etc., son elementos esenciales para evaluar el carácter espiritual de esta experiencia. Por consiguiente, la danza no siempre es espiritual; pero si consideramos el punto de vista desde donde se expresa el cuerpo y quizás el lugar donde es expresado el cuerpo, entonces adquiere una dimensión diferente.

En este sentido, la danza no sólo dignifica al ser humano, sino que también le permite dar sentido a su vida, elevarse a un nivel que sería imposible llegar si no hubiera esta experiencia. De hecho, los sitios de danza que se consideran santuarios, esto es, lugares sagrados; lo son porque para la gente son lugares donde hay unión de los vivos que bailan y los muertos que ya se fueron. Por eso, Guadalupe Ribera y Eva Ordoñez aseguran: “Una vez que se ingresa al sitio, éste se considera sagrado, ya que es el punto en el que se reúnen los vivos y

¹ Rivera Acosta, Ma. Guadalupe y Ordoñez Flores, Eva, “Danzar por los vivos, danzar por los muertos: la representación de danza en el sitio Arqueológico del Ixtépete en el occidente de México”, en *Ark Magazine*, tema: Espiritualidad y arqueología, año 7, núm. 27, México, verano 2019, p. 78.

los muertos, es decir, las almas de los antepasados y aquellas de los ancestros comunes, los antiguos mexicanos”.²

Recojo las ideas de esas autoras porque su concepción de lo espiritual a partir de la experiencia de la danza coincide con la concepción bantú de la unión entre los vivos y los muertos. Si bien en la cultura bantú no existen sitios sagrados en el sentido explicado en el párrafo anterior, donde acudiría muchedumbre como a las pirámides aztecas o egipcias, sí existen lugares sagrados especialmente arreglados para propósitos espirituales. Se trata por ejemplo de la fogata en el centro del patio delantero del jefe tradicional o de un clan; se trata también del altar arreglado en torno al tronco del abedul o de cualquier otro árbol considerado como unificador. En algunos pueblos, se erige un montículo piramidal con tierra y plantas a la entrada de las tierras arables; a un lado de este montículo se crea un patio y se entierra a medias una olla de barro o arcilla sin tapadera.

Todos esos lugares se consideran como sagrados porque son puntos privilegiados del encuentro entre los vivos, y entre éstos y los ancestros. Son sitios donde la vida vuelve a recobrar su sentido perdido, más allá de las circunstancias percederas y momentáneas, y donde el ser humano tiene la facultad de contemplar la posibilidad de una perpetuidad de la existencia. Son espacios donde el ser humano trasciende su situación vulnerable y contingente para encontrar la fortaleza y la permanencia en los ritos como la danza. Esta trascendencia es, sin duda, una aspiración a lo más alto, al más allá de lo que se percibe por los sentidos.

En efecto, para la cosmovisión bantú, esta permanencia se consigue cuando el ser humano es capaz de capturar la resonancia vital que se encuentra en las cosas o cuando es capaz de convencer a los ancestros para que le doten de tal resonancia o fuerza vital. Sin embargo, tanto los ancestros que dan esta fuerza a los humanos como la fuerza misma que se busca y que es necesaria para la perpetuidad como sentido de la existencia son imperceptibles a los sentidos. Por eso, esa trascendencia como experiencia espiritual se entiende como el deseo de invadir lo oculto, lo que se esconde detrás de lo vulnerable y que le da sentido.

Por ser oculto, la dimensión espiritual del ser humano se considera como una dimensión misteriosa o mística. Es una facultad en el sentido de algo que posibilita, que da sentido a la existencia y que es difícil de hallar por su carácter misterioso. Sin embargo, vale la pena buscarlo, ya que de esta facultad depende nuestra existencia. El comportamiento humano en los ritos tradicionales de limpias o de adoración a divinidades son el ejemplo más patente de la dimensión espiritual del ser humano. Es en este sentido que el profesor François-Marie

² *Ibid.*, p. 81.

Lufuluabu menciona: “El ser es místico-dinámico”.³ Los ejemplos de los ritos de los cultos bantúes muestran como el ser humano usa elementos de su entorno para acapararse y domesticar la fuerza vital. Así, cobra sentido el uso de la piel de los animales como el león, el leopardo, el zorro, etcétera, en los que se cree que hay fuerza vital; igualmente cobra sentido el uso de ciertas plantas no sólo como medicinales, sino sobre todo como portadoras de la fuerza vital invisible al ojo humano.

Cuando el ser humano usa esos animales y plantas, lo que busca es domesticar la fuerza o el carácter de esos animales, y luego adjudicársela. Por lo que, en los ritos tradicionales, los bantúes tienen la convicción de que todo en cuanto existe tiene fuerza y que, bajo ciertas condiciones, como el encantar a los dioses y los ancestros, se puede obtener esta fuerza y pasarla a los demás seres que la necesitan. Cabe destacar que el anhelo de la fuerza vital es una experiencia intangible que se vive mediante los elementos materiales del entorno para acceder a la trascendencia, a lo místico. Esta *misticidad* muestra que la existencia no se desarrolla simplemente a nivel de la presencia, esto es, en el aspecto material y perecedero; *la existencia es sobre todo superación, actividad, movimiento hacia lo que aumenta la vida y que podría estar oculto por la materialidad del presente.*

El despliegue de la espiritualidad humana desde esa antropología es esencialmente relacional, es decir, tiene un fondo convivencial. En efecto, la vida interior se experimenta profundamente mediante las relaciones y actividades que establecemos con los otros seres, ya sean humanos o no humanos a nivel cotidiano. Y el conjunto de nuestras relaciones vivida con los demás, pacíficas o no, constituye la convivencia. Como ya lo señalamos en otros trabajos, el ser relacional está dirigido por las relaciones pacíficas, mientras que las conflictivas están percibidas como un malestar o un obstáculo que atraviesa el camino hacia la paz interior, esto es, hacia la espiritualidad. Por eso, la dimensión espiritual es un aspecto de la convivencia humana, pero que se desarrolla a nivel interior del individuo. Se trata de una experiencia vivida del interior y que permite al ser humano salir de sí para encontrar al otro, identificado como la manifestación suprema, Dios, o como todo el universo invisible de los seres.⁴

³ Lufuluabu Mizeka, Francois-Marie, *La notion luba-bantoue de l'être*, Tournai, Casterman, 1964. Véase también Muzumanga Ma-Mumbibi, Flavien, *Trinité et sens de la foi des fidèles*, Baobab, Kinshasa, 2019, p. 188.

⁴ La expresión “Dios ha muerto” de Nietzsche es, bajo esta visión, una atrofia del carácter relacional y místico del ser humano. En *Así hablaba Zaratustra*, Nietzsche propone que el superhombre vaya en busca de los valores superiores en su relación con los humanos, eliminando los inferiores como consecuencia de la relación con Dios. Sin embargo, en una dimensión mística esos valores hacia

En otras palabras, la experiencia espiritual es la capacidad de establecer un lazo fuerte entre el ser humano y su sentido como ser convivencial. Por eso, François-Marie Lufuluabu agrega: “[El ser humano] es un lazo constante con Dios y con el universo invisible de los seres, pero siempre en búsqueda continua de la vida más llena como cúspide de su existencia comunitaria actual”.⁵ Lo anterior implica que la búsqueda de la plenitud de vida se encuentra en una experiencia donde el humano se sabe en camino de la existencia con los demás, a los que refiere para alcanzar este sentido comunitario o convivencial.

Esta dimensión comunitaria del muntú ha llevado la reflexión hacia un enfoque lingüístico para saber realmente lo que es un muntú cuando se comunica con el otro. Al respecto, el profesor Matungulu Otene resalta la inexistencia del verbo tener en las lenguas bantúes, así como el uso en su lugar de la expresión “Estar con” o “ser con”. Esta expresión es polisémica, sin embargo, considera, en su uso común, que significa “vivir en comunión”.⁶ En efecto, cuando una persona se comunica con el otro, está saliendo de su soledad para encontrar su plenitud. Esta plenitud, en la cosmovisión bantú, es entendida como la tenencia de una vida abundante, la cual es recibida de otros y, por lo tanto, destinada a ser dada a otros. Se recibe de los ancestros y se transmite a los descendientes.

Ello implica que el ser humano, el muntú, se percibe como un ser que existe porque está con los demás;⁷ comparte lo que tiene, esto mismo que él ha recibido de los demás. Este salir de la soledad para encontrar al otro, para recibir de él la vida por compartir, este sentido de compartir es lo que realmente determina el carácter convivencial de la espiritualidad bantú. La vida surge entonces de la comunión con los ancestros, esto es, con el mundo invisible u oculto. Con todo, para mantenerla y aumentarla, es necesario extender esta comunión a otros seres visibles y sus actividades. Por consiguiente, el ser humano establece

donde tiende el superhombre no son cosas tangibles que pueden con facilidad ser perceptibles ni capturar; tampoco lo es Dios. Por eso, al eliminar a Dios, se reduce el carácter místico-relacional del ser humano.

⁵ Muzumanga, *op. cit.*, p. 188.

⁶ Matungulu, Otene, *Une spiritualité bantu de l'être avec. Heurts et lueurs d'une communion*, Éditions Saint Paul, Kinshasa, 1991, p. 10

⁷ Esta cosmovisión del “ser con” o “estar con” recuerda directamente la concepción nosótrica que nos legó el hermano Carlos Lenkersdorf a partir de su experiencia y análisis lingüístico del habla del pueblo tojolabal, pueblo originario del sur de México. No es aquí el espacio para hacer un paralelismo; cabe subrayar que la concepción convivencial, relacional o nosótrica tal como está presentada por Lenkersdorf se aplica totalmente a los pueblos bantúes, con la diferencia de que, para el pueblo tojolabal, es la ausencia del pronombre sujeto “yo” y su remplazo por “nosotros” lo que define el carácter comunitario.

variadas relaciones tanto con sus semejantes como con los seres no humanos en su búsqueda por el aumento de la fuerza vital. Ello explica la realización de diferentes ritos con plantas, animales y seres no vivos con el fin de capturar en ellos la fuerza que permite alcanzar la abundancia de vida.

En otras palabras, la constante relación con lo oculto se hace mediante ritos considerados como canales de comunicación. Estos canales pueden ser la danza, como señalamos, el sacrificio de un ser vivo como una gallina, una comida comunitaria que se comparte con los vivos o cualquier tipo de expresión cuya intencionalidad es dar plenitud a la existencia. Es importante subrayar lo anterior porque el esfuerzo de conceptualización del doctor Lufuluabu tiende a justificar el lazo fuerte que hay entre el misterio de la trinidad en la religión católica y los ritos religiosos de la cultura bantú. De la misma manera, Matungulu Otene hace un intento de explicar la prolongación o culminación del culto ancestral en el cristianismo. Estos intentos pueden hacer creer que la espiritualidad es sólo una dimensión de la religión cristiana.

Sin embargo, la cantidad de ritos ancestrales con pretensión de adquisición de la vida plena, los cuales son independientes de los ritos católicos, demuestra que la espiritualidad como invasión de lo místico inquietante es una dimensión fundamental del ser humano de la cual se deriva el aspecto religioso. En efecto, todo ser humano siente la necesidad de encontrarse consigo mismo para luego anhelar el más allá como sentido de toda la existencia. Desarrolla, para ello, actividades que lo orientan hacia lo que lo define como un ser dinámico; este dinamismo se manifiesta en la apropiación del entorno y de todo el entorno como el espacio donde la existencia se espiritualiza, se vivifica en la captación de la fuerza que yace en el ambiente.

En este sentido, vivir la dimensión espiritual para el ser humano es ser capaz de captar la savia vital, es decir, la fuerza de vida que se encuentra en el entorno, en las experiencias de vida, en las creencias y en los sentimientos y atribuírsela a fin de aumentar la vida. Es estar con los demás, comulgar o interactuar con ellos tan profundamente que este diálogo se convierte en el medio por el cual el ser humano tiene acceso a lo invisible, a su sentido. Vivir espiritualmente es considerar la vida desde el punto de vista de un dinamismo que permita salir de la materia presencial para fortalecerse en la búsqueda y consecución de lo que nos da seguridad y nos hace importantes en este mundo a pesar de nuestro carácter frágil.

La espiritualidad y trascendencia en la cosmovisión latinoamericana

Nuestra aproximación de la espiritualidad como trascendencia de la presencia material y captación de lo místico vital se inspira en una dinámica convivencial donde el ser humano lo es realmente cuando es capaz de salir de sí y de buscar su sentido en lo intangible. No se trata de diabolizar al cuerpo como lo hizo Platón, Agustín de Hipona o Descartes, ni tampoco de fomentar la apostasía para vivir desde la materialidad de la existencia. Teniendo esta materialidad a partir de su biología, el ser humano tiende hacia su humanización cuando pone en acción su dimensión espiritual para encontrar el sentido de la vida en lo oculto, en lo eterno.

En este sentido, me parece interesante la aproximación de José Ortega y Gasset en torno a la relación necesaria entre lo corpóreo y lo espiritual en el ser humano. Para este autor, el ser humano se distingue de los demás por su carácter mítico, ya que es parecido a un *centauro ontológico*. Esta expresión mitológica tiene su origen, sin duda, en la obra artística de Sandro Botticelli, la cual representa a un ser mitad caballo, mitad humano. El ser humano es un ente en el cual una porción se encuentra envuelta en la naturaleza, mientras que la otra porción se alza arriba de la primera, trascendiendo así su condición de ser natural. Así, la humanidad se realiza realmente cuando somos capaces de poner en acción y en relación nuestro ser natural y nuestro ser trascendental, sin negar ninguna de estas dos dimensiones. Para ello, José Ortega y Gasset afirma:

por lo visto, el ser del hombre tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza, pero en otra parte no, que es a un tiempo natural y extranatural –una especie de centauro ontológico–, que media porción de él está inmersa en la naturaleza, pero la otra parte trasciende a ella.⁸

De acuerdo con este autor, lo propio del ser humano es ser capaz de superar las condiciones naturales, perceptibles y percederas, y de dirigirse hacia un mundo místico-simbólico en el cual encontramos el sentido de nuestra existencia. No es entonces casual que en todo el mundo y particularmente en América Latina encontremos muchos ritos simbólicos cuyo propósito es trascender lo natural, esto es, invadir lo místico para dar sentido a la vida. Tal es el caso de los ritos de las limpias para retirar la mala suerte del cuerpo, los cuales son muy comunes en México, Bolivia, Perú, etcétera; los ritos de santerías en el Caribe,

⁸ Ortega y Gasset, José, *Meditación de la técnica*, Espasa Calpe, Madrid, 1965, p. 41.

Brasil y Colombia; las ceremonias del Vudú haitiano; los ritos de los temazcales, etcétera. La lista no puede ser exhaustiva; estos ejemplos nos muestran que el ser humano siempre ha tenido un anhelo profundo de salir de su estado natural, sin negarlo, para encontrar quietud y plenitud en el más allá.

Al respecto, la visión del vudú es más que explícita:

Nosotros, los humanos, somos simplemente espíritus que habitamos en un cuerpo físico el mundo visible. Otras fuerzas espirituales pueblan el mundo que no vemos. Los ancestros también son parte del mundo de los espíritus y pueden guiar a sus niños a través de los sueños y de señales.⁹

En el vudú, afirman estos profesores de los estudios afroamericanos, el ser humano es un espíritu que habita un cuerpo natural. El espíritu parece ser el atributo principal en la definición del ser humano; por eso mismo, la muerte no existe ya que un espíritu que no vemos no puede morir. Por lo tanto, desaparece la concepción cristiana del cielo y del infierno como los lugares de los que vivirán eternamente y los que morirán respectivamente. El ser humano es un espíritu que vive y se deja guiar por otras fuerzas espirituales como los ancestros. Nos encontramos aquí con una cosmovisión parecida a la africana en la que los muertos nunca son muertos, porque viven en todos los seres vivos y todo lo que los acompaña. Birago Diop ha eternizado esta verdad en un célebre poema llamado “El soplo de los ancestros”:

*Ceux qui sont morts ne sont jamais partis. Ils sont dans l'ombre qui s'éclaire Et dans l'ombre qui s'épaissit, Les morts ne sont pas sous la terre Ils sont dans l'arbre qui frémit, Ils sont dans le bois qui gémit, Ils sont dans l'eau qui coule, Ils sont dans la case, ils sont dans la foule Les morts ne sont pas morts.*¹⁰

[Los muertos no se han ido. Están en la sombra que percibimos Y en la que se hace densa Los muertos no están bajo la tierra Están en el árbol que tiembla Y en la madera que oímos gemir, Están en el agua que corre, en la casa y en la muchedumbre. Los muertos no son muertos].

Esta antropología nos da una lección: más que identificarse con el espíritu, el ser humano se define por vivir en comunión con los demás seres. Por eso, en

⁹ Polyné, Millery y Elizabeth McAlister, *Los mitos alrededor del vudú, la religión de Haití que ha sido distorsionada durante décadas*, CNN en español, 20 de abril de 2017.

¹⁰ Birago, Diop, ‘Le soufflé des ancêtres’, en *Présence Africaine, Recueil Leurres et lueurs*, Présence africaine, París, 1960.

el vudú es fundamental la relación que hay que mantener con los demás seres espirituales. Como éstos son invisibles, entonces la mediación para esta convivencia se realiza gracias a los seres naturales que podemos percibir. Y cada ser natural es contemplado tan profundamente que en él encontramos una fuerza espiritual que vivifica a los demás seres. Por consiguiente, la espiritualidad es siempre una experiencia convivencial en la cual el ser humano se define por su estar con los demás. Para refrendar esta espiritualidad, recurrimos a las experiencias lingüísticas en el caso de la cosmovisión africana bantú. Para América Latina, es otra experiencia lingüística que nos mete en el camino de la espiritualidad como convivencialidad.

Al respecto, la figura emblemática es, sin lugar a dudas, Carlos Lenkersdorf, ya que su filosofía de los pueblos originarios es un pensamiento vivido y de la vida diaria. En esta filosofía, Lenkersdorf afirma que, para los pueblos tojolabales del sur de México, uno de los conceptos clave de su cosmovisión es el “nosotros”. Su estructura lingüística está compuesta de *Ke’n* (yo) y de *tik* (nosotros). El *tik* es el sufijo más común que puede agregarse a cualquier palabra para atribuirle al grupo, a nosotros. Así, “junatik” significa nuestra falda. Y cuando se juntamos “Ke’n” con “tik” para formar “Ke’ntik”, nosotrificamos al yo o, en otras palabras, hacemos del yo como perteneciente a nosotros.¹¹ Por consiguiente, esta sociedad se define por una estructura comunitaria donde el individuo, sin ser negado, vive, se complementa y enriquece con los demás. De este modo, cuando ocurre un problema, éste se convierte en el asunto de toda la comunidad y no de una sola persona. En otras palabras, es la comunidad la que vivifica al individuo al establecer relaciones horizontales en las que todos se complementan.

Con todo, Lenkersdorf precisa:

el nosotros no se refiere solamente a los humanos, sino que se extiende a todos los vivientes. Son animales y plantas, cerros y cañadas, ríos y manantiales, nubes y cuevas, ollas y comales. Dicho de otro modo, todo vive y nosotros, los humanos, somos una especie entre muchas otras y, además, estamos ubicados en un cosmos viviente. Se incluyen también a los muertos.¹²

¹¹ Cfr. Lenkersdorf, Carlos, “Conocer otras culturas: desde la perspectiva de ellas o hablar de la convivencia desde la perspectiva de los que la viven”, en *Batu Batubenge*, Omer; Panduro Muñoz, Benjamin y Mancilla Margalli Elizabeth Adriana, *Filosofía de la convivencia*, EON, México, 2014, p. 39.

¹² *Ibid.*, pp. 40-41.

En esta afirmación parecida al poema de Birago Diop arriba mencionado, Lenkersdorf clarifica que el nosotros es una comunidad grande que supera a la humana, ya que ésta última recibe su resonancia vital en la medida en que está conectada con todo el universo. Si todo vive en el universo, podemos ahora comprender por qué el ser humano tiene esta tendencia a superar la naturaleza percedera para capturar en ella la vida y distribuirla a los demás. Creo que esta cosmovisión explica mejor que otras la constante referencia del ser humano a diversos ritos para sentirse fuerte y vivir eternamente, esto es, para vivir espiritualmente.

No hay pues vida espiritual si sólo nos relacionamos con nosotros mismos. El “nosotros” como espiritualidad de los pueblos originarios interpela el mundo actual en la agudización en la cual se encuentra de las brechas entre los pobres y los ricos, el norte y el sur. Interpela igualmente a que las voces de todos sean escuchadas y que todos aprendan de los otros complementándose como un conjunto unido en la lucha contra los grandes problemas de la humanidad en la actualidad. Por eso, la vida espiritual es siempre una superación de sí para entenderse en una relación con el otro; es encontrar la plenitud en el otro, superando las condiciones materiales del presente e instalándose en un dominio místico donde tenemos acceso a la fuerza invisible, pero vital.

Lo anterior me permite afirmar que Leonardo Boff es uno de los contemporáneos que ha entendido la importancia de la espiritualidad “nosótrica” cuando, ante los problemas de la pobreza, del cambio climático y del desempleo en un contexto de creación abundante de riquezas, exige la creación de una ética planetaria. Esta última es un pacto mundial que obliga a todos a respetar la función y el lugar que ocupa cada ser en el mundo; a enfrentar juntos –pobres y ricos– los graves problemas de la humanidad con un espíritu de diálogo y de escucha mutua. Presenta esta propuesta de la siguiente manera:

Así pues, se debería establecer, en esta línea, un pacto ético fundando [...] no tanto en la razón ilustrada, cuanto, en el pathos, es decir, en la sensibilidad humanitaria y en la inteligencia emocional expresadas por el cuidado, la responsabilidad social y ecológica, por la solidaridad generacional y por la compasión, actitudes éstas capaces de conmover a las personas y de moverlas a una nueva práctica histórico-social liberadora.¹³

¹³ Boff, Leonardo, *Ética planetaria desde el gran sur*, trad. J. F. Domínguez García, Trotta, Madrid, 2001, pp. 17-18.

Esta afirmación no significa que la espiritualidad convivencial o nosótrica se reduzca al pathos descrito por L. Boff; sin embargo, insiste en que el fracaso actual en el combate por la seguridad, el cuidado del medio ambiente y para dar de comer a todos se debe a la aplicación de la razón ilustrada, calculadora, individualista y reduccionista. Por ello, se hace urgente su superación con una dimensión abierta y dinámica que es otra característica del ser humano. Esta característica de superación de la práctica actual para una vida responsable ante los demás, humanos y no humanos es lo que define la dimensión espiritual y el sentido de la convivencia planetaria. Por eso Boff da mucha importancia a la inteligencia emocional como facultad de los valores, de la responsabilidad y de todo lo que envuelve a las personas. Junto a ella está la inteligencia espiritual como dato de la profundidad humana.

Al respecto, Boff explica que la inteligencia espiritual no es el monopolio de las religiones; se despliega siempre cuando hablamos de lo sagrado, del sentido profundo de la vida, de la globalidad o de una perspectiva de esperanza. Ello significa que tenemos en nuestro interior un órgano capaz de capturar la presencia del misterio unificador en las cosas. Este órgano es humano y tiene base biológica, por lo tanto, la espiritualidad es humana y biológica; el misterio que nos revela puede llamarse de varias maneras, como Dios, Allah, etcétera. Se trata siempre de este principio que une y que permite entender nuestra vida con profundidad.¹⁴

Esta larga paráfrasis de Boff nos confirma claramente que la espiritualidad es siempre una experiencia humana de superación de lo que aparece para entender profundamente el sentido de la vida. Vivir la dimensión espiritual es buscar el misterio, como algo que posibilita una experiencia interior de la vida en general. En términos de Boff, es pasar de la cabeza al corazón. Por consiguiente, esta conferencia nos confirma que su propuesta de ética planetaria se fundamenta en la inteligencia emocional, pero se puede alcanzar sólo en la práctica de la espiritualidad, la cual es la facultad de ser profundamente humano, de entendernos y entender a los demás seres.

Este sentido de la espiritualidad humana es parecido a la religiosidad de la cual habla Mauricio Beuchot en su *Filosofía y religión hoy*. La diferencia entre las dos aproximaciones descansa en que, para Beuchot la religiosidad estudiada por medio de la fenomenología describe la relación del ser humano con Dios, mientras que Boff considera que esta relación es una particularidad de la espiritualidad humana. Pese a ello, Beuchot argumenta que es la vía mística la que

¹⁴ Véase a Boff, Leonardo, *Espiritualidade e utopias libertarias*, video, 28 mayo de 2014.

posibilita una completa entrega a lo sagrado, una confianza plena y un gozo inmenso. Lo afirma en estos términos:

También se ha señalado una actitud de inmenso gozo en el hombre religioso. Es lo que se ha denominado la vía mística, más allá de la vía ascética o de los principiantes. El místico vive en completa entrega a Dios, una confianza plena, la cual lo lleva a una alegría total.¹⁵

Resulta de lo anterior que allí donde Boff habla del descenso de la cabeza al corazón, tanto Beuchot como Lufuluabo hablan de un camino místico que lleva a encontrar lo que está más allá de nuestras apariencias y que define realmente el sentido de la vida y de lo sagrado. De tal manera que las dos cosmovisiones revisadas, la africana y la latinoamericana, convergen claramente en que la vida espiritual es para todo ser humano, no es únicamente para el religioso. Además, nos muestran que la espiritualidad es una experiencia por la cual es imprescindible ir a lo profundo de nuestro interior donde somos capaces y confiados de encontrar lo oculto que nos define más allá del presente perecedero y natural. Otro elemento de importancia es el entendimiento de que la vida espiritual nos permite valorar no sólo la relación con lo oculto, sino también el sentido de la vida en cada ser del universo. Por eso, la espiritualidad es siempre una experiencia convivencial, comunitaria o nosótrica en la cual nos apropiamos la fuerza vital de otros seres y, a la vez, implica la obligación de compartir esta fuerza con los demás.

Espiritualidad como apropiación de la fuerza vital

La búsqueda del sentido de su existencia ha llevado a los humanos a apropiarse la fuerza de la naturaleza y compartirla con los demás. Al respecto, me llama mucho la atención el capítulo dos de la serie “The story of us: the peace”, de National Geographic con Morgan Freeman.¹⁶ En esta serie, para conseguir la paz en el mundo, Morgan se interesa en las experiencias y ritos comunitarios de conexión mutua como medio idóneo para entender nuestra convivencia. Los ritos de reconciliación en Etiopía, en Ruanda, Perú, Bolivia, etcétera, están evocados con la idea de mostrar que la paz es fruto de la vida en común como si fuéramos una misma familia.

¹⁵ Beuchot, Mauricio, *Filosofía y religión hoy*, Universidad Iberoamericana León, León, 2009, p. 8.

¹⁶ Freeman, Morgan, “The story of us: the peace”, serie de televisión de National Geographic.

En Macha, Bolivia, por ejemplo, cada 4 de mayo, los quechuas ofrecen su sangre a la Pachamama (Madre Tierra) en pro de recibir la paz entre ellos, en una ceremonia llamada Tinku. El Tinku, celebración del fin de la cosecha y acción de gracia a Pachamama, es en verdad una guerra entre comunidades, la cual consiste en derramar gotas de sangre a la tierra. Así, se ofrece la sangre para satisfacer y agradecer a Pachamama; a cambio, la Madre Tierra entrega la paz entre comunidades. Para entender este rito, hay que ubicarse en el nivel más profundo de nuestra existencia, donde la paz como valor espiritual se recibe sólo por vía mística. El tinku es un ejemplo de apropiación de la fuerza de paz que tiene la Madre Tierra para luego distribuirla entre todos los miembros de la comunidad e incluso entre todos los seres del universo.

En el mismo sentido, los bantúes de África Central viven por la fuerza abundante de la vida que reciben de todos los seres del universo según su rango. Para ellos, vivir y vincularse a la vida es ir más allá del presente, a una cierta invasión del futuro, siendo el ser humano consciente de su fragilidad material y también de su fortaleza espiritual. Antes de Plácido Tempels, Henri Bergson ya había mostrado que todo ser humano se caracteriza por su capacidad de rebasar el presente y de proyectarse en el futuro que está por venir. Identificó que el presente se vive siempre con una vinculación al futuro en una experiencia espiritual entendida como el despliegue de la espiritualidad humana. Su aseveración más contundente al respecto estipula lo siguiente: “El ser inteligente no vive sólo en el presente; no hay reflexión sin previsión, no hay previsión sin inquietud y no hay inquietud sin un relajamiento momentáneo de la vinculación a la vida”.¹⁷

A mi parecer, Bergson nos enseña que la dimensión espiritual del ser humano involucra toda su existencia. Abarca tanto el apego a la vida como a las inquietudes que nacen de nuestra situación vulnerable; es una experiencia cuyas insatisfacciones humanas empujan a reflexionar no sólo sobre este presente ni sobre el pasado, sino también sobre las experiencias venideras. Por lo que la existencia humana, así como la reflexión sobre la situación del ser humano en este mundo, envuelven siempre la existencia entera; y toda apropiación en el presente tiene necesariamente vínculo con el futuro y con las inquietudes que invaden la vida del ser humano.

Desde este punto de vista de la vinculación del presente a la vida futura, podemos pensar que cualquier actividad humana adquiere sentido sólo si quien la realiza es capaz de salir de la materialidad de esta actividad para vivirla espiritualmente, esto es, para experimentarla como un acto de vinculación con el otro en el tiempo. Así, la actividad adquiere una dimensión espiritual y vincula

¹⁷ Henri Bergson, *Memoria y vida*, Altaya, Barcelona, 1995, p. 146.

al agente a los demás seres y al futuro como una superación del presente. Igualmente, esta vinculación al otro y a lo que todavía no existe o a lo invisible es, en realidad, una exigencia fundamental que confiere a todo lo que hace el ser humano un carácter espiritual.

Así, por ejemplo, el trabajo puede concebirse como una actividad humana realizada para recibir una compensación económica. Esta última permite al trabajador vivir; sin embargo, este prestador de servicios no se puede definir por esta remuneración ni simplemente por la actividad realizada. Está bien claro que el trabajo de un esclavo en ningún caso da sentido a su existencia; tampoco lo es toda actividad realizada en condiciones similares. Sin embargo, si a este trabajo, a parte de la remuneración económica y de la pena de la que sufre el que lo realiza, le sumamos una concepción de la realización del ser humano, entonces adquirirá una noción totalmente diferente. Ya no será sólo un trabajo para solventarse económicamente, signo que será una actividad dignificante.

Lo anterior es la prueba de que para que un trabajo sea dignificante, debe estar vivido, experimentado espiritualmente. Esto quiere decir que debe ser no sólo una simple apropiación y transformación de la materia para recibir dinero, sino sobre todo vinculación con el otro ser humano, con el entorno, consigo mismo, con el pasado y el futuro. Es ese aspecto vinculatorio el que complementa y ratifica el carácter convivencial del trabajo experimentado espiritualmente. Éste es el trabajo visto ya no como sufrimiento, sino como derecho, esto es, como facultad de adquirir dignidad. A este trabajo, Domènec Melé lo llama “Trabajo decente y trabajo con sentido”.¹⁸

Se trata de cualquier actividad que promueva el desarrollo pleno de perspectivas personales e impulse la integración a la sociedad. En efecto, un trabajo decente permite la realización de sueños y objetivos personales, así como comunitarios; proporciona a la persona una visión de cambio tanto de su presente como de su futuro; además es movilizadora para la participación en las decisiones grupales. Por estos motivos, Domènec Melé plantea un barómetro de identificación de un trabajo decente en los siguientes términos:

contar con oportunidades de un trabajo que sea productivo y que produzca un ingreso digno, seguridad en el lugar de trabajo y protección social para las familias, mejores perspectivas de desarrollo personal e integración a la sociedad, libertad para expresar opiniones, para organizar y participar en

¹⁸ Melé Domènec, *Ética en la organización del trabajo: trabajo decente y trabajo con sentido*, en IESE Occasional Papers, OP-172, Universidad de Navarra, febrero 2010.

las decisiones que afectan sus vidas, e igualdad de oportunidad y trato para todas las mujeres y hombres.¹⁹

En esta afirmación, Domènec Melé enfatiza a su manera que el trabajo decente desarrolla las perspectivas personales, esto es, la previsión bergsonianana, y favorece la inserción en una comunidad. Ese tipo de desarrollo genera una conciencia de identidad personal y de pertenencia a un grupo social. Es esta conciencia la que crea o fortalece la integración social y la convivencia como factores esenciales para la construcción de una cultura de valores para la dignificación del ser humano. Estos aspectos ayudan a compensar la parte de la creación material, necesaria para la producción del desarrollo y potencial humano.

Más adelante en su trabajo, Domènec señala que además de lo anterior, el trabajador debe descubrir los motivos para su actividad. Para ello se fundamenta en que el trabajo del ser humano se distingue de cualquier otra actividad animal por ser intencional: sabemos qué estamos haciendo, sus motivos, objetivos e incluso para quién lo estamos haciendo. Esta dominación de la materia por el ser humano puede tener varios motivos según las personas, pero el más importante consiste en que el trabajo es el despliegue de la vida espiritual del ser humano. Lo dice en estos términos: “El dominio del hombre sobre las cosas expresa la interioridad del ser humano y manifiesta su compromiso con su actividad”.²⁰

Esta afirmación manifiesta que el trabajo es una experiencia espiritual por excelencia; en él nos vinculamos con el entorno y con los demás seres, a la vez que dignificamos nuestro ser, nuestro “ser con” o nuestro nosotros. Y es esta dimensión espiritual la que define el horizonte de los significados que podemos atribuir al trabajo, dependiendo del vínculo que determina nuestro compromiso con la actividad. Podemos decir que cualquier logro en el trabajo se puede medir a partir de la manera cómo desde su interior, el trabajador vive su actividad, ya que comprendemos que no sólo la realiza, sino que también la vive y de manera profunda. Un corolario de la explicación anterior es que cuando una actividad no está vivida espiritualmente, habrá carencia de compromiso y, por lo tanto, un fracaso total tanto a nivel personal como a nivel grupal.

La dimensión espiritual del ser humano es entonces una experiencia interior de apropiación y de vinculación con los demás y con el entorno. Es una característica de todo ser humano, ya que es la facultad dadora de sentido a su existencia. La cosmovisión quechua la vive apropiándose la paz de la Madre

¹⁹ *Ibid.*, p. 3.

²⁰ *Ibid.*, p. 4.

Tierra, mientras que la cosmovisión bantú la vive acaparando la fuerza presente en todo ente existente. Las dos visiones son profundamente espirituales, porque definen al ser humano como un “ser con”, esto es, un ser en relación con el otro y con su entorno. Para el caso bantú, la concreción de esta espiritualidad se manifiesta en lo que Plácido Tempels ha llamado filosofía bantú, y que fue muy criticada por sus supuestos rasgos prefilosóficos, pero cuya veracidad nunca ha sido puesta en cuestión desde el punto de vista de la apropiación de lo místico y la vinculación con los demás. Por eso, para terminar este trabajo, quisiera hacer una reflexión sobre la espiritualidad bantú.

Manifestación de la espiritualidad bantú y la realización de sí

La mayoría de las críticas a la *Filosofía bantú* de Plácido Tempels apuntaban al carácter inconsciente de este pensamiento. Tal es el caso de la crítica de Fabien Eboussi Boulaga, para quién el muntú era simplemente como Monsieur Jourdain de la novela francesa *El burgués gentilhomme* de Molière, ya que el muntú hacía filosofía sin saberlo, es decir, de manera inconsciente.²¹ Otras críticas, como la de Francis Crahais, Marcien Towa o Paulin Hountondji reprochaban a la filosofía de Tempels su falta del espíritu crítico, aquel espíritu característico de la filosofía griega occidental. Por eso, los africanistas de mediados del siglo xx prefirieron llamar a esta filosofía “etnofilosofía”.²² Hubo también filósofos como Lufuluabu o Alexis Kagame, quienes apoyaron y profundizaron las ideas de Tempels. Sin embargo, tanto los críticos como los continuadores de la etnofilosofía no cuestionaron nunca la veracidad de lo planteado por Tempels ni la metodología aplicada.

La unanimidad sobre el contenido del libro de Tempels mostraba no sólo que las críticas eran esencialmente de forma, sino que Tempels había revelado una de las dimensiones más importantes del ser humano: su espiritualidad. Esta facultad se manifiesta en la búsqueda constante de la fuerza vital y en la creencia de que el ser, todo ser en cuanto existe, tiene fuerza, y esta fuerza es capaz de aumentar o disminuir la vida.²³ Por lo que el muntú va esencialmente en busca de la fuerza que aumenta la vida. Para obtenerla, se despliegan

²¹ Eboussi Boulaga, Fabien, *La crise du muntu*, Présence Africaine, 1977.

²² Kasongo Yambo, Francois-Stephane, *Initiation à la philosophie*, Edit. MédiasPaul, Kinshasa, 2009, pp. 120,125-127. El concepto de “etnofilosofía” fue acuñado por Eboussi Boulaga en su “Muntú problemático”, según asevera Kodjo-Grandvaux, Séverine, “Pourquoi il faut (re) lire Fabien Eboussi Boulaga”, *Le Monde*, 16 de octubre de 2018.

²³ Cfr. Grégoire, Biyogo, *Histoire de la philosophie africaine*, L'Harmattan, Libreville, 2006, pp. 17-27.

variadas actividades destinadas a apropiarse de la fuerza. Y una vez que uno la tiene, la debe compartir con los demás en una vinculación que define lo que se conoce como ubuntu, este humanismo africano estudiado con lujo de detalle por Jean Bosco Kakozi y cuyo fundamento es el espíritu de apoyo mutuo o de solidaridad.²⁴

Respecto a la apropiación de la fuerza natural, Lufuluabu describe muchos ejemplos que demuestran el lado espiritual del muntú en la vida cotidiana. Cuando una persona se viste con la piel de un animal, un jefe, por ejemplo, es una manera de atribuirse la característica principal de este animal, como la fuerza del leopardo o el león, la inteligencia del zorro, etcétera. Una planta que tiene una gran fuerza de curación se come para adquirir la fuerza del cuerpo (estar sano), mientras que otras tienen fuerza para resistir a la fuerza del veneno de las serpientes. Así, las experiencias de vida cotidiana se estructuran en torno a la adquisición de la fuerza como una sustancia oculta en el interior de las cosas.

Cabe destacar que el simple hecho de vestirse con la piel de un leopardo no le da la fuerza de este animal. Lo que otorga la fuerza es la experiencia vivida del interior y de manera profunda; se trata de una experiencia que vincula el ser humano al animal de modo que, de esta vinculación, el humano sale transformado y dotado de capacidades para transmitir lo que recibió. La experiencia espiritual es, entonces, apertura al otro ser e identificación con él, con miras a dotar de sentido tanto a mi propia existencia como a todas mis acciones. Se trata así de contemplar principios, valores y compromisos que van más allá de la vida cotidiana, pero que le dan sentido. Es vivir internamente las experiencias de todos los días, las relaciones con los demás seres y sacar de esta contemplación una creatividad capaz de potenciarlas, orientarlas y organizarlas en un sistema cuyo objetivo es el sentido individual y del grupo al que pertenecemos.

En este sentido, podemos observar que el sistema espiritual de los bantúes está potenciado y orientado hacia la resonancia vital que se encuentra en las cosas. Ello implica que hay una dinámica, una corriente cuyo objetivo es reforzar el aspecto característico que se pretende hallar en el ser con el cual uno se vincula. Por eso, P. Seumois afirma: “Lo que interesa al africano [es] la resonancia

²⁴ Cfr. Kakozi Kasindi, Jean Bosco, “‘Ubuntu’ Como modelo de justicia restaurativa. Un aporte africano al debate sobre la igualdad y la dignidad humana”, en Montoya Morales, Jorge Rodrigo; Ramírez Arámburu, Ofelia Jannette y Turiño Ramos Liset, *Memoria del XIII Congreso Internacional de ALADAA*, Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, Bogotá, del 23 al 25 de marzo de 2011. Véase también Bob Nelson y Stephen C. Lundin, *Ubuntu*, Edit. Alienta, 2014

vital que tienen las cosas en su mundo interior”.²⁵ Tal sustancia espiritual juega un doble papel según el punto de vista desde donde es apropiada. Por un lado, es una resistencia contra las fuerzas que disminuyen la vida y, por el otro, es un referente de seguridad en la medida en que aumenta e intensifica la vida.

El concepto de resonancia rima con los altibajos de la existencia humana que dibujan una curva sinusoidal que representa los momentos buenos y difíciles del ser humano o, en términos de esta filosofía bantú, los momentos fuertes y débiles de su existencia. Si la vida se entiende así, la experiencia espiritual tiene su sentido en la medida en que consiste en ir hacia el mundo oculto de las cosas, extraer su resonancia vital para resistir a las fuerzas maléficas e incorporar las fuerzas buenas. Ello quiere decir que el ser humano, busca apropiarse de la resonancia vital en otros seres a fin de potenciar su propia vida. Por eso, el comportamiento del ser humano que se traduce en ritos y ceremonias ancestrales, la repetición de las tradiciones, las creencias en los fetiches, la invocación de los ancestros e incluso de Dios, la danza, etcétera, traduce de una manera u otra una existencia que rebasa lo presente y va en busca de su comprensión y de su potencialidad.

Por consiguiente, tales hábitos son una apropiación del entorno para aumentar la vida y una expresión manifiesta de la dimensión espiritual del ser humano. De hecho, el acto espiritual por excelencia es el saludo: “*Moyo webe*” que en la lengua chiluba significa “Tenga una vida llena”, de modo que apretarse la mano significa dar y recibir la vida. Por eso, espiritualmente, no saludar a alguien implica un odio hacia él, esto es, una manera de quitarle la fuerza vital, de disminuirlo o de aniquilarlo. Al saludarlo le transmitimos este impulso de la vida, lo intensificamos, y a la vez, de él recibimos lo mismo. De manera general, la dimensión espiritual del ser humano implica una aspiración a más vida, a dar significado a nuestro entorno y a nosotros mismos, a valorarnos y sanar nuestras relaciones horizontales. Esta dimensión implica, por un lado, aspiración a lo místico, lo secreto, y por el otro, un movimiento de apropiación del entorno y vinculación con este ambiente en lo que tiene de profundo como impulso vital.

La vida espiritual abarca todos los aspectos de la existencia y no sólo la apropiación de los seres no humanos. Un aspecto muy interesante es la invocación de los ancestros como guardianes de la familia y del clan. Es interesante para nuestro propósito porque nos muestra que cuando la muerte ocurre, ésta no

²⁵ [“*Ce qui importe pour l’africain, ... c’est bien la resonance vitale qu’ont les choses dans son monde intérieur*”]. Simet, A. J., *Philosophie africaine. Textes choisis. Tome I*, Prensas de la Universidad de Zaire, Kinshasa, 1975, p. 145.

es el fin de la vida, sino la esperanza de que habrá más vida, es aspiración a la fuerza oculta que intensifica la vida. La invocación de los ancestros que ya no podemos ver en el presente es una aspiración espiritual a la seguridad que nos brindan en el presente material. Así, la cosecha de alimentos, la caza, la pesca, la reproducción o cualquier actividad humana, dependen de cómo los ancestros están encantados por y con los vivos. A menudo, este encanto requiere darles ofrendas, las cuales permitirán el flujo de su fuerza protectora.²⁶ Por lo que los ancestros participan en las actividades humanas a través de la mediación de las ofrendas, acompañadas de las súplicas para que siempre estén con nosotros.

Por lo tanto, la presencia de los ancestros entre nosotros se traduce en términos de la solidaridad en la familia, de la paz en la tribu, de la unidad de todo el conjunto del universo, etcétera. Lo que consideramos como ubuntu es justamente el conjunto de valores vivificantes de la comunidad, los cuales están protegidos por los ancestros. En esta perspectiva, ubuntu no alude solamente a los valores y carácter del ser humano, sino al conjunto del universo que debe estar protegido, en las diversas actividades de los seres humanos, por los ancestros. En este nivel, se entiende que el sentido que damos al universo y al medioambiente es igualmente fruto de la vida espiritual del ser humano.

En efecto, la protección de los ancestros recae no sólo sobre el humano, sino también sobre todo ser en cuanto “-ntu”. Éste es el ser que existe y que, como el humano, necesita de una protección. Es precisamente porque el ubuntu abarca a todo lo que existe, que la convivencia pacífica no es una noción restringida a los humanos, sino a todo en cuanto existe, por supuesto con responsabilidades diferentes según el modo cómo se revela cada ser. Así, el medio ambiente cobra su sentido *sui generis* a partir de una vida espiritual del humano con los demás seres. El desconocimiento de esta dimensión transcendental lleva a ver al universo simplemente como materia, cuando realmente es un conjunto con significado independiente de nosotros, significado intrínseco, al cual podemos acceder sólo a partir de una vida espiritual.

Desde el punto de vista del ubuntu, la valoración por parte del ser humano de todo el universo y de él mismo es participe de su vida espiritual. En efecto, los valores son principios intangibles, cuya apreciación real puede darse sólo en una vida espiritual. En otras palabras, nuestras experiencias materiales para alcanzar los valores son la manifestación de nuestros compromisos espirituales, ya que ellas mismas no son los valores anhelados, los cuales se ubican en una

²⁶ En este sentido, las ceremonias andinas como el tinku boliviano y los ritos africanos descansan sobre la misma base espiritual: ofrendar al mundo místico para apropiarse de la fuerza que tiene, y luego compartir esta fuerza con los demás.

dimensión superior. Eso significa que un gesto como el compartir la comida con el que no la tiene puede considerarse como solidaridad, si este apoyo se vive como una unión desprendida de la materia, pero mediada por ésta última. Si este compartir no permite una unión con los que no tienen, no vivificará al que lo hace ni tampoco al que lo recibe, ya que no hay vivencia que supere el gesto material para ubicarlo en la espiritualidad como espacio donde el gesto material cobra sentido.

Por eso, los valores espirituales son esencialmente aquellos que permiten al ser humano mantener una relación con los demás y consigo mismo, a la vez que dan sentido a esta relación. De este modo, si aquel gesto queda sólo a nivel material sin impulsar una convivencia ni dar sentido a ésta última, no puede alcanzar la solidaridad anhelada. Respecto a lo anterior, tiene razón Max Scheler cuando, en su clasificación de los valores, ubica los valores espirituales junto a los religiosos en la cúspide de la pirámide, como los principios independientes de las cosas, los cuales son los más altos para definir la actuación de un ser moral frente a un dilema axiológico.²⁷ Para Scheler, cada categoría de valores representa un modelo de concretización de los valores en la vida humana. Sin embargo, son los valores espirituales y religiosos los que determinan la vida interior, oculta a los demás y a uno mismo, por eso mística, pero que dan sentido a todas las experiencias vividas y las prácticas cotidianas en nuestras interrelaciones. Por consiguiente, lo que diferencia al ser humano de los demás seres es el anhelo y búsqueda de lo intangible como criterio de una verdadera humanización.

Aunado a este último criterio, Fernando Savater considera que el ser humano lo es realmente cuando supera su nacimiento desde el útero biológico, para entenderse y realizarse en el segundo útero, la educación. Lo afirma en los siguientes términos: “El niño pasa por dos gestaciones: la primera en el útero materno según determinismos biológicos y la segunda en la matriz social en que se cría, sometido a variadas determinaciones simbólicas –el lenguaje la primera de todas– y a usos rituales y técnicos propios de su cultura”.²⁸ Sabater usa esta analogía al útero materno para explicar el papel de la educación en la vida humana.

²⁷ Cfr. Scheler, Max, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Ed. Caparrós, Madrid, 2000. Su teoría de los valores considera que los valores son positivos o negativos y se jerarquizan en cuatro categorías del nivel más bajo al nivel más alto. Esas categorías son valores útiles, valores vitales, valores espirituales y valores religiosos.

²⁸ Savater, Fernando, *El valor de educar*, Ariel, Barcelona, 1997, p. 12. Véase también Lilia Esmeralda Calderón Almerico, *Educación es humanizar*, Mundo Didascalía, Lima, 8 de febrero de 2010.

Para él, “Educar es humanizar”,²⁹ y esto significa que la finalidad de la educación consiste en la humanización del ser humano. ¿Cómo humanizar un ser que ya es humano? Para levantar la contradicción, el filósofo se explica: el útero biológico nos predispone a ser humano, pero no nos constituye como realmente seres humanos. Desde este primer nacimiento, no somos diferentes de los demás seres del universo. Sin embargo, la situación cambió cuando, en los conocimientos y patrones de comportamientos y creencias que recibimos de la sociedad, nos conducimos, emprendemos un movimiento hacia lo invisible, lo intangible, lo espiritual que estructura y da sentido a toda nuestra vida. En este sentido, educar es estimular la aspiración a superar lo biológico, lo material, y fundamentar nuestra vida en lo espiritual.

A este respecto, consideramos que el aporte de Savater consiste en que la dimensión espiritual, para desarrollarse correctamente, debe ser objeto de la educación; no debe ser solamente conocida, debe ser sobre todo el ámbito de la praxis educativa, donde el ser humano aprende a realizarse plenamente y dar sentido a su existencia y a todo en cuanto existe. Por otra parte, la vida espiritual implica ir a lo profundo de uno mismo, en el mundo interior, donde experimentamos la apropiación de la fuerza vital de los demás seres según su jerarquía, así como nuestra capacidad de compartir esta fuerza vital con los demás seres. Por eso, el ubuntu es responsabilidad ante los demás seres, humanos y no humanos.

Conclusión

A modo de conclusión, recordamos que partimos de la pregunta esencial de saber cómo el ser humano, frágil como cualquier ente en el universo, llega a dar sentido a su existencia y a los demás entes que lo rodean. En un primer momento, mostramos que la vulnerabilidad del ser humano lo inquieta, por supuesto, pero esta inquietud no lo hace establecerse en la fatalidad. Al contrario, la insatisfacción que nace de la conciencia de la vulnerabilidad del ser humano fundamenta su dimensión espiritual como la facultad de buscar en lo místico el sentido a la existencia más allá de lo perceptible. Esta transcendencia la explicamos como una invasión de lo oculto desde la vida interior con miras no sólo a darnos sentido, sino sobre todo a vincularnos con los demás seres. Lo que implica que desde la dimensión espiritual, la existencia humana no se desarrolla simplemente a nivel de la presencia, esto es, en el aspecto material y

²⁹ *Idem.*

percedero; esta existencia es sobre todo superación de la materialidad y apropiación de la fuerza de vida.

A fin de argumentar esta noción de mística como trascendencia de lo material, nos referimos a algunos pilares de la reflexión humanística en Latinoamérica. Repasamos el pensamiento de José Ortega y Gasset, para quién el ser humano se define conjuntamente por su dimensión material y espiritual, pero que ésta última es la que lo distingue de los demás seres por su carácter trascendental. Para él, lo propio del ser humano es superar las condiciones materiales de su existencia y dirigirse hacia lo místico donde se experimenta la vida plena. Reforzamos esta idea con el pensamiento africano en el cual la muerte material no es el fin de la vida.

Por consiguiente, la vida fluye para siempre y ello es la condición de que estemos relacionados unos con otros, seres humanos y no humanos. Este argumento lo extrajimos igualmente de la filosofía nosótrica de Karlos Lenkersdorf que nos enseña, a partir del análisis de la estructura lingüística de los tojolabales, que el ser humano es relacional. Esta espiritualidad convivencial será reforzada por Leonardo Boff con su concepción de la espiritualidad como búsqueda del misterio, esto es, como algo que posibilita una experiencia interior de la vida en general. Mauricio Beuchot abundó en el mismo sentido, sólo que para Beuchot la espiritualidad es todavía una experiencia religiosa, mientras que para Boff es una experiencia humana y no es monopolio de las religiones.

En un tercer momento, mostramos con ejemplos extraídos de la cosmovisión latinoamericana, especialmente con los ritos tinku de Bolivia, que esta vinculación es posible cuando el ser humano es capaz de reconocer en los demás seres la presencia de un sentido intangible que puede fundamentar su existencia y sus actividades. Ello implicó que, en la experiencia espiritual, el ser humano se apropiara el sentido que está en las cosas, sus actividades y sobre todo en los seres no visibles, como los ancestros. Esta apropiación configura nuestro compromiso con lo que hacemos y determina nuestra intencionalidad a relacionarnos con los demás a partir de lo que hacemos. Se ofrendan gotas de sangre a la Pachamama para tomar de ella la fuerza pacífica de la comunidad, así como la necesidad de compartirla con los que la necesitan. En el mismo sentido, mostramos que la valoración del trabajo rebasa su concepción como una actividad que sólo procura beneficios económicos. Vivido profundamente, el trabajo da sentido al ser humano, quien al apropiarse la naturaleza, se vincula con los demás seres en un acto que evidencia nuestro carácter espiritual y relacional.

Luego, analizamos la manifestación de la espiritualidad en las experiencias de vida cotidiana tanto desde la cosmovisión bantú en su comparación con la visión tojolabal del nosotros, como en la necesidad de las prácticas de

espiritualidad como la educación sociocultural y las conductas morales desde una perspectiva jerárquica de los valores. Nos resultó de ello que la vida espiritual necesita una práctica interior en la cual el ser humano se conozca a sí mismo y que desde este conocimiento busque contemplar lo místico que está oculto en las cosas y que les da sentido. Siguiendo esta línea, con Scheler vimos que la experiencia espiritual se alcanza cuando actuamos bajo la potencia de los valores espirituales; mientras que Fernando Sabater propone la necesidad de la educación como una herramienta de humanización, esto es, de vida espiritual.

En consecuencia, el ser humano da sentido a su existencia y a las demás cosas cuando, consciente de su vulnerabilidad, contempla el mundo místico más allá del presente y hace de esta vida interior el sitio privilegiado donde se apropia de su entorno y se vincula con los demás seres del universo. Esta facultad no es monopolio de ninguna religión, sino la característica que distingue a los seres humanos de los demás seres. Por ello mismo, el ser humano tiene más responsabilidad en la vinculación o interrelación entre seres que los demás seres no humanos.

Bibliografía

- BERGSON, Henri, *Memoria y vida*, Altaya, Barcelona, 1995.
- BEUCHOT, Mauricio, *Filosofía y religión hoy*, Universidad Iberoamericana León, León, 2009.
- BIRAGO, Diop, « Le soufflé des ancêtres », en *Présence Africaine, Recueil Leurres et lueurs*, Présence africaine, París, 1960. <<http://www.uwb.absyst.com/download/frankofonia/cwiczenia/negritude%20poemes.pdf>> (2 mayo 2020).
- BYOGO, Grégoire, *Histoire de la philosophie africaine*, LHarmattan, Libreville, 2006.
- BOB, Nelson y Stephen C. Lundin, *Ubuntu*, Ed. Alienta, Barcelona, 2014.
- BOFF, Leonardo, *Ética planetaria desde el gran sur*, trad. J. F. Domínguez García, Trotta, Madrid, 2001.
- _____, “Espiritualidade e utopias libertarias”, video, 28 mayo 2014. <<https://www.youtube.com/watch?v=J92aBNzcNME>> (6 mayo 2020). <<http://www.uwb.absyst.com/download/frankofonia/cwiczenia/negritude%20poemes.pdf>> (2 mayo 2020).
- CALDERÓN Almerico, Lilia Esmeralda, *Educación es humanizar*, Mundo Didascalía, Lima, 8 febrero 2010. <<https://mundodidascalía.wordpress.com/2010/02/08/educar-es-humanizar/>> (26 febrero 2020).
- EBOUSSI, Boulaga, Fabien, *La crise du muntu*, Présence Africaine, 1977.
- FREEMAN, Morgan, “The story of us, the peace”, National Geographic, <<https://www.youtube.com/watch?v=28mE06kN9gM>> (consultado 3 septiembre 2017).
- KAKOZI Kasindi, Jean Bosco, “‘Ubuntu’ Como modelo de justicia restaurativa. Un aporte africano al debate sobre la igualdad y la dignidad humana”, en Montoya Morales, Jorge Rodrigo, Ramírez Aramburu, Ofelia Jannette y Turiño Ramos Liset, *Memoria del XIII Congreso*

- Internacional de ALADAA*, Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África/El Colegio de México, Bogotá, del 23 al 25 de marzo de 2011. <https://ceaa.colmex.mx/aladaa/memoria_xiii_congreso_internacional/index.html> (31 marzo 2020).
- KASONGO Yambo, Francois-Stephane, *Initiation à la philosophie*, Ed. MédiasPaul, Kinshasa, 2009.
- KODJO-GRANDVAUX, Séverine, *Pourquoi il faut (re)lire Fabien Eboussi Boulaga*, *Le Monde*, 16 octubre 2018. <https://www.lemonde.fr/afrique/article/2018/10/16/pourquoi-il-faut-re-lire-fabien-eboussi-boulaga_5370215_3212.html> (31 marzo 2020).
- LENKERSDORF, Carlos, *Conocer otras culturas: desde la perspectiva de ellas o hablar de la convivencia desde la perspectiva de los que la viven*, en Buatu Batubenge, Omer, Panduro Muñoz, Benjamín y Mancilla Margalli, Elizabeth Adriana, *Filosofía de la convivencia*, EON, México, 2014.
- _____, *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2005.
- LUFULUABU Mizeka, Francois-Marie, *La notion luba-bantoue de l'être*, Tournai, Casterman, 1964.
- MATUNGULU, Otene, *Une spiritualité bantu de l'être avec. Heurts et lueurs d'une communion*, Éditions Saint Paul, Kinshasa, 1991.
- MELÉ, Domènec, "Ética en la organización del trabajo: trabajo decente y trabajo con sentido", *IESE Occasional Papers*, OP-172, Universidad de Navarra, febrero 2010. <<https://media.iese.edu/research/pdfs/OP-0172.pdf>> (Consultado 19 marzo 2020).
- MUZUMANGA, Ma-Mumbibi, Flavien, *Trinité et sens de la foi des fidèles*, Baobab, Kinshasa, 2019.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 2011.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Meditación de la técnica*, Espasa Calpe, Madrid, 1965.
- POLYNÉ, Millery y Mcalister, Elizabeth, "Los mitos alrededor del vudú, la religión de Haití que ha sido distorsionada durante décadas", CNN en español, 20 de abril de 2017. <<https://cnnespanol.cnn.com/2017/04/20/los-mitos-alrededor-del-vudu-la-religion-de-haiti-que-ha-sido-distorsionada-durante-decadas/>> (Consultado 2 mayo 2020).
- RIVERA Acosta, Ma. Guadalupe y Ordoñez Flores, Eva, "Danzar por los vivos, danzar por los muertos: la representación de danza en el sitio Arqueológico del Ixtépete en el occidente de México", *Ark Magazine*, tema: Espiritualidad y arqueología, año 7, núm. 27, México, verano 2019, pp. 78-85.
- <<https://issuu.com/arkeopatias/docs/ark27>> (10 de marzo de 2010).
- SAVATER, Fernando, *El valor de educar*, Ariel, Barcelona, 1997.
- SCHELER, Max, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Ed. Caparrós, Madrid, 2000.
- SMET, A. J., Pére, *Philosophie africaine. Textes choisis. Tome I*, Pressas de la Universidad de Zaire, Kinshasa, 1975.

El ser humano, ente tripartito

Roberto Mora Martínez
CIALC-UNAM

Lo que ves es lo que comprendes.
Morris Berman

Prefacio

El presente trabajo forma parte de una investigación más amplia, en la que se considera de suma importancia la idea propuesta por el hispano José Ortega y Gasset, según la cual el gregarismo perceptible en los seres humanos es una muestra del objetivo de toda forma de vida, esto es, el objetivo de preservar la existencia y perpetuar la especie, para ello el ser humano desarrolló dos actitudes, en primer lugar, mantenerse a salvo y para ello aprendió a adueñarse del entorno tanto físico como biológico.

Así se conformó el principio apropiación-seguridad, a partir del cual se analizan las actitudes del ser humano a partir de su necesidad de encontrar seguridad a través de apropiarse del entorno. A lo largo de la historia, uno de los aspectos que más han propiciado dichas acciones es la afirmación de la existencia de otra realidad, diferente a la cotidiana, pero cuya percepción es tan evidente que no es dable negarla, por el contrario, es de suma importancia profundizar en sus características. Por ello, esta investigación aborda algunas particularidades de esa realidad a la que se ha dado en denominar espiritual, así como de ciertas percepciones del espíritu o alma, con el objetivo de exponer una concepción tripartita del ser humano. Para ello las ideas de Ortega y Gasset son fundamentales.

La importancia de la dimensión espiritual

En la actualidad se ha concebido el quehacer humano a partir de la postura del sentipensamiento, expuesta por el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda. En dicha propuesta se afirma que al mismo tiempo que se razona se experimentan emociones. De tal manera que, como atinadamente señala Horacio Cerutti Guldberg, es fundamental filosofar desde los “cuerpos que somos y no en los que estamos como si fueran un cascarón prescindible”. Por lo que no es posible

dejar de tomar posiciones en medio de las conflictivas [situaciones] en que habitamos. Estas tomas de posiciones implican ideologías, puntos de vista, valoraciones, juicios, lo que se acepta y se rechaza y es sobre este entramado, a partir de él y desde él, que se ejerce el esfuerzo al filosofar.¹

Así, se da paso a una postura actual, en la cual la razón ya no se encuentra separada de las emociones, entendidas éstas como reacciones orgánicas que expresan una determinada sensación (ya sea de alegría, miedo, coraje, etc., motivadas por las circunstancias que experimentamos). Dicho proceso involucra un conjunto de cogniciones, las cuales, se puede decir, están en la base del razonamiento y por tanto de la participación del espíritu.

Al afirmar la unidad tripartita, cuando se refiera a los temas de razón como los de espíritu, se estará aludiendo también a las emociones, por lo que es necesario considerarlas como unidad. Debido a que históricamente se ha encontrado evidencia suficiente sobre la existencia de otra realidad distinta a la material cotidiana. Lo que ha dado lugar a considerar que ésta es la dimensión de lo espiritual, lo cual no necesariamente implica la existencia de algún dios.

En este sentido, en la propuesta del sentipensar, considero importante incluir el espíritu, conformándose así una concepción tripartita, en la que el cuerpo es la unidad de tres componentes: emociones-razón-alma, la cual ya había sido expuesta por diferentes autores.²

Ahora bien, para argumentar en favor de lo espiritual, uno de los autores que ayudó a aclarar el camino fue Morris Berman, quien apuntó que a lo largo de la evolución humana se ha desarrollado la conciencia de ser. Construyéndose concepciones verticales del cuerpo, la mente, el Estado, el poder, así como de la

¹ Horacio Cerutti Guldberg, *Posibilitar otra vida trans-capitalista*, México, CIALC-UNAM, 2015, (Filosofía e Historia de las ideas en América Latina y el Caribe 20), p. 157.

² Un ejemplo de ello es Platón, para quien el alma humana faculta para el conocimiento y la vida buena. También están Agustín de Hipona, Baruch Spinoza, Teilhard de Chardin, entre otros, como el hispano José Ortega y Gasset a quien más adelante abordo, entre otros.

autoridad sagrada. Entre los rubros señalados, es dable destacar la percepción de lo sagrado, entendido como una experiencia horizontal, secular, en el sentido de no sujeta a creencia alguna sobre una deidad o deidades. Por ello cita a

“S. N. Balagangadhara [quien] dice que el concepto de una sociedad sin religión nos perturba, porque nosotros, etnocéntricamente, igualamos religión con experiencia de lo sagrado. No obstante, agrega, algunas sociedades son capaces de tener experiencias de lo sagrado sin necesidad de generar ninguna visión religiosa del mundo”.³

La vida espiritual, esto es el éxtasis, los mitos y en general la vida religiosa vertical, no siempre se vincularon a la existencia de dioses, como aconteció en el chamanismo del neolítico. Por tanto, señala Berman, las concepciones de Estado, el complejo de autoridad sagrada, los cultos de misterio y los monoteísmos no nos han acompañados durante mucho tiempo.

En otras palabras “No existen evidencias de que ellos hubieran inventado dioses o un mundo trascendente sólo porque nosotros lo hicimos”.⁴ De tal modo que salta la pregunta, ¿cómo se percibe dicha realidad? Para responder es necesario exponer brevemente algunas consideraciones del espíritu o alma, debido a que históricamente se ha considerado como parte de su quehacer directo.

Aproximaciones al espíritu o alma

Aristóteles

Sin duda, uno de los pensadores de mayor presencia en el ámbito filosófico, él fue uno de los primeros en afirmar que el cuerpo era unidad de razón, emociones y alma. En su *Tratado del alma*, inicia el tema apuntando “Todas las cosas naturales tienen un fin, o son una derivación fortuita de lo que tiene fin”.⁵ Así, al exponer sobre su esencia y propiedades, apunta un sentido biológico en su concepción del alma, la cual permite vivir, pensar y sentir, por lo que resulta que no es la materia ni es el sujeto, sino una noción y una forma.

El estagirita divide entre seres inertes y seres vivos que poseen alma, por lo que ésta constituye el principio de los diversos géneros de vida, así como

³ Morris Berman, *Historia de la conciencia, De la paradoja al complejo de autoridad sagrada*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 2004, trad., V. y R. Valenzuela, p. 53.

⁴ *Idem*.

⁵ Aristóteles, “Extractos del Tratado del alma”, pp. 237-258, trad. L. Segura, en *Aristóteles, Obras filosóficas*, México, Cumbre, 1978, (Los Clásicos), p. 252.

las diversas facultades con base en las cuales se afirma la vida. Entre ellas se encuentran la nutritiva, la sensitiva, la intelectual y la de movimiento. En este sentido, el alma conforma a un cuerpo compuesto por partes que, incluso dividiéndolo o separándolo, continúan poseyendo sensibilidad, ya sea de placer o dolor, así como apetición. Por otra parte, apunta que “En lo que concierne al intelecto y a la facultad especulativa, no hay nada evidente; sin embargo, parece que es otro género de alma que puede estar separado de las otras partes como lo eterno lo está de lo perecedero”.⁶

Así, concede razón a otros pensadores quienes señalan que el alma es el acto de un cuerpo determinado, por lo cual no puede existir sin un cuerpo pero no es el cuerpo, es algo del cuerpo, en un cuerpo determinado.

Para Aristóteles, el alma posee diversas características como: la vegetativa, sensitiva e intelectual, esta última se divide en dos: 1) la intelectual y 2) la volitiva. La primera permite la abstracción y la conceptualización. Además, el ser humano posee dos tipos de entendimiento: a) el agente que no es individual, sino universal, por lo que permite avanzar hacia lo cósmico, por lo que nutre al, b) entendimiento paciente, con el cual actuamos de manera cotidiana, debido a que con él podemos conceptualizar el mundo que nos rodea. La segunda función, la volitiva, permite elaborar ideas y pensamientos, con los que delibera y usa de guía para actuar, no dejándose llevar por impulsos instintivos.

Así, la unión entre alma y cuerpo, es fundamental para entender por qué la razón le permite al ser humano comprender el mundo, sometiendo las pasiones o instintos a la deliberación racional. En este punto es oportuno señalar que en la historia del pensamiento filosófico se destaca la figura de René Descartes, pensador a partir del cual inició una tendencia a desligar a la razón de las emociones y lo corporal. Empero, incluso para este autor, es precisamente el alma o espíritu lo que le brinda al ser humano la capacidad de razonar.

Descartes: la separación de razón y emociones⁷

Descartes fue el pensador quien, sustentándose en una postura solipsista, inició en algunos filósofos la tendencia a separar la razón de las sensaciones

⁶ *Ibid.*, p. 247.

⁷ Otro texto, en el que es notoria la división de razón y emociones, es el *Tratado de las pasiones del alma*, para ello cito tres de sus principales artículos: “Art. 2. Para conocer las pasiones del alma es preciso distinguir sus funciones de las del cuerpo. Art. 4. El calor y el movimiento de los miembros proceden del cuerpo; los pensamientos, del alma. Art. 17. Cuáles son las funciones del alma”. En los encabezados de los artículos es notorio que Descartes deja en claro que “ningún sujeto obra más inmediatamente contra nuestra alma que el cuerpo al que está unida”. Así, lo único que se puede atribuir al alma, son los pensamientos. *Cfr.* René Descartes, *Tratado de las pasiones del alma* (1649).

corporales. En términos generales, su opinión se puede expresar de la siguiente manera: cuando se duda se piensa y lo primero que se sabe es que se está dudando, incluso señalaba que se podía pensar que no se tenía cuerpo, por lo cual no se estaría en ningún lugar; sin embargo, ello no implicaría la inexistencia, pues se estaría pensando. Así lo escribe en su libro el *Discurso del método*:

del hecho mismo de tener ocupado el pensamiento en dudar de la verdad de las demás cosas se seguía muy evidente y ciertamente que yo existía; mientras que, si hubiese cesado de pensar, aunque el resto de lo que había imaginado hubiese sido verdadero, no hubiera tenido ninguna razón para creer en mi existencia, conocí por esto que yo era una sustancia cuya completa esencia o naturaleza consiste sólo en pensar, y que para existir no tiene necesidad de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material; de modo que este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y hasta más fácil de conocer que él, y aunque él no existiese [el cuerpo], ella no dejaría de ser todo lo que es.⁸

Del anterior párrafo se desprende la separación del cuerpo y la razón, así como que la razón es parte del alma o espíritu, idea que es la “duda cartesiana”, que lejos de conducir a la perplejidad, en opinión de Luis Villoro: “Sólo obliga a cada quien a no contentarse con opiniones impuestas y a enfrentarse directamente con su propia verdad. La duda es el camino real hacia el suelo firme de las verdades absolutamente indudables, que la mirada del espíritu comprueba por sí misma”.⁹

Para Descartes hay que atenerse a la evidencia, la cual de manera clara se ofrece a la razón. Así, el espíritu se ha encontrado a sí mismo, por su luz propia habrá de descubrir toda la ciencia, pues no necesita salir de sí. Sin embargo, surge una pregunta, ¿cómo es que el ser humano llegó a obtener dicha facultad? En opinión del autor, ésta había sido puesta en él por una naturaleza diferente y perfecta: Dios.

Por tanto, todos los seres humanos están dotados de razón, facultad que permite alcanzar la verdad a través de distinguir lo verdadero de lo falso. Ello indica que la verdad estaba ahí, dada por la fe. Así, a pesar de exponer su creencia religiosa no se salvó de ser tachado de hereje y de las persecuciones que, en palabras

⁸ René Descartes, *Discurso del método*, trad., A. Rodríguez Huéscar, Argentina, Aguilar, 1980, (Iniciación filosófica), p. 68.

⁹ Luis Villoro, “Introducción”, en René Descartes, *Dos opúsculos. Reglas para la dirección del espíritu, Investigación de la verdad*, México, UNAM, 1972, (Nuestros clásicos 10), pp. 36-37.

de Antonio Rodríguez Huéscar, obedeció a las concepciones religiosas de una época en la que “las verdades primarias de la fe siguen teniendo vigencia, pero justamente en cuanto verdades de fe son intangibles y hay que ponerlas aparte”.¹⁰

Las observaciones de Spinoza a Descartes y su propuesta de espíritu

Ahora bien, continuar con las diversas ideas que se han escrito, a lo largo de la historia de la filosofía, sobre el alma o espíritu conduciría este trabajo a revisar una gran diversidad de posturas. Como último ejemplo, es oportuno citar a Baruch Spinoza, para quien el ser humano posee una idea verdadera de la cual emanan las demás, es innata en tanto es un concepto del espíritu, que forma por ser una cosa pensante. Así, el ser humano piensa, por lo que para este autor: “los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los denominados afectos del ánimo ‘*affectus animi*’, no se dan sino se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etcétera”.¹¹

Cuerpo y alma son lo mismo, empero se debe señalar que se conciben desde atributos diferentes, el alma del pensamiento y el cuerpo de la extensión. Por tanto si un cuerpo no fuese el objeto del espíritu humano “las ideas de las afecciones de tal cuerpo no se darían en Dios [...] en cuanto constituye nuestro espíritu, sino en cuanto constituye el espíritu de otra cosa”.¹² Por lo que continúa escribiendo en el Corolario de la proposición XIII, de la segunda parte de su *Ética*: “De aquí se sigue que el hombre consta de espíritu y un cuerpo y que el cuerpo humano existe como lo sentimos”.¹³ Así, se apunta la unidad de cuerpo, espíritu y sensaciones o emociones.

Spinoza analiza el supuesto, según el cual, por lo general se piensa que los afectos, pasiones y emociones son negativos, en el sentido de que promueven tendencias egoístas, individualistas o incluso de dominación, lo que no necesariamente debe ser así, ya que en su opinión nadie ha logrado determinar la

¹⁰ Antonio Rodríguez Huéscar, “Prólogo”, en René Descartes, *Discurso del... op. cit.*, p. 13. No está de más señalar, que en una investigación anterior, en la que abordé el tema de la razón dual: “Las trampas del pensamiento dualista amigo/enemigo desde América Latina: la experiencia de Leonardo Boff”, se indicó que el filósofo francés elaboró una nueva filosofía que le proporcionaba libertad al individuo de alcanzar la verdad, así, cualquier persona que se decidiese a emplear la razón, se encontraría en mejores condiciones que aquellas que se aferraran a los viejos saberes de la escuela, entiéndase las enseñanzas de la Escolástica. Por lo tanto, había que buscar en el interior del humano las dudas que surgiesen del gran libro del mundo. Lo cual era inadmisibles para las autoridades católicas.

¹¹ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad., y notas G. Sidwell, Argentina, Terramar, 2005, (Caronte filosofía), p. 60.

¹² *Ibid.*, p. 69.

¹³ *Idem.*

fuerza y la naturaleza de los afectos, ni lo que puede efectuar el espíritu para moderarlos, por lo que apunta:

Ya sé que el celeberrimo Descartes, aun creyendo que el espíritu tiene potencia absoluta sobre sus acciones, ha intentado, sin embargo, explicar los afectos humanos por sus primeras causas, y mostrar, a un tiempo, por qué vía puede el espíritu tener un imperio absoluto sobre los afectos; pero, a mi parecer al menos, no ha mostrado nada más que la agudeza de su gran genio.¹⁴

Para explicar la anterior cita, Spinoza señala que nadie ha conocido la estructura del cuerpo de manera suficiente y precisa como para explicar todas sus funciones. De tal modo, se equivocan quienes afirman que las acciones del cuerpo se producen por el espíritu, debido al imperio que tiene sobre el cuerpo. Sin embargo, para este pensador, no se toma en cuenta que “Las acciones del espíritu brotan sólo de las ideas adecuadas; las pasiones dependen de las ideas inadecuadas”.¹⁵

Ahora bien, las ideas inadecuadas surgen por cuanto sólo se percibe la causa parcial, la que no está adecuada al efecto o la causa. En otras palabras, el considerar ciertas acciones como buenas y calificar a otras de malas, se debe a que se les han construido particularidades que en realidad no poseen, sino que simplemente son propuestas humanas.

De tal modo que, se puede decir, las personas que no se ajusten a los parámetros establecidos por un grupo, podrán ser tachadas de buenas o malas según convenga a los intereses de ciertas personas y no del conjunto en general.

Recuento de ideas

Por lo expuesto, es necesario señalar que el cuerpo se compone como unidad de razón, emociones y espíritu. Conclusión en la que es posible incluir a Descartes, ya que, si bien es cierto, él inició la división razón-emociones, en realidad las consideraba como parte de la unidad humana, aunque, eso sí, como facultades diferenciadas que no se relacionaban. Empero, otros autores como Platón, Aristóteles, Spinoza, sí consideraron lo espiritual como parte de la unidad humana. Mas aún, en el caso de este último pensador el alma se consideraba como la parte que relacionaba de manera más directa al ser humano con un Dios, tendencia

¹⁴ *Ibid.*, p. 109.

¹⁵ *Ibid.*, p. 116.

que en la actualidad prevalece en el ámbito religioso. Sin embargo, como se ha indicado desde el principio de este trabajo, el espíritu no necesariamente se relaciona con alguna deidad. Por lo que entonces queda la duda sobre cómo considerar dicha facultad humana sin relacionarla con alguna religión, ni con un dios. Para responder a esta pregunta, es necesario citar al hispano José Ortega y Gasset, quien expuso su propuesta sobre el ser humano como unidad de razón, emociones y espíritu. En su opinión, las personas tienden a preferir lo justo y lo bueno por sobre las tendencias egoístas.

El raciovitalismo de Ortega y Gasset¹⁶

Ortega, en *El tema de nuestro tiempo*,¹⁷ aborda diferentes asuntos, por ejemplo, su propuesta de las generaciones,¹⁸ así como la teoría raciovitalista.¹⁹ Para sustentar sus reflexiones en torno al último tema citado, señala que el ser humano tiende a clasificar sus creaciones, así como sus transformaciones ya sean industriales o políticas, sin embargo, dichas estratificaciones dependen de las ideas sobre preferencias morales y estéticas. Asimismo, ideología, gusto y moralidad son, a su vez, consecuencias de la sensación radical ante la vida, en su integridad, esto es lo que denomina “sensibilidad vital” la cual actúa sobre cada generación. En otra manera de ordenar las ideas, Ortega señala que la sensibilidad vital es la que da origen a las preferencias morales y estéticas y éstas, a su vez, son las que se encuentran en la base de las transformaciones industriales y políticas.

Así, la sensibilidad vital varía de acuerdo a las generaciones, lo que incluye los sistemas de pensamiento. Por tal motivo, Ortega señaló que era necesario

¹⁶ Un primer avance de esta parte se publicó en: Roberto Mora, “El raciovitalismo de Ortega y Gasset: Aportes para el análisis del ser humano como ente unitario”, en Adalberto Santana (coord.), *Horizontes latinoamericanos: pasado y presente*, México, CIALC-UNAM, 2017, Serie Coloquios 11,

¹⁷ José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras completas*, tomo III-1917-1925, Barcelona, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus/Santillana, 2004.

¹⁸ Cada generación se caracteriza por compartir una especial sensibilidad, continuando con la tarea que ha sido prefijada por un sistema, el cual “pretende ser verdadero; esto es, reflejar con docilidad lo que las cosas son. Pero sería utópico y, por lo tanto, falso suponer que para lograr su pretensión, el pensamiento se rigiera exclusivamente por las cosas, atendiendo sólo a su contextura. Si el filósofo se encontrase solo ante los objetos, la filosofía sería siempre una filosofía primitiva. Mas junto con las cosas halla el investigador los pensamientos de los demás, todo el pasado de meditaciones humanas, senderos innumerables de exploraciones previas”. José Ortega y Gasset, *El tema... op. cit.*, p. 561.

¹⁹ Ortega dotó con distintas nominaciones a su teoría de la “razón vital”, “doctrina de la razón histórica”, “doctrina de la razón viviente”, “racio-vitalismo”.

“renunciar” a la idea según la cual: “la realidad se deja captar por el ser humano”,²⁰ ya que si así fuese, no habría diversos sistemas de conocimiento, cada uno proclamando la verdad, porque de existir “una” verdad, ésta sería una e invariable. “Más la vida humana, en su multiforme desarrollo, es decir, en la historia, ha cambiado constantemente de opinión, consagrando como “verdad” la que adoptaba en cada caso”.²¹

Por tanto, los seres humanos se constituyen como el centro de las determinaciones. Por este motivo, Ortega se dedicó a reflexionar en torno a cuál sería un marco adecuado para analizar las características que poseen cada una de las particularidades que las personas deben valorar al momento de tomar una decisión. Así, revisó las bases generales de las posturas relativistas y las racionalistas. De las primeras, apuntó que afirman que no hay más que verdades relativas a la condición de cada sujeto. Por otra parte, el racionalismo, para salvar a la verdad renuncia a la vida, por lo que ésta y la razón quedaron separadas. Para explicar dicho distanciamiento, citó la cuarta Meditación de Descartes, en la que el francés se pregunta y responde:

¿De dónde nacen, pues, mis errores? Del hecho solamente de que, siendo más amplia la voluntad que el intelecto, no la retengo dentro de ciertos límites, sino que la aplico aun a lo que no concibo, y, siendo indiferente a ello, se desvía fácilmente de lo verdadero y lo bueno; de esta manera me equivoco y pecco.²²

Para Descartes los errores vienen de la voluntad no contenida y nunca del intelecto. Por lo tanto, señala el filósofo hispano, de no ser por la voluntad, desde el primer humano se hubiese descubierto la verdad o verdades que le son asequibles, sin variedad de opiniones, leyes o costumbres, por lo que no se hubiesen suscitado en la historia cambios significativos de pueblo a pueblo; pero como las hay, entonces no queda más que atribuirlo al pecado de la voluntad. Sin embargo, en opinión de Ortega, ello indicaría que la historia sólo sería de los errores humanos, sin considerar los aciertos, lo cual sería una actitud antihistórica, antivital.

²⁰ José Ortega y Gasset, *El tema...*, op. cit., p. 561.

²¹ *Ibid.*, p. 572.

²² René Descartes, *Meditaciones metafísicas* (1641), trad. J. A. Mígués, Chile, Escuela de Filosofía de la Universidad Arcis, S.F., p. 35.

El pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre. Que estas últimas consistían en procesos espaciales, corpóreos, y aquella no, es una diferencia nada importante para nuestro tema [...] Un juicio es una porciúncula de nuestra vida; una volición, lo mismo. Son emanaciones o momentos de un pequeño orbe centrado en sí mismo: el individuo orgánico. Pienso lo que pienso, como transformo los alimentos o bate la sangre mi corazón. En los tres casos se trata de necesidades vitales. Entender un fenómeno biológico es mostrar su necesidad para la perduración del individuo, o, lo que es lo mismo, descubrir su utilidad vital. En mí, como individuo orgánico, encuentra, pues, mi pensamiento su causa y justificación: es un instrumento para mi vida, órgano de ella, que ella regula y gobierna.²³

Así, para Ortega es necesario avanzar sobre las posturas relativistas y racionalistas. Para lograrlo, apunta que la tendencia individual de abordar lo que las cosas son es de carácter verídico, por lo que los equívocos confirman el carácter fidedigno de la existencia de dicha tendencia. Por lo tanto, los errores no anulan el proceso de pensamiento. En este sentido, la voluntad, las voliciones, constituyen una emanación, esto es, un impulso que asciende de las profundidades orgánicas. Debido a que el querer es siempre un querer hacer algo, así pues, en las voliciones se manifiesta de manera clara el pulso vital del individuo, por lo que incluso la lógica y la física parten del impulso vital del individuo.

Por otra parte, la objetividad a la que quieren sujetar las creaciones humanas, se sustenta en pensar y expresar algo sobre la verdad, a pesar de que haya equívocos. Así lo escribe: “No puedo pensar con utilidad para mis fines biológicos, sino pienso la verdad”.²⁴ En esta última cita, el incluir las necesidades corporales obedece a lo importante que es, para la reflexión filosófica sobre la verdad, el considerar valiosa la propia existencia humana.

Así, las funciones vitales que se cumplen como leyes objetivas, que llevan como condición el amoldarse a un régimen transvital, son cultura. De tal modo que, para Ortega, la cultura consiste en ciertas actividades biológicas, las cuales, no son ni más ni menos biológicas que la digestión o la locomoción.²⁵

²³ José Ortega y Gasset, *op cit.*, p. 579.

²⁴ *Idem.*

²⁵ En este punto, considero necesario señalar que Ortega no anticipó ninguna idea sobre los aspectos que posteriormente se han avanzado en la neurociencia, al señalar cuáles son las secciones del cerebro que se activan cuando el ser humano lleva a cabo determinadas acciones o decisiones. Entonces lo importante, en este trabajo consiste en señalar que el filósofo hispano no estaba desencaminado cuando afirmaba que las creaciones humanas formaban parte del impulso vital de los individuos.

Al aceptar la importancia de la vida por sí misma, para Ortega, el espíritu es una cualidad que poseen unas cosas y otras no. Aquellas que lo poseen, es por el valer en sí, ello hace que se las prefiera por encima de la vida misma que las produce. Sin embargo, apoyándose en G. Simmel, afirmó que la vida “es más que vida, en ella lo inmanente es un trascender más allá de sí misma”.²⁶

En Ortega no sólo la cultura partía de las actividades biológicas, incluso la vida espiritual es un repertorio de funciones vitales, cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital.

La capacidad de sentir, de pensar la justicia y de preferir lo justo a lo injusto es, por lo pronto, una facultad de que el organismo está dotado para subvenir a su propia e interna conveniencia. Si el sentimiento de la justicia fuera pernicioso al ser viviente o, cuando menos, superfluo, habría significado tal carga biológica que la especie humana hubiera sucumbido.²⁷

Para este trabajo, la postura del filósofo hispano se apoya en la tendencia gregaria perceptible en los seres humanos, así la tendencia a vivir en grupo en conjunto con los impulsos a preservar la existencia y perpetuarla implica cuidar de la especie, lo cual es patente. En este sentido, los mecanismos internos de los humanos impulsan a preferir lo justo o bueno, por ello afirma que “Ha sido un error incalculable sostener que la vida, abandonada a sí misma, tiende al egoísmo, cuando en su raíz y esencia es inevitablemente altruista”.²⁸

Cultura y vida se necesitan sin supeditación alguna, por ello señala Ortega que en la década de los años veinte del siglo pasado, la psicología, la biología y la teoría del conocimiento habían replanteado sus posturas sobre lo humano. “El sujeto, ni es un medio transparente, un ‘yo puro’ idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en ésta deformaciones”.²⁹

Ortega propone otra manera de concebir la actividad humana. Para ello, utiliza como ejemplo la función de un cedazo o retícula, cuya función consiste en dejar pasar unas cosas y retener otras, seleccionándolas sin deformarlas.

Así, la función que cumple el ser humano frente al cosmos, la realidad que le circunda, es semejante a la de una retícula. Esto es, la función individual es selectiva, dejando pasar ciertos elementos de la realidad, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible, por lo cual, lo no percibido

²⁶ José Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 581.

²⁷ *Ibid.*, p. 582.

²⁸ *Ibid.*, p. 601.

²⁹ *Ibid.*, p. 162.

queda fuera. El ejemplo claro está en sonidos y colores que el ser humano no percibe, lo cual es diferente a que no existan, tal como los rayos ultravioleta o infrarrojos. Entonces para Ortega:

La estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano perceptor, dotado de una forma determinada, que permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ceguera para otras. Asimismo, cada pueblo y cada época tienen su alma típica, retícula con la que pueden establecer ciertas verdades, quedando negados para otras.³⁰

Finalmente, señala el pensador hispano, cuando dos seres humanos ven un mismo paisaje observan cosas distintas, por sus diferentes situaciones, por lo que no es deformación sino organización. En este sentido, todas las épocas y pueblos han gozado su congrua porción de verdad, por ello, todos tienen su puesto en la serie histórica, porque cada uno/a son insustituibles para el descubrimiento de la verdad.

En resumen, para Ortega, la voluntad, las voliciones, constituyen una emanación, un querer hacer algo, lo cual está asociado con “el querer hacer lo mejor”. Por ello escribe: “Nace, pues, la justicia como simple conveniencia vital y subjetiva; la sensibilidad jurídica, orgánicamente, no tiene, por lo pronto, más ni menos valor que la secreción pancreática. Sin embargo, esa justicia, una vez que ha sido segregada por el sentimiento, adquiere un valor independiente”.³¹

Con base en la idea de la justicia, Ortega señala que la idea de lo justo debe ser cumplida, aunque no le convenga a la vida propia. Por ello apunta que “sólo estamos satisfechos con nosotros mismos, cuando hemos querido plenamente y sin reservas, cuando nos parece habernos adaptado a una norma de la voluntad que existe independientemente de nosotros, más allá de nuestra individualidad”.³²

La vida humana, como se refiere el filósofo hispano a toda la experiencia del espíritu, siempre se guía hacia una convivencia más justa. Sin embargo, la propuesta de Ortega se debe considerar a la luz de diversas experiencias cotidianas en las que se destaca el desprecio que algunas personas sienten por la humanidad de los indígenas o en general sobre personas de piel más oscura. Así, queda por responder a la pregunta acerca de cómo es posible dirigir las acciones humanas al servicio de la vida. Para responder es necesario recurrir a

³⁰ *Ibid.*, p. 613.

³¹ *Ibid.*, p. 582.

³² *Ibid.*, p. 580.

Luis Villoro, quien al percatarse de que Ortega y Gasset no respondió a dicha pregunta, se dio a la tarea de ofrecer una orientación.

La importancia de la razonabilidad y la sentencia orteguiana del yo y la circunstancia³³

Luis Villoro cita el libro: *El tema de nuestro tiempo*, en el que Ortega y Gasset escribió sobre la importancia de emplear una noción de “razón al servicio de la vida”. Desafortunadamente, el filósofo hispano nunca aclaró cuál era esa vida a la que debía servir. Debido a esa omisión, el pensador mexicano tomó la decisión de profundizar en las características que tendría una razón que cumpliera con ese servicio. Así, plantea dos preguntas:

¿Cómo “sirve” la razón en nuestra “vida”? O, en palabras más simples: ¿para qué queremos ser racionales?

¿Qué características debería tener la razón para cumplir esa función?³⁴

Para Villoro, en el escrito “Lo racional y lo razonable”, es fundamental exponer que se ha dejado de emplear el término de razón identificándolo como principio insustituible para la obtención de una certeza indudable. Sustenta una opinión diferente sobre la manera cómo se debe entender la idea de razón. Por ello, denomina “razonables” las opciones adecuadas para alcanzar algún objetivo. De tal modo que:

a toda creencia o acción que esté fundada en razones, abstracción hecha de su adecuación a la situación en que se ejerza, y “razonable” a esa misma creencia o acción juzgada en función del grado en que sirva, en una situación particular, a la realización del fin que nos proponemos. Lo “razonable” es pues una especie del género “racional”.³⁵

De tal modo que, lo “razonable” se puede considerar como una hipótesis o conjetura, si está respaldada en razones, “aunque no pueda aseverar su verdad con seguridad”.³⁶ Entonces lo “irracional” serán aquellas decisiones impulsivas

³³ Una primera versión de esta parte del trabajo se publicó en el artículo: Roberto Mora Martínez, “El principio apropiación seguridad. Hacia una propuesta de Antropología filosófica desde América Latina”, *Pensamiento. Papeles de filosofía*, UAEMEX, núm. 4 (2), junio 2018, pp. 97-114.

³⁴ Luis Villoro, “Lo racional y lo razonable”, en Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir, Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, FCE, 2013, (Filosofía), p. 206.

³⁵ *Ibid.*, p. 208.

³⁶ *Ibid.*, p. 209.

y lo “no razonable” las convicciones emotivas. Sin embargo, más adelante regreso a este último tema, pues desde mi punto de vista, hay que matizar lo “no razonable”.

Así, para Villoro el conocimiento se sustenta en una razón incierta, debido a que se basa en intereses, los cuales no necesariamente son individualistas o egoístas, ya que surgen de ideas y expresiones culturales e ideológicas distintas, cuya interpretación se debe realizar en los marcos referenciales específicos. Por lo que cabe destacar que en ciencias sociales y humanidades no es posible aspirar a concretar razones sin contradicción. De ahí la importancia de conocer las diferentes argumentaciones para orientarse de una manera más adecuada en el mundo. Por ello, en cada campo es “razonable” buscar aquellas bases asequibles y útiles para apoyar la verosimilitud de las creencias, así como de las decisiones.

De tal modo, las convicciones morales, políticas y religiosas son razonables a pesar de ser refutables. Sin embargo, a pesar de los cuestionamientos que se presenten, ello no limita o impide su racionalidad, debido a que ésta se fundamenta en “fines realizables y pone en obra los medios conducentes a realizar esos fines”.³⁷ Por tanto,

Las preferencias contrarias sobre valores pueden ser ambas racionales; pero no pueden traducirse ambas en normas universalmente válidas. Están sujetas a decisiones personales de vida y éstas son forzosamente no universalizables. Para decidir, en segundo lugar, tenemos que atender a las circunstancias en que se da la conducta.³⁸

Para resolver el problema de las preferencias contrarias, es importante citar otro texto de Luis Villoro, *El poder y el valor*, en donde escribe “Lo que demuestra que un valor no es objetivo, sino relativo a un sujeto, es que responde solamente a su deseo, a su estimación exclusiva y no puede, por lo tanto ser

³⁷ *Ibid.*, p. 212. Por otra parte, Villoro señala que lo razonable no puede imponer un paradigma, admite que la racionalidad es múltiple. Empero en esta última se pueden considerar dos opciones: la racionalidad instrumental, que versa sobre los medios eficaces para un fin, y la racionalidad de fines, que concierne a los objetivos más valiosos. Sin embargo, esta última diferenciación tiende a difuminarse en el concepto de razonabilidad. “En efecto, la conducta razonable sigue los dictados de una virtud epistémica: la prudencia (la frónesis aristotélica). Y la prudencia presenta dos caras: por un lado, procura elegir entre los fines posibles el más conveniente en una circunstancia dada por el otro, determina los medios más adecuados para lograr ese fin, pero éstos son más o menos eficaces según el fin elegido; y la prudencia no puede, por consiguiente, pretender en todos los casos el mismo grado de eficacia”. *Ibid.*, pp. 213-214.

³⁸ *Ibid.*, p. 214.

compartido”.³⁹ De tal modo, un valor es deseable, de manera comunitaria, sólo cuando no depende de los intereses de un individuo, que al enfocarse en ellos, está obligado a

restringir la libertad de quienes no lo ejercen. Su esencia es la dominación. No podría subsistir sin ella. Al desearse por sí mismo corrompe tanto a quien lo ejerce como a quien lo padece. [...] Quien pretenda que la política consiste en la búsqueda del poder por sí mismo, tiene que sostener [...] que el fin de la república no es el bien común, sino la predominancia del fuerte sobre el débil, esto es, la injusticia.⁴⁰

En la búsqueda de lo mejor para la comunidad, a la cita de Villoro, es oportuno agregar que, así como hay diversidad y heterogeneidad humana, también hay diferentes grados de poder, que se plasman en diversas propuestas de organización política, una de ellas ha sido la República, otra el socialismo, el anarquismo, etcétera, las cuales fueron diseñadas para establecer armonía social, no para dominar a las personas.

Por tanto, que algunos sujetos posean un grado considerable de poder político y con él corrompan las propuestas de organización social obedece a aspectos personales, esto es, a las circunstancias de vida que experimentaron y los convirtieron en seres egoístas. Por tanto, no basta con postular teóricamente los mejores valores, con la esperanza de que ello sea suficiente para que sean adoptados por los individuos. Ya que es necesario considerar aspectos subjetivos, como las sensaciones de inseguridad, miedo, así como la tendencia de seguridad y apropiación, todos conformando las aspiraciones que el ser humano evalúa cotidianamente en la toma de decisiones.

Para afirmar la idea expresada en el anterior párrafo, es oportuno citar nuevamente a Luis Villoro quien señala que “una decisión moral supone alternativas de acción posibles y, a menudo, conflictos entre conductas igualmente racionales”,⁴¹ por lo cual es posible señalar que una acción moral implica deliberar con base en razones contrarias.

Para el filósofo mexicano, cuando se determinan los proyectos generales de vida, se deben evitar los impulsos emocionales egoístas. Esta afirmación es valiosa, debido a que confirma la tendencia gregaria de los seres humanos, gracias

³⁹ Luis Villoro, *El poder y el valor, Fundamentos de una ética política*, México, FCE/El Colegio Nacional, 1998, p. 60.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 83.

⁴¹ *Ibid.*, p. 214.

a ella se logró sobrevivir como especie. Así, las emociones no siempre tienen que ser negativas, pues también han conducido a la ejecución de acciones en pro del bienestar general.

Esto último permite conectar nuevamente con las ideas de Ortega y Gasset, para quien el ser humano, por naturaleza, no tiende al egoísmo, debido a que su tendencia espiritual lo conduce a preferir lo justo. De tal modo que reconocer que el principio de vida señalado es fundamental, debido a que el considerar como objetivos el preservar la propia vida y perpetuar la especie implica también reconocer que los demás integrantes son fundamentales para la preservación.

Ahora bien, es cierto que es posible contribuir a la conservación del grupo humano con tendencias de dominación, esto es, de utilizar a los demás para servicio de algún individuo o grupo. Sin embargo, en este punto cobra vital importancia la sentencia de Ortega y Gasset en la cual se apunta “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”, debido a que queda en cada ser humano, el hecho de tomar conciencia de su circunstancia y evitar la dominación y trabajar para que ésta no se establezca nuevamente.

Considerando la sentencia orteguiana, dicho ser humano situado en una circunstancia específica debe reabsorberla, en otras palabras, repensarla y asumirla con base en su vivencia, evitando el ensimismamiento, ya que ello lo conducirá al aislamiento de la sociedad y, por tanto, a ocuparse de su propio bienestar. De ahí que cobra vital importancia lo señalado por Villoro sobre la deliberación en razones contrarias, pues al considerar los argumentos en pro de la vida y del bienestar, se debe evitar al máximo, coartar la libertad de aquellos que no concuerdan. Por tanto, de establecerse dicha postura, la conjunción de emociones, razón y espíritu, podrá impulsar la consolidación de mejores seres humanos y un futuro más justo.

A manera de conclusiones

En este trabajo se señala que: emociones, razón y espíritu son componentes inseparables de la unidad corporal humana. Para sustentar la propuesta fue necesario recurrir a la idea del sentipensar, en la cual se indica la unidad de las emociones con el proceso de razonamiento. Por otra parte, para incluir al espíritu, fue necesario dejar en claro que se dejaban de lado las concepciones religiosas, principalmente la católica, debido a que la idea agustiniana según la cual el cuerpo es lo que conduce al ser humano al pecado y, por tanto, el

camino espiritual es el que lo liberaba, choca con las ideas de unidad, por ello se recurrió a una concepción filosófica naturalista, la de José Ortega y Gasset.

En la propuesta del filósofo hispano, el espíritu, las voliciones y la razón surgen de lo más profundo de lo orgánico. De tal modo que lo espiritual forma parte de la vida misma, por lo que estimula a los seres humanos a preferir aquello que favorece la existencia, por sobre los impulsos que buscan destruirla. Así, la tendencia espiritual indica que las personas no sólo perciben lo material cotidiano, ya que también sienten, experimentan otra realidad, aunque sea en forma de flashazos, a la que se ha dado en llamar espiritual.

Por lo general, sin que sea regla, la percepción de lo espiritual acontece cuando el ser humano se encuentra en estado de paz, de receptividad e integración, cuando están en armonía las emociones, los razonamientos y el espíritu. Dicho estado de equilibrio permite percibir la vivencia con la conexión vital, y en la que no se encuentra evidencia de tener que cubrir las necesidades cotidianas individuales, familiares y sociales, ya que se está en contacto con las fuerzas universales, por lo que entonces sólo hay que ocuparse de mejorar las conexiones energéticas. Por ello, la nominación de conciencia cósmica, empleada por W. James, es de suma importancia, ya que permitió señalar cómo los seres humanos, sin obligación de relacionarse con alguna religión institucionalizada, perciben esa otra realidad.

Para señalar la manera cómo integrar la noción de espíritu a la de emociones y razón, se empleó la concepción de razonabilidad expuesta por Luis Villoro, en la cual este investigador apunta que el concepto de razón ha dejado de ser garante o sinónimo de obtención de alguna verdad, por lo que entonces se debe optar por lo razonable, esto es por los argumentos sustantivos vinculados a circunstancias específicas, los cuales son tolerantes o, más bien, abiertos al diálogo con otros argumentos, por lo que se recurre a la aceptación de la propuesta más conveniente o útil para algún objetivo. De tal modo que sólo se pretende cierto grado de verosimilitud; por ello una persona razonable aprende a juzgar en cada momento, tomando las decisiones pertinentes a las circunstancias que experimenta.

El trabajo realizado por Villoro se ubica en la búsqueda por construir un mundo más humano, cuyas bases éticas y morales a pesar de ser cuestionables y a veces contradictorias, son útiles para mejorar la convivencia. Por lo tanto, es posible afirmar que el ser humano vive y trabaja para construir un mundo justo, a pesar de las grandes dificultades que parecen insalvables.

Finalmente, la propuesta de la unidad humana a partir de una concepción tripartita, permite señalar que es la tendencia que ha predominado a lo largo

de la historia humana y que la percepción de otra realidad no es fantasía, por lo que en lugar de promover enfrentamientos debería suscitar mayor unidad humana. Empero, ello sólo será posible cuando las personas egoístas y los religiosos extremistas se abran a la razonabilidad de aceptar comportamientos e ideas divergentes.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, “Extractos del *Tratado del alma*”, trad. L. Segura, en *Aristóteles, Obras filosóficas*, México, Cumbre, 1978, (Los Clásicos).
- BERMAN, MORRIS, *Historia de la conciencia, De la paradoja al complejo de autoridad sagrada*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 2004, trad., V. Matta y R. Valenzuela.
- CERUTTI GULDBERG, HORACIO, *Posibilitar otra vida trans-capitalista*, México, CIALC-UNAM, 2015, (Filosofía e Historia de las ideas en América Latina y el Caribe 20).
- DESCARTES, RENÉ, *Discurso del método*, trad., Antonio Rodríguez Huéscar, Argentina, Aguilar, 1980, (Iniciación filosófica).
- _____, *Tratado de las pasiones del alma* (1649), <http://23118.psi.uba.ar/academica/carreras-degrado/psicologia/informacion_adicional/obligatorias/034_historia_2/Archivos/Descartes_pasiones.pdf>.
- _____, *Meditaciones metafísicas*, (1641), trad. J. A. Mígues, Chile, Escuela de Filosofía de la Universidad Arcis, s. f., <http://www.rosariosantodomingo.edu.co/contenido/tarea_2628.pdf> Consultado 25 octubre 2014.
- MORA, ROBERTO, “El raciovitalismo de Ortega y Gasset: Aportes para el análisis del ser humano como ente unitario”, en Adalberto Santana (coord.), *Horizontes latinoamericanos: pasado y presente*, México, CIALC-UNAM, 2017, Serie Coloquios 11.
- _____, “El principio apropiación seguridad. Hacia una propuesta de Antropología filosófica desde América Latina”, *Pensamiento. Papeles de filosofía*, UAEMEX, núm. 4 (2), junio 2018.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, “El tema de nuestro tiempo”, en *Obras completas*, Tomo III 1917-1925, Barcelona, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus/Santillana, 2004.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, ANTONIO, “Prólogo”, en René Descartes, *Discurso del método*, trad., A. Rodríguez Huéscar, Argentina, Aguilar, 1980, (Iniciación filosófica).
- SPINOZA, BARUCH, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad., y notas G. Sidwell, Argentina, Terramar, 2005, (Caronte filosofía).
- VILLORO, LUIS, “Lo racional y lo razonable”, en Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir, Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, FCE, 2013, (Filosofía).
- _____, *El poder y el valor, Fundamentos de una ética política*, México, FCE/El Colegio Nacional, 1998.
- _____, “Introducción”, René Descartes, *Dos opúsculos*, “Reglas para la dirección del espíritu”, “Investigación de la verdad”, México, UNAM, 1972, (Nuestros clásicos 10).

Carácter antropológico-filosófico de la politización Ignacio Ellacuría y la experiencia latinoamericana¹

Edgar Manuel Monreal Molina
Universidad de Guanajuato

Introducción

Para Ignacio Ellacuría (Portugalete 1930 - San Salvador 1989) la realidad histórica tiene carácter englobante y totalizador, pues abarca la realidad material, la biológica, la personal y la social; así, se le considera como la manifestación suprema de la realidad. En otras palabras, es la totalidad de la realidad unitaria, dinámica, estructural, dialéctica, en tanto proceso de realización en el que se van dando cada vez formas más altas de realidad que las anteriores: tesis fundamental del libro *Filosofía de la realidad histórica* de Ellacuría. A partir de lo anterior, se supone que esa realidad total se concreta en su última realización, y ésta es en la historia y por la historia: “la historia es la reveladora de la realidad total”.² Pero ¿a qué se refiere Ellacuría con que la historia es donde se concreta y realiza la realidad, donde ésta va dando cada vez más de sí, donde va haciéndose más verdadera y más real? Sobre todo, porque ahí radica el planteamiento de la politización en cuanto la “historia incluye forzosamente un carácter público y social, y a través de ese carácter es forzoso el paso a la politización”,³ tema en el que se centrará este escrito.

¹ Del presente escrito, se presentó un avance en el segundo capítulo de la tesis doctoral: “Politización de la Tékhné”, defendida en abril del 2017, en la Universidad Veracruzana, México.

² I. Ellacuría, “Filosofía y Política”, en *Veinte años de historia de El Salvador (1969-1989)*. *Escritos Políticos I*, El Salvador, UCA Editores, 1991, p. 50.

³ *Ibid.*, p. 51.

En términos generales, Ellacuría propone ejemplificar esa politización a través de un acto en concreto, una particular praxis histórica:⁴ la filosofía.⁵ En este caso el vasco-salvadoreño asume que la reflexión filosófica deberá tomar en cuenta el carácter político de la misma reflexión como acto histórico, pues si una persona está reflexionando no lo está haciendo al margen de su situación, es una reflexión determinada por una particular situación: *se está haciendo cargo* de su situación –al mismo tiempo que de la realidad⁶– *desde su modo de estar* en la realidad.⁷ Por lo que, para él, indudablemente, la filosofía se enraíza en la realidad histórica, así pues, tomando conciencia de la politización de la filosofía, el pensar del filósofo debe ser efectivo desde “la más concreta situación real sobre la realidad total y concreta”.⁸

Para Ignacio Ellacuría fue irrecusable dar cuenta de lo que sucedía en su situación, en su contexto, ya que su vocación por analizar la realidad histórica en su realidad formal, la estructura de la historia y las fuerzas históricas⁹ no fue más que una opción libre en torno a la dedicación de un filósofo, el cual se comprometió con la forzosa efectividad de su reflexión.

la debida politización de la filosofía consistiría radicalmente en hacer del filosofar un pensar efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta. Esta formulación hace hincapié en los siguientes puntos: (1) el pensar filosófico debe ser efectivo; (2) el pensar no puede ser efectivo, si no surge desde una concreta situación real; (3) para que sea realmente efectivo y a la par filosófico, el pensar filosófico tiene que estar anclado en la realidad total que, como total, es concreta.¹⁰

⁴ Cfr. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica (FRH)*, El Salvador, UCA Editores, 1999, pp. 594-596.

⁵ I. Ellacuría, “Filosofía y Política”, *op. cit.*, Pp. 50-61.

⁶ Cfr. X. Zubiri, *Tres Dimensiones del Ser Humano (TDSH)*, España, Alianza Editorial y Fundación Zubiri, p. 94.

⁷ *Ibid.*, pp. 76, 79-80.

⁸ I. Ellacuría, “Filosofía y Política”, *op. cit.*, p. 53.

⁹ I. Ellacuría, *FRH*, *op. cit.*, pp. 491-595. Ellacuría propuso lo siguiente en términos de la estructura de la historia como última concreción de la realidad total: lo natural de la historia, todo lo que el hombre ha producido y se ha mantenido, todo el sistema de relaciones que se ha ido estableciendo entre los hombres, y un sistema de interpretación y de valoración. A su vez, describió como fuerzas a los elementos que intervienen en la historia por su carácter de realidad y en cuanto contribuyen al proceso de posibilitación y capacitación, ya que por tal mueven a la historia, la impulsan: las fuerzas naturales, las fuerzas biológicas, las psíquicas, sociales, culturales o ideológicas, fuerzas políticas y fuerzas estrictamente personales.

¹⁰ I. Ellacuría, “Filosofía y Política”, *op. cit.*, pp. 53-54.

Con base en lo anterior, sus investigaciones iban desde diagnósticos políticos, sociales y culturales de Centroamérica, hasta planteamientos de solución previos y durante la guerra interna de El Salvador (1980-1992). A su vez, sus escritos teológicos estaban cada vez más enfocados a la justificación y consolidación de una teología latinoamericana, en la cual el universo semántico del término liberación fue el paradigma. Desde nuestra perspectiva, el interés que se destaca en los textos de Ellacuría tiene que ver con la urgente necesidad de analizar la realidad para discernir posibilidades de cambio estructural, por lo tanto, se preguntaba ¿en qué situación nos encontramos?, ¿en qué situación se encuentran las mayorías populares oprimidas?, ¿cuáles pueden ser algunas de las soluciones para resolver la injusticia estructural?¹¹ El planteamiento de este tipo de preguntas y la concomitante persecución de sus respectivas respuestas le valieron la muerte, su asesinato.

Politización. Refluencia en las dimensiones del ser humano

El soporte de la politización del acto práxico y poético reside en lo que el ser humano es en sí sus tres dimensiones, pues individualmente al optar por una posibilidad, lo está haciendo desde lo posibilitado socialmente, por cuya característica refluente estamos afectados por otros *yo* en respectividad, “como realidad psico-orgánica soy de suyo los otros”,¹² pero no sólo de los coetáneos, sino que también de los anteriores a mí por medio de lo heredado, es decir, las posibilidades también en forma de tradición que es transmitida¹³ de generación en generación.

Así, podemos ubicar lo político en el carácter público de lo social que atraviesa lo histórico y lo individual. Ellacuría afirmó “allí *donde entran a la actualización de posibilidades y la socialización* –en sentido metafísico– *de esa actualización*, no puede menos de ocurrir la politización también metafísica de la realidad y, consiguientemente, de la reflexión última, total y concreta sobre esa realidad”.¹⁴ Pero no sólo eso, si la politización se cristaliza tanto en la actualización de posibilidades como en la socialización de esa actualización, acontecidas ambas en un mismo acto, entonces ¿bajo cuáles argumentos podemos plantear

¹¹ Cfr. I. Ellacuría, *Escritos universitarios*, El Salvador, UCA Editores, 1999.

¹² X. Zubiri, *TDSH*, *op. cit.*, p. 16.

¹³ I. Ellacuría, *FRH*, *op. cit.*, pp. 492-497.

¹⁴ I. Ellacuría, “Filosofía y Política”, *op. cit.*, p. 51. *Cursivas nuestras*.

la politización del acto, supongamos en este caso el técnico, es decir, la politización de la técnica?

La realización de una o varias posibilidades en la dimensión individual del ser humano al socializarse adquieren el sentido de *impersonales*, y dan la pauta para generar nuevas posibilidades, las cuales quedan como tales disponibles para una nueva actualización o realización,¹⁵ a esto último nombró Xavier Zubiri (San Sebastián 1898 - Madrid 1983), maestro y amigo de Ellacuría, dimensión histórica:¹⁶ la politización acontece en la dimensión histórica, en la social e individual.

Los actos del *ἄνθρωπος* (*ánthropos*)¹⁷ comienzan por ser lo que son en una situación biológica, meramente animal, estímulo, aunque directamente en ellos hay captación de realidad. Siendo discípulo de Zubiri, Ellacuría describió la caracterización de los actos del hombre a partir de una idea que pretendió romper con la dualidad entre inteligencia y sentir, la inteligencia sentiente. Y es que al referirse a la unidad procesual humana analizó lo que suscita un acto en el animal de realidades.

1. Inteligencia sentiente

Para nuestro filósofo cada acto es un proceso, el cual contiene tres momentos. Como animal, en el *ánthropos*, hay tres momentos: de suscitación o momento receptor, modificación tónica y momento efector como respuesta. La recepción es de estímulos, de ahí que en la situación biológica del *ánthropos* los actos comienzan como proceso; así pues, animalmente toda suscitación estimula, y todo estímulo modifica estímuloicamente el modo como está el animal, es decir, estimula su tono vital. Esta modificación al tono vital es una estimulación afectante, dicho en otras palabras, ya que la estimulación es afección, la modificación tónica desencadena en el animal la tendencia a la efección, la cual es la respuesta dirigida a una nueva situación biológica. Zubiri concluye que la

¹⁵ X. Zubiri, *TDSH*, *op. cit.*, p. 157.

¹⁶ *Ibid.*, p. 129. También remítase a R. Sampieri, y J. A. Hernanz, “La construcción del mundo: técnica e historia en el animal de realidades”, en J. A. Hernanz, (ed.), *Hombre, historia y globalización en el siglo XXI: un diálogo desde X. Zubiri*, Veracruz, S y G Editores, 2009.

¹⁷ Véase *The portal for the greek language*; también *Diccionario didáctico interactivo griego-español*; y *Blue Letter Bible*. En general *ἄνθρωπος* es una palabra genérica que incluye tanto a los hombres como a las mujeres. Marca la diferencia entre animales, plantas, etcétera. Puede usarse en singular para referirse a un individuo o una persona, o en plural para “la gente”. Pero siguiendo el estilo de escritura tanto de Ellacuría como de Zubiri, algunas veces nos referimos a este *ἄνθρωπος* como hombre.

unidad intrínseca de estos tres momentos constituye el sentir, y el acto de éste es el proceso de estimulación.¹⁸

Empero, la unidad entre sentir e inteligir se encuentra en que el animal de realidades, el *ánthropos*, meramente estimulado, abre la versión de los estímulos como realidades desde la misma estimulación –sus tres momentos. La distinción entre un animal estímulo y un animal de realidades es que éste se hace cargo de los estímulos como reales. Como *ánthropos* su respuesta sólo es adecuada realmente. Así, la situación en la que se encuentra el hombre no sólo es biológica sino real: el animal humano se hace cargo de la situación, o lo que es lo mismo, se hace cargo de la realidad.¹⁹

Por lo anterior, ha cambiado el modo de presentarse las cosas: la recepción de estímulos o el estímulo ya no es estimulante, sino que es realmente estimulante, es realidad estimulante. Este momento de realidad cambia el carácter estimulante, y con ello se transforma el medio animal en mundo humano. Es importante señalar que dentro de estos cambios en el momento de modificación del tono el *ánthropos* no se siente afectado por un estímulo, sino que se siente realmente afectado, “no “estoy” afectado por un estímulo, sino que “me” siento realmente afectado, esto es me siento afectado en mi realidad por la realidad”.²⁰ A este cambio, no se le llamará sentir tónico sino afección,²¹ afección de realidad.

Así pues, al modificar el sentir del hombre la aprehensión de algo real, ésta le impone una respuesta. La respuesta ya no es el tender estímulo a una situación biológica, sino que es situarse realmente de otra manera en la realidad.

“Con” cada cosa, el hombre tiene que bosquejar el modo de estar “en” la realidad. Y para eso tiene que optar. La tendencia y el apetito se han transformado en *volición*. La *volición* tiene un especial momento de realidad; aquello que la voluntad quiere es siempre y sólo un modo de estar en la realidad, es decir, un modo mío de ser real en la realidad.²²

La conclusión zubiriana sobre esta superposición de la captación de la realidad en los momentos del sentir le permitirá referirse a ello como sentir intelectual. Con lo cual en la inteligencia sentiente, es decir, en el acto del animal de

¹⁸ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, España, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1986, pp. 477-481.

¹⁹ *Ibid.*, p. 478.

²⁰ *Idem.*

²¹ X. Zubiri, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1980, p. 32.

²² X. Zubiri, *Sobre el hombre*, *op. cit.*, p. 479.

realidades la suscitación será aprehensión de lo real; la modificación tónica será sentimiento de lo real; y el momento de respuesta o tendencia será volición de lo real.²³ Pero Zubiri subraya que en esta aprehensión de lo real lo meramente estímulo se conserva, pues hay sentir, afección y tendencia: la inteligencia es en sí formal y constitutivamente *sentiente*, el sentimiento es, a su vez, formal y constitutivamente *afectante*; la voluntad es en sí misma formal y constitutivamente *tendente*.²⁴

2. Realidad humana. “Ser suyo” y ser “de suyo” los otros

a) “Ser suyo”

Este animal por ser de realidades se pertenece a sí mismo, “es suyo”. No sólo eso, a partir de sus actos vitales –suyos– le corresponde realizar la propia configuración de su ser, su Yo.²⁵ Así pues, la realidad humana –*personeidad*, como la nombran Zubiri y Ellacuría– como animal personal, en su actividad vital no hace más que constituir y configurar el ser de su realidad sustantiva, su Yo, su *personalidad*.²⁶

La *personeidad* es absoluta, ya que se está constituyendo a sí misma frente al resto de toda realidad en cuanto tal,²⁷ pues está suelta de toda otra realidad en tanto realidad:²⁸ la realidad humana es independiente de toda otra realidad, puede tener control sobre sí y tiene que realizarse. La realidad humana o realidad personal se realiza apropiándose de posibilidades. Su realización es la personalización.

[En el *ánthropos*] el dinamismo toma una forma precisa. Es un dinamismo que hace que lo que era de suyo se haga formalmente suyo, es decir, persona. Aparece la persona por el dinamismo que ha hecho surgir esa talidad singular, que es la inteligencia. La inteligencia desata el dinamismo de la personalización, que consiste en la constitución y apoderamiento de posibilidades. El dinamismo de la suificación por el cual esa realidad singular, que llamamos persona es formal y reduplicativamente suya, no puede menos de

²³ *Idem.*

²⁴ *Ibid.*, pp. 479-480.

²⁵ X. Zubiri, *TDSH, op. cit.*, pp. 32-33.

²⁶ X. Zubiri, *Sobre el hombre, op. cit.*, p. 480.

²⁷ X. Zubiri, *TDSH, op. cit.*, p. 8.

²⁸ X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, en *op. cit.*, X. Zubiri, *TDSH*, p. 106.

presentarse en forma de personalización y posibilidad. Por el dinamismo de la posibilidad se realiza la constitución activa de la personalidad.²⁹

Con lo cual, la realidad humana “se realiza a sí misma mediante la complejidad de vivir”³⁰ desde sí mismo para consigo y para con los otros.³¹

Cabe señalar que la idea de *ser* de Zubiri se funda en que “el Yo nunca es lo primero. Lo primero es la realidad del hombre. Y precisamente, porque el hombre es ya real, es por lo que efectivamente puede afirmarse a sí mismo en tanto que un Yo”.³² Ser es la afirmación de una cosa real frente al resto de realidades. En el caso del *ánthropos*, el ser es afirmación y reactualización como realidad absoluta frente a todo.³³ Es el Yo, el acto de afirmarse como absoluto.³⁴ “El Yo no es la realidad, sino que es el acto con el que la realidad del hombre se afirma a sí mismo en tanto que realidad absoluta”.³⁵ A razón de lo anterior, el ser humano, ser personal, el Yo deberá constituirse en aspectos vivenciales que el *ánthropos* va adquiriendo en el transcurso de su vida y va apropiándose en grado mayor o menor; es por eso que “la personalidad no se puede ir realizando, sino viviendo; en la vida se la hace, se la adquiere y se la forma o deforma”.³⁶

Ahora bien, al ir viviendo la personalidad la alteridad del Yo se ubica en el ser entendiéndolo como afirmación frente a otros Yo, a otras realidades. Por ello, “no solamente Yo soy absoluto frente a toda realidad posible, sino que en cierto modo soy absoluto ‘a mi modo’, frente a todas las demás personas, que también son absolutas al suyo”.³⁷ Así, en primera instancia las realidades personales se encuentran *determinadas* por afirmarse unas frente a las otras como realidades, y en segunda instancia, las personas se *co-determinan* respecto de las demás personas. Esta codeterminación es justamente lo que Zubiri llamó *dimensión*.³⁸

“Como la cosa real está entera en cada dimensión, resulta que en su proyección según una dimensión, se hallan implicadas, en una u otra forma, las demás dimensiones; por tanto, en lugar de excluirse, como acontece en los modos de

²⁹ I. Ellacuría, “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, en *Escritos Filosóficos II (EFII)*, El Salvador, UCA Editores, 1999, p. 427.

³⁰ I. Ellacuría, “Antropología de Xavier Zubiri”, en *op. cit.* I. Ellacuría, *EFII*, p. 145.

³¹ I. Ellacuría, “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, *op. cit.*, p. 428.

³² X. Zubiri, *TDSH*, *op. cit.*, p. 9.

³³ *Idem.*

³⁴ *Ibid.*, p. 109.

³⁵ *Ibid.*, p. 9.

³⁶ I. Ellacuría, “Antropología de Xavier Zubiri”, *op. cit.*, p. 146.

³⁷ X. Zubiri, *TDSH*, *op. cit.*, p. 10.

³⁸ *Idem.*

inhesión, las dimensiones se implican mutuamente”.³⁹ Tal es el planteamiento de las dimensiones del ser humano, que en definitiva tienen que ver con las de la realidad humana o cosa real.⁴⁰

b. Ser “de suyo” los otros

Así pues, las dimensiones al estar implicadas denotan el vínculo que existe entre unos y otros Yo, es decir, caracterizan la versión que desde un ser humano tiene a las demás realidades, en este caso como otros Yo. Por ello, “mi” forma de realidad está en alguna forma afectada constitutivamente por los demás.⁴¹ A esta afectación Zubiri la nombró refluencia constitutiva, que en sentido literal consiste en que “como realidad psico-orgánica soy de suyo los otros. Es la refluencia de la respectividad coherencial filética sobre la unidad coherencial primaria en que como realidad consiste”,⁴² es la refluencia de la respectividad de la especie en el Yo, o lo que es lo mismo, es la refluencia de la dimensión social e histórica en la dimensión individual, ésta en aquellas y éstas entre sí. La versión a los demás está producida filéticamente (de *phylum*) desde la unidad genética o esquemática en que el Yo consiste: es co-herencial,⁴³ y la versión a los demás refluye sobre lo que suyo Yo.

c. Phylum

Nos hemos referido en otro escrito a las notas constitutivas,⁴⁴ éstas por ser tales tienen potencialidad genético-esencial de producir otra esencia, el dar de sí, “es una potencialidad de constitución determinada genética y procesualmente”.⁴⁵ Dada la especificidad del *ánthropos* a la potencialidad de constitución Zubiri la nombrará el carácter replicante. Este carácter constituye a la especie, pues a razón de tal, el animal de realidades puede multiplicarse, de suyo da de sí otro Yo: es la multiplicidad en la multiplicación. Lo replicante es el “carácter según el cual cada hombre, en la estructura misma de su propia realidad, constituye formal y actualmente un esquema de replicación genética viable”.⁴⁶

³⁹ X. Zubiri, *Sobre la Esencia*, Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 2008, 2a edición, p. 126.

⁴⁰ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, *op. cit.*, p. 323.

⁴¹ X. Zubiri, *TDSH*, *op. cit.*, p. 16.

⁴² *Idem*.

⁴³ R. Cabrera, *Diccionario de etimologías de la lengua castellana*, Madrid, Imprenta de Don Marcelino Calero, 1837, p. 357. También *Diccionario Etimológico*; y *Diccionario de la Lengua Española*.

⁴⁴ E. M. Monreal, “Politización de la *Tékhnē*”, Tesis doctoral, Universidad Veracruzana, pp. 46-52.

⁴⁵ I. Ellacuría, “Antropología de Xavier Zubiri”, *op. cit.*, p. 87.

⁴⁶ X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, *op. cit.*, p. 111.

Al pertenecer a un *phylum* el ser humano no sólo se reproduce, sino que por el carácter replicante hay en un mantenimiento de la mismidad del generante en lo engendrado, con lo cual se abre la posibilidad de la alteridad de lo generado.⁴⁷ “Nadie está absolutamente replicado en forma de identidad total y absoluta. Pero, ciertamente, si hay replicación, es el caso del hombre y los animales en general, la replicación se produce por un acto de los progenitores, el cual conforme a un código o a un esquema que se repite produce un ser nuevo”.⁴⁸

No solamente puede hablarse de especie en el hombre a partir del carácter replicante, sino también por el carácter pluralizante y el carácter progrediente. Así pues, el hombre produce pluralidad a partir de su potencialidad constitutiva determinada genética y procesualmente como carácter replicante. Un esquema o código genético produce otro individuo, es decir, se pluraliza. Es un principio de pluralización.⁴⁹ Así pues, “la especie no es la unidad de algo que existe, sino una unidad que produce la pluralidad de algo”.⁵⁰ Resulta interesante que Zubiri no cambió el nombre a lo transmitido por generación, al código genético. Desde 1962 y hasta su muerte lo llamó *esquema constitutivo*, éste es “transmitido por generación, lo cual implica un verdadero *phylum* genético y un esquema rigurosamente específico. En definitiva, unidad de especie”.⁵¹

El carácter prospectivo consiste en que la pluralización dada en replica necesite viabilidad prospectiva, esto es que si el intento del carácter replicante perdura significa que es viable.⁵²

Así, dice Zubiri, queda sintéticamente expuesto en lo que consiste la unidad filética: “Cuando se dan las tres condiciones, a saber, que haya génesis esquemática, que sea pluralizante y sea además prospectiva, entonces y sólo entonces es cuando esa continuidad total de los seres vivos constituye un [...] *phylum*”.⁵³

3. Dimensiones del ser humano

a. Individual

Por lo anterior, el carácter replicante, el pluralizante y el prospectivo en unidad filética es lo que nos permite caracterizar las dimensiones aludidas. Zubiri argumenta que el Yo absoluto no sólo está determinado a ser tal en el todo de lo real,

⁴⁷ I. Ellacuría, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, en *op. cit.* I. Ellacuría, *EFII*, p. 268.

⁴⁸ X. Zubiri, *TDSH*, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ I. Ellacuría, “Antropología de Xavier Zubiri”, *op. cit.*, p. 119.

⁵² X. Zubiri, *TDSH*, *op. cit.*, pp. 15-16.

⁵³ *Ibid.*, p. 14.

sino también a serlo dimensionalmente, esto es, “envolviendo la manera de ser absoluto frente a los demás absolutos”.⁵⁴ Así, al afirmarse el Yo frente a otro Yo se realiza esa afirmación como realidad personal, también como ser personal, ser humano, Yo, pero éste depende del yo, de la diversidad. En eso estriba la dimensión individual.

Ahora bien, la di-versidad individual se afinca en la afirmación individual de la realidad personal, es decir, la afirmación del Yo se concreta en el yo, tú, él: la dimensión individual es el yo, porque el Yo es el ser de la realidad personal. Zubiri entiende por diversidad individual la “individualidad diferencial de un individuo respecto del otro [...] y esto es porque los miembros de una especie [...] además de ser realidades que irreductiblemente son individuales, lo son diferencialmente respecto de los demás miembros de la especie antecedente, concomitante o consiguiente”.⁵⁵

Es así que la individualidad más que una distinción es una di-versión, “es decir, no somos meramente distintos sino diversos. Dentro de la especie los miembros que la componen son diversos”.⁵⁶ Por lo que, la dimensión individual “es [...] en virtud de la cual el acto del Yo, que se afirma a sí mismo en esta diversidad diferencial, es el acto en el que el Yo se expresa no como un Yo con mayúscula, como un Yo absoluto en el todo de la realidad, sino como un ‘yo’ a diferencia de ‘tú’”.⁵⁷ Entonces,

“yo” tiene una estructura metafísica perfectamente determinada y definida. Es aquella estructura en virtud de la cual el Yo se afirma como absoluto frente al todo de la realidad, pero congéneremente, por ser Yo el ser de una realidad filetizable, me coafirmo como absoluto codeterminado por los demás.⁵⁸

Por lo cual, en relación a la codeterminación filética del Yo y los demás, la afirmación de aquel no se realizaría si no fuera por los demás.

como animal de realidades, el hombre tiene una forma de realidad personal. Y como realidad personal afirma justamente su carácter absoluto en el acto de ser Yo. Pero precisamente por ser animal de realidades genético y filetizable, es *eo ipso* un animal de realidades que no puede definir su carácter

⁵⁴ *Ibid.*, p. 29

⁵⁵ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ *Idem.*

absoluto sino codefiniéndolo respecto a los demás. Y justo esta co-definición es lo que constituye la dimensión “humana” del Yo, del Yo humano.⁵⁹

Ahora bien, la conformación de un grupo y la inexorable convivencia está en estricta relación con la versión filética a los demás, con lo cual se alude a la dimensión social del Yo, del ser humano. Esta versión no es exclusiva del animal de realidades, también el animal estímulo convive en grupo porque es especial. La diferencia entre éste y el animal de realidades radica en que dadas las características de esta especie –aprehende realidad– la convivencia en grupo se torna en sociedad. Es decir, “la versión genética meramente animal constituye una convivencia en grupo animal; la versión genética del animal de realidades constituye una convivencia en sociedad”.⁶⁰

2. Social

La con-vivencia en sociedad del animal de realidades, a diferencia de la del animal estímulo, se caracteriza por estar vertido a los demás primordialmente como realidad: “vertido a los demás no sólo por ser diversos en sus notas, sino por ser ‘realmente’ diversos en sus notas ‘reales’”.⁶¹ Es así que la sociedad es el resultado de una actividad psico-orgánica abierta a la realidad.⁶²

La convivencia en sociedad se da en primera instancia por caracteres esquemáticos, pues el progenitor es originado por los generantes. El dar de sí otra esencia constitutiva muestra la irrecusable vinculación entre esencia generante y esencia generada y viceversa, por lo cual la versión infiere a la convivencia. La importancia que reviste la generación en sí misma, además de su reminiscencia a la versión, tiene que ver con la comunicación o transmisión de la similitud, lo cual permite hablar de común-unidad: comunidad. “El fundamento de esta comunidad específica estriba en que lo común es común por estar comunicado: sólo en la medida en que algo está comunicado o es comunicable puede ser específicamente común”.⁶³ Recordemos lo replicante, lo pluralizante y prospectivo de la unidad filética, pues por lo comunicado la persona puede ser comunicante, por la comunicación hay pluralidad y si ésta perdura es prospectiva.

La dimensión social, congénere a la dimensión individual y constitutiva de la realidad personal,⁶⁴ no tiene que ver con la clásica noción de *lo común*, en el

⁵⁹ *Ibid.*, p. 32.

⁶⁰ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, *op. cit.*, p. 195.

⁶¹ *Ibid.*, p. 193.

⁶² *Ibid.*, p. 194.

⁶³ I. Ellacuría, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, *op. cit.*, p. 267.

⁶⁴ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, *op. cit.*, p. 196.

sentido de que yo tengo algo en común con los demás, sino que es anterior a ésta, dice Zubiri: lo común en el hombre es “tener en su mismo modo de ser una dimensión que es formalmente común con el ser de los demás, haya o no comunicación de hecho. Es justo [...] *comunalidad*”.⁶⁵

La comunalidad se refiere a que en última instancia la realidad humana “de suyo” es social, ya que ésta en su reactualización como Yo, como ser humano “es común por ser el ser de una realidad filética. Y sólo porque el ser es ser-común, es decir, sólo por la comunalidad del ser hay comunidad y comunicación”.⁶⁶

Pero no sólo eso, sino que la reactualización de la realidad –el ser– está afectada constitutivamente por los demás en tanto hay una versión en la unidad filética, esto es, la afirmación del Yo está condicionada por la afectación de los demás. Esta afectación adquiere el nombre de refluencia constitutiva, pues como realidad psico-orgánica soy de suyo los otros, y ésta está condicionada por la comunalidad. “El reflujo del esquema filético sobre cada hombre no solamente lo diversifica frente a los demás, sino que lo vierte asociadamente a ellos, con lo cual el ser es dimensionalmente común”.⁶⁷

El Yo absoluto –ser: reactualización de la unitaria realidad personal suelta de otra realidad– se está afirmando frente al resto de la realidad total y, por ende, frente a todos los demás, esto es la socialidad, es la afirmación y constitución del Yo, no al margen de los otros Yo, sino vertido, co-determinado. Así pues, el ser humano, ya se has dicho, deberá irse constituyendo en aspectos vivenciales que él vaya adquiriendo en el transcurso de su vida frente a los demás. A esta condición operativa Zubiri la llamó personalidad. Pues bien, el *ánthropos* al actualizar su persona va realizando su personalidad.

Este ser es mi manera de ser ab-soluto. Y como yo no soy absoluto fuera de toda dimensión, resulta que lo ab-soluto de mi ser lo es comunalmente. A la figura de mi ser ab-soluto en la intimidad compete el serlo común, esto es, vertido a los demás. Este ser es mi personalidad. Por tanto, mi personalidad es “a una” individual y social sin prerrogativa ninguna de una de las dimensiones sobre la otra. La socialidad es una esencial dimensión concrecional de mi personalidad. Sin esa socialidad, no es sólo que mi personalidad no sería como es, sino que ni siquiera habría personalidad.⁶⁸

⁶⁵ X. Zubiri, *TDSH, op. cit.*, p. 67.

⁶⁶ X. Zubiri, *Sobre el hombre, op. cit.*, p. 198.

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ *Idem.*

Así pues, versión y comunalidad son características con las cuales se puede remitir a la dimensión social del ser humano. En la sociedad “cada uno de sus miembros está vertido desde sí mismo a los demás: es el momento de ‘versión’. En su virtud cada uno de los hombres, al estar vertido a los demás, convive con ellos: es el momento de la ‘convivencia’”.⁶⁹ Pero sólo puede hablarse estrictamente de esta dimensión al referirnos también a otro momento, el cual tiene que ver con el estar afectado por los demás en su modo de habérselas con ellos. Este momento es la “‘habitud’, la *hexis* de la alteridad personal”.⁷⁰ La *habitud* consiste en imprimir,

en dar una impronta a la realidad misma del hombre, no simplemente a sus operaciones con los demás. Pues mi convivencia con los demás en un cuerpo social confiere precisamente a mi realidad una *habitud*, que es la *habitud* de la alteridad. Y en esto consiste formalmente la realidad mía, el modo como yo estoy afectado en refluencia de lo social [...] Esta alteridad es algo en virtud de lo cual no es que el hombre “además” de individual sea social, sino que es congéneremente individual y social, porque es congéneremente una realidad que es diversa respecto de otros y que toma cuerpo en la vida de ellos. Ambas dimensiones son la refluencia del esquema específico sobre la realidad sustantiva a la que constitutivamente pertenece ese esquema.⁷¹

Finalmente, para dar paso a lo que implica la dimensión histórica es necesario puntualizar que la personalidad se *realiza* en la vida por la convivencia con los demás. Esta convivencia puede tener dos direcciones: impersonal y personal. Impersonal en tanto nos remitimos a la sociedad, y personal en relación a la comunión personal.

El animal de realidades puede estar vertido a las demás personas meramente en tanto que “otras”. Entonces se produce una forma de convivencia de personas que tienen carácter “impersonal” [...] La asociación impersonal de personas es lo que, en sentido restringido, pero estricto, debe llamarse “sociedad”. La sociedad es constitutivamente impersonal. Tiene instituciones, organización, modos de funcionamiento, etc.⁷²

⁶⁹ *Ibid.*, p. 197.

⁷⁰ *Idem.* Véase también: X. Zubiri, *TDSH, op. cit.*, p. 64.

⁷¹ X. Zubiri, *TDSH, op. cit.*, pp. 64-65.

⁷² X. Zubiri, *Sobre el hombre, op. cit.*, p. 195.

Esta impersonalidad tiene que ver con las acciones en la vida personal. Las acciones ante todo

[pueden considerarse] como momentos de una vida personal, esto es, como modos de poseerse a sí mismo como realidad “suya” en el todo de lo real. Pero pueden considerarse no como momentos de la vida personal, sino “reducidos” a ser acciones que pertenecen a la persona sólo en el sentido de que se dan o tienen realidad en ella. En esta medida no son acciones “personales”, sino tan sólo de la persona; se dan en ella, pero nada más. Lo *personal* “reducido” a ser *de la persona*: he aquí la esencia de lo impersonal.⁷³

En la convivencia impersonal las personas son otras en tanto que otras, es una reducción que Zubiri nombró “alterización”. Y esto tiene que ver con que “una persona, precisamente por ser impersonal [...], es siempre en principio sustituible por ‘otra’”.⁷⁴ Es decir, la estructura de la sociedad como convivencia impersonal puede conservarse aunque las personas puedan variar.⁷⁵

En el caso de la comunión personal la asociación procede de la versión de unas personas a otras de la misma manera que la convivencia impersonal, pero la diferencia entre aquellas radica en que la versión no es en tanto que *otras* sino en tanto que *personas*.⁷⁶ En la convivencia o comunión personal, éstas no pueden variar, ya que cada una de ellas forman cuerpo⁷⁷ con la vida de los demás, “cada cual ocupa su lugar y es absolutamente insustituible por otra”.⁷⁸

En la dimensión social el Yo absoluto *se está afirmando*, a sí mismo *se está constituyendo* frente a todos los demás como otros y/o como personas. La afirmación y constitución del Yo están co-determinadas y, por lo tanto, este ser humano se constituye en la convivencia. “La forma en que los individuos quedan afectados y dispuestos, por su convivencia con los otros, no es lo histórico sino lo social”.⁷⁹ Empero, afectados y dispuestos por los otros lo histórico se presenta cuando en la convivencia el individuo actualiza posibilidades.⁸⁰ Así, la personalidad se va con-formando a través de la actualización de posibilidades

⁷³ X. Zubiri, *TDSH*, *op. cit.*, p. 57.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, *op. cit.*, p. 15.

⁷⁷ X. Zubiri, *TDSH*, *op. cit.*, p. 58.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁷⁹ X. Zubiri, “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico”, en X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 2007, 13a edición, pp. 380-381.

⁸⁰ I. Ellacuría, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, *op. cit.*, p. 271.

en la convivencia con los demás, específicamente en la realización del Yo en tanto se hace cargo de su realidad. “En la convivencia humana, lo histórico está en la actualización de posibilidades”.⁸¹

3. Histórica

Al referirse a las dimensiones del ser humano, lo decisivo en esta dimensión radica en que el hombre vaya *construyendo* su propio ser, su personalidad, por la realización libre de sus posibilidades.⁸² Así, la dimensión histórica del ser humano concretamente es un *devenir* de actualidades, entendiendo que éstas últimas son actualizaciones de posibilidades.

Por el carácter replicante del *phylum* al ser humano se le *transmiten* caracteres psico-orgánicos, pero además, por la versión a los otros el generante o los generantes instalan al generado en un cierto modo de estar en la realidad. “La entrega se llama *parádosis, traditio, tradición*”.⁸³

Por lo anterior, el *ánthropos* no “comienza” desde cero al momento de nacer, éste “inicia” con lo que le han transmitido sus antecesores, sus progenitores. En relación a la unidad filética se le transmite lo que caracteriza al *phylum*, tanto sus similitudes psico-orgánicas como lo que de animal de realidades lo constituye. Pero también se le transmite un modo de estar en la realidad, un sistema de posibilidades de estar en el mundo,⁸⁴ se le transmite una tradición como “posibilitación, en abrir un sistema de posibilidades”.⁸⁵ Así pues, la historia está conformada por la entrega de posibilidades, “la entrega de formas de vida en la realidad, fundadas en un hacerse cargo de la realidad”.⁸⁶ Pero sobre todo, la historia es transmisión tradente porque “las formas de estar en la realidad no podrían ser entregadas si esta entrega no estuviera inscrita en una transmisión. Por esto, la historia no es ni pura transmisión ni pura tradición: es transmisión tradente”.⁸⁷

La *traditio* guarda relación con la dimensión individual y social del ser humano. La tradición afecta a los seres humanos, por un lado, cuando el individuo realiza sobre su propio modo de estar en la realidad ciertas operaciones vitales, “entonces, la tradición es un momento de la vida propia de cada hombre, un

⁸¹ X. Zubiri, “El acontecer humano...”, *op. cit.*, p. 381 (nota a pie de página).

⁸² I. Ellacuría, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, *op. cit.*, p. 272.

⁸³ X. Zubiri, *TDSH, op. cit.*, p. 76.

⁸⁴ I. Ellacuría, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, *op. cit.*, p. 278.

⁸⁵ *Idem.*

⁸⁶ X. Zubiri, *Sobre el hombre, op. cit.*, p. 201.

⁸⁷ X. Zubiri, *TDSH, op. cit.*, p. 76.

momento de lo que constituye su *biografía*⁸⁸ personal. Pero, por otro lado, la tradición afecta a las personas no determinando su biografía personal sino la historia, entendiéndola como la tradición de lo social.⁸⁹

La tradición afecta al *ánthropos* por su constitución filética en sociedad. Consideremos “la tradición como afectando al individuo, pero en cuanto convive con los demás, esto es, como viviendo en sociedad. Entonces no constituye su biografía. Constituye lo que ‘suele’ llamarse historia: la tradición de lo social”.⁹⁰ Por ende, si en la dimensión social la versión que guarda una persona con otras en tanto que *otras*, entonces la sociedad como vector de la tradición nos remite a la historia como esencialmente impersonal.

Es así que la impersonalidad está sustentada en las acciones de la vida personal. Las acciones se entienden como momentos de una vida personal, como modos de autopoiese reduplicativamente –de suyo suya– en el todo de lo real. A su vez, las acciones pueden considerarse como pertenecientes a la persona sólo en el sentido en que se dan o tienen realidad en ella. Por lo que, estas acciones no son personales, sino de la persona; nada más se dan en ella. “Lo *personal* ‘reducido’ a ser *de la persona*”, citamos.

La reducción de ser-personal a ser-de-la-persona se lleva a cabo, por un lado, por la alteridad. En la convivencia impersonal las personas se refieren entre ellas como “otras en tanto que otras”, aquí radica la diferencia entre la comunión personal y la sociedad. Pero por otro, la reducción “consiste en considerar la acción sólo según lo que en ella se hace, esto es, como algo hecho en la persona; se considera sólo lo operado en la acción”.⁹¹ Aquí la acción se queda en suspenso porque se considera sólo como cualidad propia de la persona y toma independencia de la misma acción como momento personal de la vida. En este sentido, hay una diferencia entre la acción y lo operado en esa acción. A la misma acción se le considera como un *opus operans* y a lo operado *opus operatum*.⁹² Lo operado, independiente de la acción como momento de la vida personal, se identifica como de la persona: es impersonal. “No es la acción en tanto que *suya*, sino en tanto que cualidad de ella. Es pues un modo de impersonalización”.⁹³ Así pues, Zubiri considera que la historia se caracteriza por la impersonalización ya sea por la vía de la alteridad como por la vía del *opus operatum*. “Pertenece a la historia el hecho de estar enamorado de Roxana [se refiere a Alejandro Magno], pero

⁸⁸ X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, *op. cit.*, p. 124.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 125.

⁹⁰ *Idem.*

⁹¹ *Ibid.*, p. 128.

⁹² *Idem.*

⁹³ *Idem.*

no el amor y el enamoramiento mismo, el cual por ser acción personal es *opus operans*. Estar enamorado de Roxana es *opus operatum*. Es la impersonalidad de la historia”.⁹⁴

En definitiva, lo que nos interesa recalcar es que la historia como actualización de posibilidades comunes, éstas como sucesos y, por lo tanto, impersonales, concierne a la forma de realidad como principio de posibilidad para realizarse, o lo que es lo mismo, como “ser el sistema de posibilidades sociales para realizarse”.⁹⁵

Así pues, al optar una o un grupo de posibilidades el ser humano lo está haciendo desde una determinada situación, tanto pública como social; sus apropiaciones de posibilidades quedan afectadas por el carácter político que implica esa dimensión social. Por lo tanto, dadas las características de la sociedad humana como estructura recíproca de comportamientos⁹⁶ subtenida a partir de las apropiaciones y actualizaciones de posibilidades, las actuaciones del *ánthropos* contendrán lo optado y se evidenciarán en lo público e histórico ya sea en un acto de producción técnico, científico, artístico, etcétera.

Centrémonos ahora en cómo se vincula un acto personal, en este caso el técnico –la técnica– con la dimensión social e histórica, en tal sentido que en este acto entran a una la apropiación de una posibilidad optada en la historia, y la socialización de la realización de esa posibilidad, por lo que no puede no ocurrir la politización de ese acto.

d) Politización: pretexto para concluir

Tengamos presente una vez más cómo una acción o un acto se impersonaliza en la dimensión social e histórica, a tal grado que su efecto al realizarse en suceso queda como posibilidad en la historia: al hacerse cargo de su realidad, el ser humano opta por un sistema de posibilidades, opta desde sus potencias y facultades en versión a la posibilidad, ese optar es una acción de apropiación y realización, es un suceso. En esa apropiación y realización se dota a las potencias y facultades⁹⁷ para poder optar otra posibilidad, por lo tanto, hay una capacitación.

El ser humano opta en una determinada situación, se está haciendo cargo de la realidad⁹⁸ desde su forma de estar en la realidad.⁹⁹ Esta situación histórica es

⁹⁴ *Ibid.*, p. 129.

⁹⁵ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, op. cit., p. 209.

⁹⁶ Vid. A. González, *La transformación posible*, Madrid, Bubok Publishing, 2010, pp. 49-50.

⁹⁷ X. Zubiri, *TDSH*, op. cit., p. 99.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 75.

en la que el ser humano es público y social, sus apropiaciones de posibilidades, y consecuentemente la realización de éstas como sucesos, quedan afectados por el carácter político que implica esa dimensión social, es decir, pública. Así pues, en el mundo –más allá de asumirlo como la totalidad de las cosas en su carácter de realidad, es decir, la realidad como un todo¹⁰⁰– se apropian, realizan u obturan posibilidades, es el mundo considerado como el conjunto de cosas o el mundo en que vivo, y éste es dotado de sentido y significado con base en mis proyectos y los de los otros. Hacerse cargo de la realidad, cargar y encargarse de ella implica cuidar de ella, es decir, de mí, de los otros, del mundo. Cualquier acto estará determinado por la implicación de las dimensiones del ser humano. En la historia como última realización de la realidad, y de ésta lo político, no puede no politizarse cualquier acto. Zubiri, el poeta Jorge Guillen y Ellacuría concuerdan en lo siguiente: “todos los oráculos coinciden: la historia desembo-ca en una realidad que se reduce a dos culminaciones: economía y política. El resto queda al margen, en posición subalterna de escasa realidad. Así vivimos: entre las furias de los negocios y las furias de los poderes”.¹⁰¹

La producción técnica o el hacer sabio¹⁰² estará determinado por lo que implica el optar alguna posibilidad ya puesta en un sistema de posibilidades. A su vez, la producción, como acto del saber y hacer, estará implícitamente politizada por su función respecto a otros. La refluencia de la tradición no es más que posibilidades en la historia, y por ello, dado su carácter social y público, se politiza.

Sumamente importante al respecto de la politización en el planteamiento de Ellacuría es la magnitud que reviste el acto de hacerse cargo de la realidad. No sólo por lo que nos hemos referido en las tres dimensiones del ser humano, por las cuales no puede solamente aludirse a la politización, sino el carácter moral que implica tal acto, pero este ya es otro tema.

Bibliografía

BLUE Letter Bible <<https://www.blueletterbible.org/lang/lexicon/lexicon.cfm?strongs=G444&t=MGNT>> (abril 2016).

CABRERA, R., *Diccionario de etimologías de la lengua castellana*, Madrid, Imprenta de Don Marcelino Calero, 1837.

¹⁰⁰ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, *op. cit.*, p. 571.

¹⁰¹ J. Corominas y J. A. Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora.*, Barcelona, Taurus, 2006, p. 660. Parte del discurso de Jorge Guillen, al recibir el Premio Cervantes, en 1976.

¹⁰² I. Ellacuría, “Filosofía y Política”, *op. cit.*, p. 59.

- DICCIONARIO *didáctico interactivo griego-español*, <<http://www.dicciogriego.es/index.php#esp?lema=97&n=97&s=hombre>> (abril 2016).
- DICCIONARIO *Etimológico*, <<http://etimologias.dechile.net/?herencia>> (mayo 2016).
- DICCIONARIO *de la Lengua Española* <<http://dle.rae.es/?id=KCSxJPx>> (mayo 2016).
- ELLACURÍA, I., *Filosofía de la Realidad Histórica* (FRH), El Salvador, UCA Editores, 1990.
- _____, “Filosofía y Política”, en Ellacuría, I., *Veinte años de historia de El Salvador (1969-1989) Escritos políticos I*, El Salvador, UCA Editores, 1991.
- _____, *Veinte años de historia de El Salvador (1969-1989) Escritos políticos I*, El Salvador, UCA Editores, 1991.
- _____, “Antropología de Xavier Zubiri”, en Ellacuría, I., *Escritos Filosóficos II*, El Salvador, UCA Editores, 1999.
- _____, *Escritos Filosóficos II*, El Salvador, UCA Editores, 1999.
- _____, *Escritos universitarios*. El Salvador, UCA Editores, 1999.
- _____, “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, en Ellacuría, I., *Escritos Filosóficos III*, El Salvador, UCA Editores, 2001.
- _____, *Escritos Filosóficos III*, El Salvador, UCA Editores, 2001.
- GONZÁLEZ, A., *La transformación posible*, España, Bubok Publishing, 2010.
- SAMPIERI, R. y Hernanz, J. A., “La construcción del mundo: técnica e historia en el animal de realidades”, en Hernanz, José Antonio. (ed.), *Hombre, historia y globalización en el siglo XXI: un diálogo desde X. Zubiri*, Veracruz, S y G Editores, 2009.
- THE PORTAL *for the greek language*, <http://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?q=%CE%AC%CE%BD%CE%B8%CF%81%CF%89%CF%80%CE%BF%CF%82+&dq=> (abril 2016).
- ZUBIRI, X., *Inteligencia Sentiente. *Inteligencia y Realidad*, Madrid, Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 1980.
- _____, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1986.
- _____, “La dimensión histórica del ser humano”, en Zubiri, X., *Tres Dimensiones del Ser Humano: individual, social e histórica* (TDSH), Madrid, Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2006.
- _____, *Tres Dimensiones del Ser Humano: individual, social e histórica* (TDSH), Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 2006.
- _____, “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico”, en Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 2007, 13a edición.
- _____, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 2007, 13a edición.
- _____, *Sobre la Esencia*, Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 2008, 2a edición.

Apreciaciones sobre el sujeto y los movimientos
sociales a partir de la dimensión estética

Lugares estéticos de interlocución: teorizaciones guevarianas, didáctica de la liberación y construcción de lo común

Alberto Torres Díaz

Posgrado en Estudios Latinoamericanos-UNAM

Introducción

Este texto presenta un avance de mi investigación sobre las ideas de lo indígena en los imaginarios guerrilleros latinoamericanos de la segunda mitad del siglo xx. Cabe iniciar por estas aclaraciones para ubicar mejor dos puntos en este apartado de mi trabajo: la recurrente mención y atracción de hechos e ideas atinentes a la lucha armada en México, Guatemala y Chile, por un lado, y por otro, la influencia –quizá incluso el impacto- de lecturas como *Nosotros los hombres ignorantes que hacemos la guerra*; que recientemente me han decidido por asentar algunos contornos, ya esbozados para el marco teórico de mi investigación doctoral,¹ que son los que aquí presento como ámbito propicio para el diálogo, la comprensión tanto panorámica como particular y, eventualmente, la identificación-constitución-ejercicio de saberes comunes.

Así, cuando un título como el del libro recién citado,² que reúne la correspondencia entre los héroes más populares de la Revolución mexicana (Villa y

¹ Mi investigación incluye, en capítulos posteriores, un estudio sobre la praxis de tres guerrillas ante el tema de lo indígena: la Liga Comunista 23 de Septiembre (LC23S) en México, la Organización del Pueblo en Armas (ORPA) en Guatemala y el Movimiento de Acción Popular Unitaria-Lautaro (MAPU-L) en Chile.

² Retomado del *diálogo* en Xochimilco, el 4 de diciembre de 1914, el título recoge un sentimiento compartido, marcado por una procedencia común que, pese al dejo amargo, expresaba –también

Zapata), sugiere el abordaje de sentimientos y sensaciones, vale decir, de elementos no subordinados tiránicamente por la racionalidad instrumental, además de incluir y considerar seriamente la importancia de la subjetividad-identidad/ambiente de época o imaginario colectivo de un complejo “Nosotros...”, ora mayoritario, ora desgastado, deslegitimado antes de ser enclaustrado en la amnesia masiva diseñada y difundida como consenso, ese plural, empoderado como voz colectiva en la que convendrán y habrán de converger muchos más que los líderes armados de la División del Norte y del Ejército Libertador del Sur (como procurará hacer luego la Liga Comunista con el 23 de Septiembre de 1965, sus locaciones y sus protagonistas),³ esa voz múltiple, digo, denuncia ya la percepción y definición que de ellos y de sus causas harían y continuarían propagando “pérfidos doctores”⁴ –ya bajo el mecenazgo oligarca en el porfiriato, ya profesionalizados y a cuenta del erario–, hasta convertir a los más vitales y apreciados líderes revolucionarios en “los hombres ignorantes que hacemos la guerra”.

Cumple y acierta, pues, la *sugerencia* de abordar lo sensible y contribuir con un cometido estético como el que propongo: “Ningún escribano o secretario de ambos generales en su sano juicio se hubiera atrevido a modificar o no poner *el sentimiento o el deseo de los generales*”, asevera Armando Ruíz Aguilar, para ampliar enseguida:

Estas dos muertes fueron y son muy dolorosas para amplios sectores sociales, sin duda alguna, y su legado, manifiesto en gran parte de sus cartas, es muy

de voz de Villa- una convicción: “Ya verán cómo el pueblo es el que manda, y que él va a ver quiénes son sus amigos”. Armando Ruiz Aguilar (comp.), *Nosotros los hombres ignorantes que hacemos la guerra. Correspondencia entre Francisco Villa y Emiliano Zapata*, México, Conaculta, 2010, (Memorias mexicanas), p., 206.

³ Otra aproximación de mi trabajo con la trayectoria de los generales revolucionarios es referida por Carlos Salcedo García (investigador y fundador de Lacandones, grupo que, junto a otras guerrillas, integraría la LC23S, nacida el 15 de marzo de 1973). Salcedo plantea condiciones e intención de consecutividad en una lucha armada popular de muy largo aliento; ante la necesidad de desarrollar la actividad subversiva, estima que la tradición de lucha del pueblo mexicano es tan larga que, de hecho, “nunca ha tenido paz y tranquilidad en sus tierras, en la sierra perseguidos como guerrilleros o como bandoleros, como fueron los casos de Villa y Zapata en la revolución de 1910, y los múltiples casos de rebeldía por la injusticia y la pobreza.” Ver: “Grupo Lacandones”, en Rodolfo Gamiño Muñoz, *La Liga Comunista 23 de Septiembre. Cuatro décadas a debate: historia, memoria, testimonio y literatura*, México, UNAM-PPELA/Universidad Autónoma de Tlaxcala-Facultad de Ciencias para el Desarrollo Humano, 2014, p. 187.

⁴ “Desde 1910 tantió todo el cientificismo que yo estorbaba...”, recordaba Villa en el diálogo de Xochimilco. Ver: Ruiz Aguilar, *op. cit.*, pp. 208 y 41, donde aparece la mención de los “pérfidos doctores e intelectuales del PRI”.

ilustrativo de un sentir de cómo debe ser una patria justa y libre. Por consiguiente, observaremos que la pureza de las intenciones de Villa y Zapata está retratada en sus frases directas y sin adorno alguno en su correspondencia.⁵

Otro aliciente para postular la pertinencia de los *lugares estéticos de interlocución* responde a una composición compleja, pues su aparente constancia a la hora de las confabulaciones en contra de las causas populares los torna tan anhelados cuan esquivos y postergados al intentar hacer causa común a favor de los desposeídos.

De este modo, lejos de *delirantes* autoincriminaciones suscritas por las partes complotadas (imperialistas, oligárquicas, cleptocráticas...), un pormenorizado recuento de las *sincronías* en los movimientos de las fuerzas de Venustiano Carranza y el ejército de Estados Unidos prologa el libro de Ruíz Aguilar, y pone en pie lo que estuvo de cabeza en una historia de bronce mexicana –ya también ella esquilmada.⁶

Recapitulando, mi propósito amplio es evidenciar a través de la estética las tensiones entre *actores-sujetos* sociales, dotados de un cúmulo notable de causas, reivindicaciones, orígenes y proyecciones comunes que, sin embargo, se han mirado poco, con desconfianza o desdén y, a fin de cuentas, con resultados alejados de algo que la memoria (subalterna) o la historia (canónica) hayan guardado en calidad de victorias.⁷ Dentro del variado marco de tentativas de organización social adversas al capitalismo, mi estudio se centra en las percepciones, las prescripciones doctrinarias y los atisbos crítico-teóricos que sobre los pueblos originarios elaboraron las militancias del también llamado *movimiento armado socialista* en América Latina, a partir de los años sesenta.

⁵ *Ibid.*, p. 40. *Cursivas mías.*

⁶ Indicio de la colaboración bilateral, dice en su “Prólogo” Francisco Pineda Gómez; “es la sincronía en campañas de exterminio. En marzo de 1916, simultáneamente, el ejército de los Estados Unidos invadió México para acabar con el villismo y el ejército carrancista invadió Morelos para tratar de aniquilar al zapatismo. Además, las dos campañas militares –en Chihuahua y Morelos- terminaron sincronizadamente para el 5 de febrero de 1917”. La disparidad en la persecución de Villa, comandada por John Pershing (“cien mil contra trescientos”), era la condición “para intervenir en la gran guerra europea” y participar, luego de masificar sus tropas “del nuevo reparto del mundo”. *Ibid.*, pp. 32-33.

⁷ Me apego aquí al criterio de Pedro Pablo Linárez, para quien “la historia o, mejor dicho, el historiador enjuicia, mientras que la memoria construye y siembra esperanzas”. “Voces colectivas”, en: *Venezuela insurgente 1959-1999*, Guarenas, Colectivo para la construcción de la memoria de los años 60-Universidad Bolivariana de Venezuela, 2011, p. 20.

**Abolir la ley del valor-trabajar por el común.
De los *Apuntes* actualizados del “Che”
a los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx**

Las proyecciones latinoamericanas de construcción socialista se comienzan a materializar en procesos revolucionarios enmarcados por los límites y horizontes que comenzara a mostrar Cuba a partir del 1 de enero de 1959. Hacer, pensar, creer, inventar, cumplir y saltar etapas, expectativas, procedimientos, métodos y modos, usos, atavismos u osadías.

En tal contexto, pleno de guerra fría, un planteamiento móvil, dinámico, de “lucha por la estética”⁸ contempla y abre posibilidades, expectativas de ruptura con la lógica cartesiana,⁹ la racionalidad instrumental, con formalismos, acartonamientos, dogmatismos. De ese modo ejerce un contrapoder capaz de aprehender el mundo, de organizar y crear nuevo conocimiento atendiendo a vías no sujetas, limitadamente, a la razón instrumental.

El paradigma del marxismo como teoría de y para la revolución, sea dentro o fuera de la vulgata panfletaria y manualera del *Diamat*, y muy a pesar de los aportes enormes con que Guevara podría llegar a participar “de la renovación teórica y cultural” del marxismo latinoamericano –de la mano de figuras como José Aricó, reconocimiento aún pendiente ese que pondere de conjunto sus trabajos publicados en vida, a la par de su obra póstuma: los apuntes que parecen haber vuelto a la calidad de botín de guerra en poder del ejército boliviano (aparentemente rescatados por la edición de cinco tomos a cargo de Soria Galvarro); los *Apuntes críticos a la economía política* y los *filosóficos*– pese a que, desde muy temprano, en su contacto con la obra de José Carlos Mariátegui, tanto en Perú como en Guatemala, este sujeto, el indígena, parece desaparecer de su radar, en parte tal vez por influencia de la “exitosa” política integracionista del indigenismo mexicano, que él alcanza a conocer de primera mano, durante su estancia previa a la incursión en la Isla, cuando se desempeña en la actual CDMX como fotógrafo callejero, vendedor de estampas de santos o epidemiólogo.

⁸ Ver: “25 años de lucha por la estética”, FFyL-UNAM, julio de 1986. (Documento mimeografiado), incluido en *30 años 30. Herederos teóricos y espacios estéticos: David Alfaro Siqueiros y Alberto Híjar*, México, Cenidiap, 2004, pp. 110-116.

⁹ “A Descartes le interesa el conocimiento de la cosa extensa a través del *cogito* y no apela a los sentidos como fuente fundamental de conocimiento; la Estética, en cambio, nace como un intento de recuperar la particularidad sensible que ha sido sacrificada en aras de una distinción confiable, certera. No apela a la abstracción universal, sino a la sensibilidad particular.” Julio Del Valle, “La dignidad de la imaginación. Alexander Baumgarten y el contexto de nacimiento de la Estética”, *Areté, Revista de Filosofía*, vol. XXIII, núm. 2, 2011, [pp. 303-328] p.306.

Llevada a un punto relevante de desarrollo y síntesis, el “vivir conforme a las leyes de la belleza”, actualizado en la praxis guevariana de sus apuntes críticos, concretados en su deambular por las capitales socialistas, tanto en América –el insolente experimento cubano–, como en la Europa iconoclasta o en el África convulsa, inmersa en procesos anticolonialistas de Liberación Nacional; y con un horizonte algo más claro hacia una cordillera andina disputada, imbuida, tironeada por fuerzas políticas e históricas que al decir “presente” dejaban ver necesidad y posibilidades de transformación –por más que pesa la difuminación del clamor comunitario autóctono–, así como sus concepciones, frecuentemente adversas, sobre las vías de implementación y concreción del cambio social.

Vinculada, aunque no necesariamente consciente o atenta a la dimensión creativa –harto más compleja que “el arte” en general, para no restringirse al canonizado–, la elaboración teórica revolucionaria, imbricada con prácticas cotidianas, hallaría sustentos, asideros posibles y dignos de intento, así como comunes con la dimensión estética.

Iniciar, pues, el estudio de las guerrillas latinoamericanas desde el paradigma guevariano (un denominador y hasta lugar común, que es más difícil *no* encontrar,¹⁰ al indagar los orígenes de la moderna guerrilla latinoamericana) atiende a su calidad modélica, tanto de lo positivamente emblemático y digno de emular, como de estigmas negativos de indispensable re-consideración.¹¹

Se comienza a evidenciar que, al tiempo de aportar copiosa y relevante bibliografía, la vitalidad del debate se ha ampliado a problemáticas como la discriminación racial, la formación, “consolidación” y tensiones al interior de las formaciones nacionales en el marco de variadas y abigarradas confluencias étnicas, con frecuencia soterradas bajo inerciales paradigmas avasallantes (indigenismo, indianismo, mestizaje, multiculturalidad, pluriétnicidad, reflotes

¹⁰ Ver: Ugo Pipitone, *La esperanza y el delirio. Una historia de la izquierda en América Latina*, particularmente el capítulo “4. Guerrilla, la aceleración frustrada”, México, CIDE/Taurus, 2015, pp. 299-402 (pese a todo, el libro abre con un epígrafe de O. Paz que abre un canal directo con mi trabajo: “La crítica es el aprendizaje de la imaginación [...] decidida a afrontar la realidad del mundo”. De “Crítica de la pirámide”, 1969). Alberto Martín Álvarez y Eduardo Rey Tristán, “La oleada revolucionaria latinoamericana contemporánea, 1959-1996. Definición, caracterización y algunas claves para su análisis”, *Naveg@américa. Revista electrónica de la Asociación Española de Americanistas*. 2012, núm. 9. Disponible en <http://revistas.um.es/navegamerica>. (Consulta: 25-03-2018). Dirk Kruijt. *Guerrilla. Guerra y paz en Centroamérica*, Guatemala, P&G Editores, 2009.

¹¹ Una ponderación algo más cargada hacia el escrutinio cubano de lo que anuncia su título, mas justamente desapegada de militancias en pro o en contra del ciclo abierto por la revolución en la mayor de la Antillas ofrece Fabián Campos Hernández en “La revolución latinoamericana y la Liga Comunista 23 de Septiembre”, en: *La Liga Comunista 23 de Septiembre. Cuatro décadas a debate...*, op. cit., pp. 73-104.

fascistas-supremascistas...), amén de eventuales reivindicaciones autonómicas, de empoderamiento comunitario –mediática y gubernamentalmente asimilados en México como “promoción” de los “derechos y cultura” indígenas.¹²

En ese mismo sentido, la abundancia y profundidad de teorizaciones y atisbos, *tanto del propio* Ernesto Guevara –algunos inéditos por varias décadas y de publicación relativamente reciente–¹³, como de estudios sobre sus prácticas y planteamientos,¹⁴ acusan renovados bríos que, aun cuando no se limiten por completo al ámbito académico,¹⁵ sí acusan un desplazamiento hacia él, por más que el dinamismo de las polémicas ocurre a la par que se consolidan los estudios sobre los movimientos armados latinoamericanos de la segunda mitad del siglo xx, “un campo en construcción”, particularmente en México, y “una nueva forma de sociabilidad política en América Latina”, a decir de Eugenia Allier Montaño y Edna Ovalle Rodríguez, respectivamente.¹⁶

¹² Más acertadamente descritas como “prácticas sociales que sostienen la organización política de las localidades rurales [al menos] en el sur de México”; y que Pierre Gaussens propone denominar y conceptualizar como “sistemas comunitarios de gobierno”, en una perspectiva crítica de los “usos y costumbres” que cobraron auge durante la turbia negociación del Estado mexicano con el EZLN, tras la irrupción pública de la guerrilla indígena el 1 de enero de 1994. Ver: Pierre Gaussens, “Por usos y costumbres: los sistemas comunitarios de gobierno en la Costa Chica de Guerrero”, en: Revista *Estudios Sociológicos*, vol. XXXVII, núm. 111, 2019, pp. 659-687.

¹³ Ver: Ernesto “Che” Guevara, *Apuntes críticos a la economía política*, Melbourne, Centro de Estudios “Che” Guevara-Ocean Sur, 2006; o sus *Apuntes filosóficos*, México, Centro de Estudios “Che” Guevara-Ocean Sur, 2012, así como la reciente publicación digital, en cinco tomos, de *El Che en Bolivia. Documentos y testimonios*, La Paz, ed. del autor, 2019. “Edición cotejada [por primera vez] con el manuscrito original”, con “Recopilación, introducción y notas” de Carlos Soria Galvarro T.; o de Néstor Kohan, *En la selva. Los estudios desconocidos del Che Guevara. A propósito de sus “Cuadernos de lectura de Bolivia”*, Venezuela, Misión Conciencia, 2011.

¹⁴ Trabajos como el de José Domingo Arreola Jiménez, quien concreta en su tesis doctoral *Un estudio de su literatura*, 2017; o los usos y abusos de la praxis guevariana pretextados en “Representaciones y crítica de la violencia en la obra de Arnold Belkin”, julio de 2018.

¹⁵ Desde especialidades varias, por autoras y escritores reconocidos y heterogéneos, una amplia serie de trabajos sobre Guevara vieron la luz en torno a 2017, a 50 años de su captura y asesinato en Bolivia. Solo de Argentina destacaré *Nuestro Che* (VV.AA.); Masetti. *Sueño del Che* (Hugo Montero), ambos editados por Sudestada, y de la Biblioteca Nacional de la República, *Che lector* (VV.AA.). Asimismo, desde ámbitos no latinoamericanos y perspectivas muy disímiles, la temática sigue siendo revisitada, como ejemplifica *Guerrilleros, terroristas y revolución* (2015), de José Manuel Azcona y Matteo Re, editado en Navarra, España por Aranzadi y por la agencia noticiosa británica Thomson Reuters, o *Guerrillas*, de Jon Lee Anderson, original de 1992, reeditado en 2018 por Sexto Piso y la Universidad Autónoma de Sinaloa, además de la extraordinaria colaboración entre Anderson y José Hernández para la biografía ilustrada en tres tomos *Che. Una vida revolucionaria*, CDMX, Sexto Piso, 2018.

¹⁶ Conferencia magistral *Elementos para una historia de las organizaciones político-militares en México*, dictada el 20 de mayo de 2019 en el Salón de Actos de la Facultad de Filosofía y letras de la UNAM, grabación.

Existe un documento, curiosamente también una carta, que Ernesto Guevara dirige a Armando Hart,¹⁷ en la cual el “Che” se refiere a “las deficiencias del *Manual de Economía Política* editado por la Academia de Ciencias de la URSS”, y esboza planes tanto de estudio como de publicaciones de difusión, en previsión del momento “cuando haya que pensar”.¹⁸ La relevancia de esa misiva estriba en que es clave para descifrar algunas incógnitas de un “Plan tentativo” de Guevara, quien ya tenía adelantados textos introductorios sobre obras básicas marxianas, principalmente de tema económico, con sus respectivos “resúmenes y aclaraciones, por medio de los cuales se puede alcanzar una visión general del proyecto que se propuso”.¹⁹ Vale hacer hincapié en la articulación de los nexos teóricos que confieren plausible consistencia a la dimensión estética.

El “Plan tentativo” incluye en su cuarto inciso, “El arte”, un apartado IV y final, “Problemas del socialismo” (precedido de las partes III “El periodo de transición [al socialismo]”; II “Imperialismo”; I “Capitalismo”, para remontarse a los “Métodos de producción precapitalistas” en una “Parte introductoria”, e incluso, un “Prólogo explicatorio”, que incluiría tanto la “Explicación del método de Marx” a través de “Referencias de Althusser”, como “Los antecesores de Marx”, e incluso una síntesis biográfica de Marx y Engels). Abona todo ello a descubrir en la maduración de los tempranos empeños filosóficos de Guevara un sólido vínculo con los cuadernos de París de Marx, leídos estéticamente por Alberto Híjar, además de la lectura del Tomo I de *El Capital*, realizada en los setenta junto al Taller de Arte e Ideología, en los primeros tiempos de ese grupo,²⁰ un ejercicio de revaloración pendiente.

Todo ese preámbulo junto a los *Apuntes filosóficos* de Ernesto Che Guevara, más allá de coincidencias en títulos o subtítulos –como la que existe entre el segundo apartado, “Cuadernos económico-filosóficos...” de Guevara con los *Manuscritos* del 44 de Marx-, revela afinidades profundas, sendas comunes –andadas o no– así en los intereses como en las indagatorias, o en la apertura

¹⁷ Armando Hart Dávalos, *Marx, Engels y la condición humana*, s/l, Ocean Press, 2005, pp. 18-27. [La edición incluye copia facsimilar de la misiva].

¹⁸ En palabras de Fernando Martínez Heredia: “Este hombre que se sabía histórico y estuvo tan consciente del papel que desempeñaba y de lo que debía hacer [...] supo comprender [...] que a la Revolución cubana le era indispensable elaborar un pensamiento creador y eficaz, y que esa debía ser una de sus dimensiones importantes...”. “Che: el pensador, la teoría, la crítica y el legado”, en: *Nuestro Che. Crónicas de Rosario a La Higuera*, Bs. As., Sudestada, 2017, p. 95.

¹⁹ Así lo informa la editora, María del Carmen Ariet García, en la Nota editorial a los *Apuntes críticos...*, *op. cit.*, p.3.

²⁰ Ver: Brian Smith Hudson, “El Taller Arte e Ideología y su rol en la lucha de clases durante los años setenta y ochenta en México”, en el sitio *Portavoz. Haciendo cultura*.

creativa de imaginación estética profundizada durante décadas, entre otros, por el trabajo filosófico de Alberto Híjar.²¹

Búsqueda y necesidad de indígenas

Vale hurgar, escrutando el tema indígena, entre los márgenes/las coordenadas que pueden ofrecer los testimonios militantes de Enrique Gorriarán Merlo y Ciro Bustos, y la narrativa de Miguel Bonasso, cuya novela *La memoria en donde ardía* ampliaría el espectro cronológico para constatar que las reflexiones en torno a lo indígena en la patria natal de Ernesto Guevara son tan constantes históricamente, como abundantes en la conformación político cultural de las subjetividades *revolucionarias*, procurando de paso categorías de comprensión más amplia, no limitadas a las militancias comunistas, de suyo complejas y conflictivas.

Gorriarán expone que el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP, cuyo origen se remonta al 25 de mayo de 1965) estimó, así sea tangencialmente, la cuestión indígena, como era de esperar al tener en sus orígenes a una de dos organizaciones que desde su nombre recuperaba el carácter *Indoamericano*, el FRIP.²² Más aún, Enrique Gorriarán Merlo apunta, específicamente sobre la labor militante en el norte argentino, hacia 1973:

Fui a Tucumán, donde ya estaba designado [...] fui a la casa de un compañero, “Quichuna” López, donde viví un mes, y allí conocí a Jorge Paul. Él había estado con el EGP, la guerrilla de Masetti en el '64 y fue uno de los que había

²¹ “El *corpus* discursivo del Che adquiere, por tanto, una dimensión totalizadora de la crisis mundial y, en especial, de la latinoamericana. De aquel Che a la medida del humanismo burgués no queda nada frente al dominio económico-político reflexionado con tal rigor que explica al mundo para su transformación con todo y guerrilla y hombre nuevo”. Ver: Alberto Híjar, “Contra la ley del valor: el Che”, en: *La praxis estética. Dimensión estética libertaria*, México, INBAL, 2013, p. 134. La estima de Híjar probablemente hallará nuevos cauces fecundos al incorporar a su reflexión los *Apuntes filosóficos* del Che.

²² En el imaginario de las organizaciones y los líderes que dan origen al PRT-ERP, Mario Roberto Santucho por el Frente Revolucionario Indoamericano Popular (FRIP) y Nahuel Moreno por Palabra Obrera (PO), “la figura de una revolución proletaria por vía insurreccional fue uno de los elementos que conformaron el mapa de los acuerdos”. Por más que, como señala Vera Carnovale “la tensión entre la definición por una vanguardia revolucionaria conformada por el proletariado azucarero del Norte o por un proletariado industrial concentrado en Buenos Aires y el Litoral se disipara completamente tras la unificación FRIP-PO”. V. Carnovale, “La guerra revolucionaria del PRT-ERP”, en *Sociohistórica* 27, 2010, 41-75. Cfr. *Memorias de Enrique Gorriarán Merlo. De los Setenta a La Tablada*, Bs. As., Planeta, 2003, p. 32.

caído prisionero de la Gendarmería cuando Masetti ya había desaparecido. Paul me contó bien todo lo que había sucedido en esa experiencia en Salta. Ellos habían pasado muchos padecimientos físicos en el monte, habían tenido dificultades de todo tipo, con la comida, con los medicamentos; se habían internado demasiado y no habían podido resolver la relación con la gente y formas de abastecimiento. [...] Ni bien llegué a Tucumán empecé a interiorizarme de la situación en la regional. [...] Al principio me costó bastante interpretar mi nueva realidad, porque –después me di cuenta– yo venía de Rosario, que en esa época era una ciudad con un desarrollo industrial importante y con casi pleno empleo, por ejemplo, en que teníamos reuniones fijas, con horarios determinados y todo el mundo llegaba a tiempo. Cosa que no sucedía en Tucumán. / Entonces yo pensaba: “Nadie me quiere ver. Nadie me apoya”. Porque no sabía cómo explicarme que fuera tan diferente. Y, claro, es que era otra la dinámica de la producción. [...] También teníamos que mantener el otro objetivo: ir creando las condiciones para una eventual guerrilla rural, precisamente en esa zona que habíamos delineado para implementar las dos formas de lucha [urbana y rural].²³

De su parte, Ciro Bustos postula a contracorriente un análisis iniciado no en torno al Río de la Plata, sino en el noroeste argentino, abundantemente indígena, para aseverar que la totalidad

del naciente Estado, con todo su poder de fuego y degüello en el presente y en el más allá, se organiza en función de la oligarquía terrateniente. [...] El país, dominado por una minoría que se enriquece sin parar, crece afirmado en dos regalos insuperables del cielo: la mejor pampa húmeda del mundo, de una ferocidad inagotable y alimento de las ganaderías que crecen al mismo ritmo que las necesidades de cuero y carnes de las metrópolis, y la mano de obra casi gratis que aporta la migración incesante. *Gratis del todo en el caso de los naturales sometidos. Éstos serían finalmente eliminados por ser tercios en sus pequeñas rebeldías, para dar paso a la colonización de las tierras más alejadas, aprovechando las masas hambreadas europeas que arriban cada día.*²⁴

Antes de engarzar directamente con la comprensión de las diferencias entre ciudades y regiones argentinas desvelada por Gorriarán, vale abundar en las

²³ *Memorias de Enrique Gorriarán...*, op. cit., pp. 126-127.

²⁴ Ciro Bustos, *El Che quiere verte. La historia jamás contada del Che en Bolivia*, Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 2011, p. 24. *Cursivas mías.*

memorias de Bustos, quien previamente –en época que se deduce muy cercana a los viajes juveniles de Guevara (1950-1953)–, luego de abandonar la educación formal en su natal Mendoza “debía trabajar de vez en cuando” y, en función de ello, retrotrae su estancia en “uno de los ingenios azucareros más grandes, El Tabacal, en Orán, Salta, “una enorme propiedad –un latifundio–, autoabastecido por su propia producción de caña y alimentos, cerrado al tránsito público, custodiado por su propia policía y trabajado por un plantel de técnicos –algunos extranjeros–, operarios calificados y personal común, más una mayoría de indios Chahuancos y Tobas”. En El Tabacal accede, durante la zafra, a

un puesto de “capataz” de indios en las conductoras de caña que alimentan los trapiches [...] *El ingenio los recogía del chaco (selva) salteño todos los años, los transportaba en trenes de ganado, les adjudicaba un terreno ribereño donde levantar sus huetes (chozas de paja), una alimentación mínima y, terminada la zafra en la que hacían de cañeros, los devolvían a sus tierras sin más costo. / Para una mente imbuida de utopías socializadoras como la mía, a pesar del encuentro con el país real en plena transformación, pero desamparado teóricamente, el peronismo aparecía más como un freno que como un camino revolucionario.*²⁵

Las aseveraciones de Bustos dejan en claro el “apoyo” del comunismo “real”, en la más temprana etapa del ascenso revolucionario cubano, blandido lo mismo para privilegiar “la pureza ideológica” de los flujos migratorios extranjeros hacia la isla, para dismantelar los auxilios externos, o para desplazar internamente aquellas presencias que, habiendo destacado y alcanzado notoriedad por méritos propios, parecieran disputar el creciente predominio de la internacional-burocrática comunista, una maraña sometida a la órbita soviética, tal como ocurriría con el propio Guevara (que en “El socialismo y el hombre en Cuba” refiere el caso de Aníbal Escalante),²⁶ con Jorge Ricardo Masetti poco antes de la invasión a playa Girón,²⁷ o con Ciro Bustos, desde antes de llegar y durante sus primeras actividades en Cuba, como “director técnico del taller artesanal en Holguín”, como “*pope* sin guion [en] el foro de Yaguas” (barrio a la salida de Holguín), o como profesor de Apreciación de las Artes Plásticas en la novel Escuela de Teatro de Santiago.²⁸

²⁵ *Ibid.* Todas las citas anteriores pertenecen a las pp. 25 y 26.

²⁶ *El socialismo y el hombre nuevo*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1998, pp. 3-17.

²⁷ Ver: Enrique Arrosagaray, *Rodolfo Walsh en Cuba*, Caracas, El perro y la rana, 2011, destacan sobre el particular los capítulos 6, 8 y 10 a 13.

²⁸ Bustos, *op. cit.* pp. 52-66.

En cuanto a “la guerrilla de Masetti”, para el Che, afirma Bustos: “Las incógnitas a despejar eran fundamentalmente tres: cómo podía explicarse que muriera gente de hambre en una selva llena de animales silvestres; por qué nos quedamos tres meses en el mismo lugar; y cuál había sido la opinión de Hermes en relación a tales cosas”. De todas las respuestas, en ningún caso “terminantes”, quiero destacar la siguiente formulación de Bustos: “Cazar implicaba transformarse en cazador, mimetizarse en la maleza, controlar las aguadas hasta sorprender la presa [...]. *La ausencia de lugareños* resultó un hándicap fatal”.²⁹ Es decir, *en total acuerdo y sin interlocución alguna*, Bustos coincide con Gorriarán en “*La ausencia de* [consideración, comprensión, comunicación, diálogo y apoyo de los] *lugareños*”, muy probablemente

humildes labriegos descendientes de aquellos aborígenes mestizados con las sucesivas capas de marginados españoles e italianos, en primer lugar, y de todo el mundo luego, de todos aquellos que llegaron atraídos por el sueño de conquistar el paraíso con su esfuerzo. Este sueño no alcanzó para todos.³⁰

El exilio de Bonasso en México hasta poco antes de la irrupción indígena neozapatista de 1994 –*siempre dentro los marcos narrativos de la novela que nos ocupa*– le permitió acopiar elementos para elaborar un fresco realista (o un cuadro costumbrista) que, a base de clasismo y racismo, refrenda procedencias, idiosincrasias e ideologías aún patentes en la variopinta pequeñoburguesía porteña.³¹

Consciente de su deambular entre “burbujas”, ya del exilio, ya militantes, no es infundado pensar que el también autor de *Recuerdos de la muerte* tuviera claridad de los límites *cupulares* de su radio de visión y acción: Su ruptura con la dirección de Montoneros lo acerca a México donde, amén de un acercamiento accidentado e irregular a la “mitología nahuatl”, experimentaría una suerte de revelación en medio de la hecatombe social provocada por el sismo de 1985 (por desgracia excluyente del hallazgo de centros clandestinos de detención de

²⁹ *Ibid.*, pp. 211-212.

³⁰ *Ibid.*, p. 23.

³¹ Refiriéndose a “los duros del exilio”, el autor los contrasta con “esos que simulaban incorporarse al nuevo país para trepar en el Sistema Mexicano, pero a solas –entre argentinas– rezumaban racismo”. O, más adelante, durante una cena típica de sábado organizada en una “imponente torre de Belgrano”, residencia del hermano y anfitrión del protagonista, Sergio Di Rocco, este escucha parte de una conversación sobre él entre dos señoras: “¿Cómo hace para vivir ahí? Ese país está lleno de indios”. Carcajadas y comentario: “Le gustan, a él le gustan, no te olvides que es peronista”. Más carcajadas”. Miguel Bonasso, *La memoria en donde arde*, Navarra, Txalaparta, 1992, las citas pertenecen a las pp. 53 y 231, respectivamente.

la policía mexicana),³² a fin de cuentas reivindicativa de la sabiduría, la cohesión y la consistencia sociocultural, tendencialmente autonómica y notoriamente autóctona del *México profundo*, replanteado a fines de los años ochenta por Guillermo Bonfil Batalla.

Cabe volver, sobre la base de la configuración que ofrecen las tres visiones anteriores, a otras dos más recientes, antes de ir a la original guevariana, en vías de actualizar sus contornos. Hoy por hoy contamos ya con abundante documentación que acredita las ideas juveniles del “Che” sobre lo indígena, lo mismo que con sus apuntes y sus consideraciones postreras, todo lo cual se complejiza y amplía a través de las aseveraciones y percepciones que rodean la propia voz y las letras directamente manuscritas por Guevara. Para Claudia Koroll, por ejemplo: “Su búsqueda se orientó también hacia el pasado indígena, inscripto en la memoria territorial: visitó los templos de la civilización maya, como antes lo había hecho en Perú recorriendo las ruinas de Machu Picchu”.³³

Entretanto, José Domingo Arreola Jiménez –a propósito del primer gran viaje y sus resultantes *Diarios de motocicleta*–, recuerda:

El *Fúser* se afilió a la “raza mestiza”, [...] con la que fue identificándose a lo largo del recorrido. El detalle del cumpleaños individual, personal, cede paso a la raza mestiza, a la “América Unida”, a un nosotros del que los habitantes del leproso, así como la vieja asmática y el matrimonio chileno eran representantes.³⁴

Pese al cuestionable uso de la noción de raza, Arreola apunta acertadamente hacia el debate sobre las “nacionalidades”, no solo indígenas, autóctonas, irreductibles a purismos irrecuperables e indeseables, por racializantes precisamente, lo cual ocultaría la disputa económico-política moderna, es decir, la que confrontaría el socialismo, como opción de los oprimidos, contra la hidra capitalista, el capitalismo como sistema dominante, avasallador en su proceso de mundialización. La *búsqueda del pasado indígena*, empero, se me revela muy limitada a las notorias y recurrentes expresiones arquitectónicas, plásticas,

³² Ver: Miguel Cabildo, “Con el sismo aparecieron cárceles clandestinas en la Procuraduría del Distrito y en hoteles cercanos”, *Proceso*, 5 de octubre de 1985, en: <https://www.proceso.com.mx/142160/con-el-sismo-aparecieron-carceles-clandestinas-en-la-procuraduria-del-distrito-y-en-hoteles-cercanos> (Consulta: 05-03-2020).

³³ Claudia Koroll, “Apuntes biográficos”, en *Che lector*, CABA, Biblioteca Nacional de la República Argentina, 2017, p. 12.

³⁴ José Domingo Arreola Jiménez, “Ernesto Guevara, el Che. Un estudio de su literatura”, Tesis doctoral en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, 2017, pp. 115-116.

pictóricas y escultóricas, si bien todas ellas ciertamente monumentales, cuyo conocimiento está vedado a quien recorra una o varias zonas arqueológicas, pues aún hoy se realizan hallazgos de ese tipo, sujetos a diversos saqueos, como claramente exponía, ya en 1953 el periodista cultural Ernesto Guevara de la Serna.³⁵

A propósito, más allá de buscar una aproximación precisa, apegada a la consideración que de lo indígena habrá tenido el Che, cabe compartir para reflexionar —en amplios términos latinoamericanos— sobre otra de las vertientes de lo indígena, con mayor estima a los grupos humanos realmente existentes que a los vestigios maltratados, sometidos también ellos a fluctuantes intereses y cotizaciones.

Bonfil Batalla advierte: “La presencia de lo indio en muros, museos, esculturas y zonas arqueológicas abiertas al público se maneja, esencialmente, como la presencia de un mundo muerto”. La cavilación del antropólogo mexicano denuncia el “discurso oficial”, de castas y clases latinoamericanas aún hoy orgullosas de su carácter “criollo”; tal discurso “traducido en lenguaje plástico o museográfico, exalta ese mundo muerto como la semilla de origen del México de hoy. Es el pasado glorioso del que debemos sentirnos orgullosos, el que nos asegura un alto destino histórico como nación, aunque nunca quede clara la lógica y la razón de tal certeza. El indio vivo, lo indio vivo, queda relegado a un segundo plano, cuando no ignorado o negado...”³⁶

La proverbial y brutal honestidad, característica del futuro comandante guerrillero, prohíba descripciones que lleguen a constituir campo fértil para (sobre) interpretaciones que atribuyen prepotencia y desprecio del argentino hacia sus

³⁵ El escrito, sólidamente sustentado, comienza por cuestionar la denominación de la “antiquísima ciudad de piedra”: “¿Es esa su primitiva denominación? No, este término quechua [Machu Picchu] significa Cerro Viejo [...] ¿Cuál será entonces su verdadero nombre?” Tras describir la obsesiva búsqueda de “un historiador norteamericano, el profesor Bingham”, Guevara refiere la “parte triste”: “Todas las ruinas quedaron limpias de malezas, perfectamente estudiadas y descritas y [...] totalmente despojadas de cuanto objeto cayera en mano de los investigadores, que llevaron triunfalmente a su país más de doscientos cajones conteniendo inapreciables tesoros arqueológicos y también, por qué no decirlo, importante valor monetario. Bingham no es el culpable; objetivamente hablando, los norteamericanos en general, tampoco son culpables; un gobierno imposibilitado económicamente para hacer una expedición de la categoría de la que dirigió el descubridor de Machu-Picchu, tampoco es culpable. ¿No los hay entonces? Aceptémoslo, pero, ¿dónde se puede admirar o estudiar los tesoros de la ciudad indígena? La respuesta es obvia: en los museos norteamericanos”. “Machu-Picchu, enigma de piedra en América”, publicado originalmente en el semanario *Siete* de Panamá, el 12 de diciembre de 1953, apareció en la *Revista Casa de las Américas*, vol. 28, núm. 163, julio-agosto de 1987, pp. 51-53.

³⁶ Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, México, SEP/CIESAS, 1987, p. 91.

coetáneos, herederos de las culturas y –siguiendo a Bonfil– civilizaciones Andina e, incluso, Mesoamericana.³⁷

Por otro lado, la impresión que me deja la lectura que hace Koroll es que la cualidad indígena que puebla nuestra América no le daba oportunidad –ni siquiera al joven Guevara–, de pasar de largo sin comentarios como los compendiados en sus diarios de viajes. En ese sentido, la simple toponimia es prueba fehaciente de lo anterior,³⁸ en tanto que el indígena (presente o futuro) se pierde, no figura en su horizonte de perspectivas, y solo re-parece, tarde, hasta la incursión subversiva boliviana.

Pese a que el “Che” considera: “*Se pudo haber hecho un folleto de 50 pgs. pero el autor nos obsequia con 450, deshilvanadas, repetidas y con profusión de citas*”, reconoce que el libro de Jorge Ovando Sanz *Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia*,³⁹ plantea “una tesis interesante sobre el tratamiento de Bolivia como Estado multinacional” y “expresa que la Reforma Agraria boliviana es un mito”. Kohan le dedica, en sus *estudios desconocidos*, el capítulo “El enigma de Bolivia y la cuestión nacional inconclusa de Nuestra América”.⁴⁰

Conclusiones

Para articular los principales puntos de contacto, esto es, los *lugares de interlocución* entre las concepciones y aspiraciones indígenas y guerrilleras, el cuestionamiento crítico del manual soviético de economía política, aunado a la frontal contravención de la ley del valor capitalista promovida y sustentada como fundamento teórico del comandante guerrillero-ministro de Industrias y promotor de la lucha armada internacionalista, el “Che”, que a la par de las nuevas funciones

³⁷ Destaca la imagen de “un mapuche borracho y débil mental, de apariencia patibularia”, de “La Sonrisa de la Gioconda”, y un pasaje más extenso de “Tarata, el Mundo Nuevo”: “En las callecitas estrechas del pueblo, con sus calles de empedrado indígena y de enormes desniveles, sus cholos con los chicos a cuestras... en fin, con tanta cosa típica, se respira la evocación de los tiempos anteriores a la conquista española; pero esto que tenemos enfrente no es la misma raza orgullosa que se alzara continuamente contra la autoridad del inca y lo obligara a tener permanentemente un ejército sobre esas fronteras, es una raza vencida la que nos mira pasar por las calles del pueblo. Sus miradas son mansas, casi temerosas y completamente indiferentes al mundo externo. Dan algunos la impresión de que viven porque eso es una costumbre que no se pueden quitar de encima”. *Diarios de motocicleta. Notas de un viaje por América Latina*, Bs. As., Planeta, 2005, pp. 104 y 136, respectivamente.

³⁸ Así ocurre en los relatos sobre el declive y liquidación de la motocicleta en que viajaba con Alberto Granado, hechos ocurridos en torno a los pueblos de *Lautaro* y *Callipulli*. Ver: “Las dificultades aumentan” y “La Poderosa II termina su gira”, en: *Diarios de motocicleta, op. cit.*, pp. 89-94.

³⁹ Cochabamba, Editorial Canelas, 1961.

⁴⁰ Néstor Kohan, *En la selva, op. cit.*, pp. 113-121.

asumidas en el proceso revolucionario triunfante, sumaba compatriotas nuevos, argentinos y cubanos destacadamente, a un proyecto que nunca descuidó, el cual, Mayúsculo como la América Nuestra, exigía concretar el establecimiento de una retaguardia guerrillera capaz, a un tiempo, de arraigar y recibirlo a él para encabezar una fuerza que creciera incontenible por toda la región.⁴¹ Ese “Che” se convierte / se transfigura: cobra efectivo sentido-dimensión estética capaz de albergar y constituir una dialéctica (multi)cultural en la cual disenso y contravenciones abonen a una síntesis emancipatoria diversa e inclusiva donde la elucidación marxiana de “vivir de acuerdo a las leyes de la belleza” (lejos del sino fatídico sugerido por su formulación regulatoria) pueda estar realizándose en el trabajo colectivo y voluntario, consumado en fiesta, (a partir quizá de la herencia civilizadora adelantada en Mesoamérica y los Andes por las culturas originarias), en prácticas y concepciones transversalizadas por las iniciativas (percibidas y formalizadas) que Guevara defendió y popularizó en términos de “emulación”, “trabajo voluntario”, o un resemantizado “internacionalismo proletario” en disputa con las políticas promovidas-impuestas desde el Kremlin.

Sólo para introducir la *Teatralidad y experiencia política en América Latina*, hay que señalar su desatención de características fundamentales en un texto y sus avatares como el *Diario* del “Che” en Bolivia. Pese a ello, predominan en el análisis de Geirola aciertos notables, novedosas y atractivas consideraciones que nos servirán y auxiliarán en la configuración de un espacio común –sensible aunque poco considerado– de interlocución entre las resistencias y rebeldías guerrilleras e indígenas; capaz, en definitiva, desde una estética moderna de articular coincidencias, consonancias, intereses, esfuerzos, proyecciones y tentativas implementadas, aunque ferozmente repelidas y desplazadas por el “invisible cordón umbilical” que liga, aún, a la abrumadora mayoría de seres humanos con el mundo [“que le liga a la sociedad en su conjunto”, dice el “Che”]: la ley del valor.⁴²

⁴¹ Tanto por su pertinencia como por su radicalidad, los postulados de Guevara en torno a “cancelar” la ley del valor capitalista, en aras de “vivir conforme a las leyes de la belleza”, según los *Manuscritos* de 1844 de Marx, confluyen, junto a milenarias prácticas autóctonas como el trabajo colectivo (minka/tekio) que sus practicantes llegan a convertir en fiesta”. Ver Bonfil, *op. cit.*, pp. 61ss.: cumplir jugando. La emulación como “obligación de hacer lo mismo que otros hicieron por uno, cuando llegue el momento”.

⁴² “Las leyes del capitalismo, invisibles para el común de las gentes y ciegas, actúan sobre el individuo sin que éste se percate. Solo ve la amplitud de un horizonte que aparece infinito. Así lo presenta la propaganda capitalista que pretende extraer del caso Rokefeller –verídico o no–, una lección sobre las posibilidades de éxito. La miseria que es necesario acumular para que surja un ejemplo así y la suma de ruindades que conlleva una fortuna de esa magnitud, no aparecen en el cuadro y no siempre es posible a las fuerzas populares aclarar estos conceptos”. Las citas anteriores, de “El socialismo y el

Bibliografía

- ARREOLA Jiménez, José Domingo, “Ernesto Guevara, el Che. Un estudio de su literatura”, Tesis doctoral en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, 2017.
- ARROSAGARAY, Enrique, *Rodolfo Walsh en Cuba*, Caracas, El perro y la rana, 2011.
- BONASSO, Miguel, *La memoria en donde ardía*, Navarra, Txalaparta, 1992.
- BONFIL Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, SEP/CIESAS, 1987.
- BUSTOS, Ciro, *El Che quiere verte. La historia jamás contada del Che en Bolivia*, Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 2011.
- CAMPOS Hernández, Fabián, “La revolución latinoamericana y la Liga Comunista 23 de Septiembre”, en: *La Liga Comunista 23 de Septiembre. Cuatro décadas a debate: historia, memoria, testimonio y literatura*, México, PPELA-UNAM/Universidad Facultad de Ciencias para el Desarrollo Humano-Autónoma de Tlaxcala, 2014.
- CARNOVALE, Vera, “La guerra revolucionaria del PRT-ERP”, *Sociohistórica* 27, 2010, 41-75. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4876/pr.4876.pdf> (Consulta: 23-09-2017).
- DEL VALLE, Julio, “La dignidad de la imaginación. Alexander Baumgarten y el contexto de nacimiento de la Estética”, *Areté, Revista de Filosofía*, vol. XXIII, núm. 2, 2011, pp. 303-328.
- GAMIÑO Muñoz, Rodolfo et al., *La Liga Comunista 23 de Septiembre. Cuatro décadas a debate: historia, memoria, testimonio y literatura*, México, PPELA-UNAM/Facultad de Ciencias para el Desarrollo Humano-Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2014.
- GARCÍA, Carlos Salcedo, “Grupo Lacandonés”, en *La Liga Comunista 23 de Septiembre. Cuatro décadas a debate: historia, memoria, testimonio y literatura*, México, PPELA-UNAM/Facultad de Ciencias para el Desarrollo Humano-Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2014, pp. 183-203.
- GAUSSENS, Pierre, “Por usos y costumbres: los sistemas comunitarios de gobierno en la Costa Chica de Guerrero”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXXVII, núm. 111, 2019, pp. 659-687. <<http://dx.doi.org/10.24201/es.2019v37n111.1723>> (Consulta: 22-10-19).
- GEIROLA, Gustavo, *Teatralidad y experiencia política en América Latina (1957-1977)*, Buenos Aires-Los Ángeles, Argus-a, 2018.
- GUEVARA, Ernesto “Che”, *Apuntes críticos a la Economía Política*, Melbourne, Centro de Estudios “Che” Guevara-Ocean Sur, 2006.
- _____, *Apuntes filosóficos*, México, Centro de Estudios “Che” Guevara-Ocean Sur, 2012.
- _____, *Diarios de motocicleta. Notas de un viaje por América Latina*, Buenos Aires, Planeta, 2005.
- _____, “El socialismo y el hombre en Cuba”, en *El socialismo y el hombre nuevo*, Siglo XXI Editores, México, 1998.
- _____, “Machu-Picchu, enigma de piedra en América”, *Revista Casa de las Américas*, vol. 28, núm. 163, julio-agosto de 1987.

hombre en Cuba”, refrendan una apuesta mayor contra la ley del valor en la elaboración teórica de Guevara. *El socialismo y el hombre nuevo*, Siglo XXI, México, 1998, pp. 3-17.

- HART Dávalos, Armando, *Marx, Engels y la condición humana*, s/l, Ocean Press, 2005.
- HÍJAR, Alberto, “Contra la ley del valor: el Che”, en: *La praxis estética. Dimensión estética libertaria*, México D.F., INBAL, 2013, pp. 147-158.
- _____, “25 años de lucha por la estética”, en: *30 años 30. Herederos teóricos y espacios estéticos: David Alfaro Siqueiros y Alberto Híjar*, México, CENIDIAP, 2004, pp. 110-116.
- KOHAN, Néstor, *En la selva. Los estudios desconocidos del Che Guevara. A propósito de sus “Cuadernos de lectura de Bolivia”*, Venezuela, Misión Conciencia, 2011.
- KOROLL, Claudia, “Apuntes biográficos”, en *Che lector*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional de la República Argentina, 2017, pp. 11-13.
- KRUIJT, Dirk, *Guerrilla. Guerra y paz en Centroamérica*, Guatemala, P&G Editores, 2009.
- LINÁREZ, Pedro Pablo, “Voces colectivas”, en: *Venezuela insurgente 1959-1999*, Guarenas, Colectivo para la construcción de la memoria de los años 60-Universidad Bolivariana de Venezuela, 2011.
- LOWY, Michael, et al., *Che lector*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional de la República Argentina, 2017.
- MARTÍNEZ Heredia, Fernando, “Che: el pensador, la teoría, la crítica y el legado”, en *Nuestro Che. Crónicas de Rosario a La Higuera*, Buenos Aires, Sudestada, 2017.
- MERLO, Enrique Gorriarán, *Memorias de Enrique Gorriarán Merlo. De los Setenta a La Tablada*, Buenos Aires, Planeta, 2003.
- MONTERO, Hugo, *Masetti. Sueñero del Che*, Buenos Aires, Sudestada, 2017.
- OVALLE Rodríguez, Edna, “Elementos para una historia de las organizaciones político-militares en México”, 20 mayo 2019, Conferencia magistral, FFL-UNAM, grabación disponible en: <https://www.facebook.com/coloquiohistoriapresente/videos/2197240157255333/?epa=SEARCH_BOX> (Consulta: 21-05- 2019).
- PIPITONE, Ugo, “4. Guerrilla, la aceleración frustrada”, en: *La esperanza y el delirio. Una historia de la izquierda en América Latina*, México, CIDE/Taurus, 2015.
- PORTELA, Ignacio (comp.), *Nuestro Che*, Buenos Aires, Sudestada, 2017.
- RUIZ Aguilar, Armando (comp.), *Nosotros los hombres ignorantes que hacemos la guerra. Correspondencia entre Francisco Villa y Emiliano Zapata*, México, Conaculta, 2010, Memorias mexicanas, p., 206.
- SMITH Hudson, Brian, “El Taller Arte e Ideología y su rol en la lucha de clases durante los años setenta y ochenta en México”, en el sitio *Portavoz. Haciendo cultura*, <http://portavoz.tv/el-taller-arte-e-ideologia-y-su-rol-en-la-lucha-de-clases/> (Consulta: 24-03-19).
- SORIA Galvarro Terán, Carlos, *El Che en Bolivia. Documentos y testimonios*, La Paz, ed. del autor, 2019.

Mito, arte y revolución. Contemporaneidad y dimensión estética

Aldo Martín Limón Santiago

Posgrado en Estudios Latinoamericanos

Nosotros no tenemos entrada a su Club.

Pero tú nos saciarás cuando pase la noche...

Ernesto Cardenal

Introducción

Las ideas estéticas de José Carlos Mariátegui conforman uno de los momentos de contemporaneidad más fecundos para Nuestra América. Su palabra es punzante, profunda y fértil; lejana a eurocentrismos y academicismos anquilosados reproductores de ideologías exógenas sin más. Esta adquiere potencia a través de su amplia visión de la realidad, que no se limita a un encuadre economicista, ni a un materialismo ortodoxo. Su erudición no es sinónimo de saberes estancados en laberintos intelectuales, lo que le permite moverse entre disciplinas para componer una visión más compleja y completa de la realidad. La adopción del materialismo histórico como teoría, crítica y praxis aparece presente en su obra y quehacer político de forma intrínseca a su propuesta, no sólo como tema sino como problema a articular. No hay escisión entre idea y praxis, materia y pensamiento. Trasciende en su obra el tratamiento que realiza de instancias conceptuales, tales como pensamiento, ciencia, fe, arte, mito y revolución. No hay una línea definitoria para demarcar de manera excluyente lo que es puramente de la razón y lo que se aloja en la sensibilidad.

Partiendo de estas líneas generales afirmamos que la condición contemporánea de su figura de gran intelectual, se encuentra más allá de su sola presencia en el espectro cultural de la primera mitad del siglo xx. Esta condición no se limita necesariamente a la confluencia en un mismo tiempo histórico, o por lo

menos no es la condición exclusiva. Su carácter contemporáneo se encuentra vigente por haber avistado y sostenido las contradicciones a las cuales estaba destinada la modernidad capitalista.

Apuntamos que lo contemporáneo como rasgo histórico distintivo se encuentra definido en la capacidad de poner en crisis el tiempo presente, por lo que el contemporáneo es “aquel que mantiene la mirada fija en su tiempo, para percibir, no sus luces, sino su oscuridad”.¹ En este sentido, la contemporaneidad en Mariátegui adquiere fuerza en su presencia como hombre del siglo xx; y más aún, trascendiendo su propio tiempo para instalarse en las contradicciones que sobreviven en pleno siglo xxi.

Mariátegui sostiene que, ante la decadencia de la modernidad burguesa, el uso de la razón en abstracto se convierte falazmente en argumento ontológico. La puesta en crisis de los “racionalismos” –como discursos que dieron soporte a la lógica del capital desde sus inicios– muestra que la razón no es suficiente para constituirse como único eje de articulación de la vida social. Algunos mecanismos discursivos constituidos desde la razón y la ciencia han pretendido, en apariencia, despojar al hombre de una dimensión sensible, que no racional, forma parte de una realidad social.

La crítica a los racionalismos más que a la razón como facultad, está determinada por dichas construcciones que, cuando no desprecian la experiencia sensible, la ocultan debajo de un velo discursivo que legitima un determinado *ethos* de valores absolutos. Parece entonces que el hombre como categoría abstracta no ha podido desligarse de una determinada metafísica. Un posible avistamiento de la crítica que realiza Mariátegui a su época ocurre en este sentido.

En la *Escena contemporánea* se muestra esta capacidad de avistar las problemáticas de su momento histórico, afirma: “No soy un espectador del drama humano. Soy, por el contrario, un hombre con una filiación y una fe”.² La pretendida objetividad se ve relegada del discurso, sin que esto demerite su capacidad de discernimiento. Es la *Escena...* una recopilación de diversos ensayos sobre la crisis que sobrevino en Europa posterior a la Primera Guerra Mundial. Al mostrar un genuino interés por los problemas de su época formula un modelo de ensayística toral. Es él mismo signo contemporáneo convocante, hombre que desde su posicionamiento político y su propuesta crítica mira su tiempo histórico para transformarlo. Tópicos como el fascismo, la crisis de la democracia, la revolución rusa, el socialismo, etc.; permean sus apuntes y preocupaciones. Lo contemporáneo en la obra de Mariátegui es el señalamiento de los puntos ciegos

¹ Giorgio Agamben, “¿Qué es lo contemporáneo?”, en *Desnudez*, Barcelona, Anagrama, 2011, p. 21.

² José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, Lima, Minerva, 1964, p. 12.

que impedían la claridad en su tiempo presente. Él hace del pasado algo actual, “citable”³ en un tiempo histórico con una demarcación definida.

Esta actualidad se refiere a la capacidad de ejercer una crítica hacia al tiempo presente. Lo actual definido no como lo efímero del acontecer –instante inaprensible– sino como capacidad de observar las potencias que se articulan desde el pasado en una forma concreta de realización social. La actualidad de Mariátegui se encuentra en los puntos de inflexión de su pensamiento, hoy en día necesarios de repensar y re-articular.

En Mariátegui hay una potencia de ciertas ideas estéticas ligadas a un marxismo no ortodoxo, desde donde se plantea ciertas interpretaciones de la realidad latinoamericana, específicamente la peruana. La consistencia de su propuesta se encuentra en la construcción de una teoría que echa mano de elementos de análisis formulados para contextos particulares como fuentes para la praxis. Mariátegui retoma el materialismo histórico para abrir la posibilidad de hacer “interpretaciones” de la realidad que permitan un proceso de transformación social amplio, es decir, observar las dinámicas de la vida social en su conjunto. De allí que este marxismo no ortodoxo, no limite la interpretación de la vida material de la sociedad a aspectos completamente determinados por la economía. Sus ideas estéticas son parte medular en su obra para desmontar discursos que desde la dominación y la explotación buscan encubrirse como discursos “científicos” sin mediación subjetiva y, por tanto, válidos universalmente.

Ideas estéticas

Para esta aproximación a sus ideas estéticas importan tres categorías que forman parte de algunas de sus interpretaciones: mito, arte y revolución. Elementos que aparecen articulados en su obra en distintos momentos de exposición y mediante los cuales sostiene una crítica a los racionalismos que dislocan la dimensión estética, lo cual será una preocupación incisiva en su obra.

La interacción de este trinomio está presente en un camino sinuoso, sin articulación plena pero sí potencial. Si bien, son constantes los momentos donde plasma su postura estética, no podríamos ver en su obra un referente de pensamiento estético sistemático, así como tampoco ocurrió en Marx.⁴ Sin embargo, esto no demerita sus agudas disertaciones en el campo de la estética.

³ Citable en términos de la recuperación del pasado para potenciar el presente. Cfr. Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta de los romanos*, Madrid, Trotta, 2006.

⁴ Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*, México, Siglo XXI, 2005.

El mito en Mariátegui aparece como dimensión de actualidad. Pasado y presente se sincronizan en una misma temporalidad. Lo arcaico se hace presente a través de la resignificación y actualización del carácter simbólico del mito, es decir, de su capacidad de referir algo más allá del discurso en sí mismo.

La discursividad mítica en la tradición inca configura una construcción sensible de sentido en el mundo. Punto de partida y retorno donde la referencia no se encuentra, exclusivamente, en la dimensión religiosa del origen; sino a través de las tensiones que se generan en la contraposición de discursos, por ejemplo, los que fundamentaron una dimensión religiosa (de carácter estético) frente a una imposición eclesiástica (más bien política).

La contraposición de la forma mítico-incaica frente a la racionalidad discursiva del pensamiento filosófico europeo, no demerita el componente estético presente en una lógica venida del pensamiento mágico; sin embargo, más allá del discurso y la condición narrativa en sí misma, el mito potencializa el presente desde formas concretas de sensibilidad, por ejemplo, el arte. Para Mariátegui ni este ni el mito son signos menores de conocimiento:

Por lo que toca a la cultura incaica bien sabemos además que fue la obra de una raza mejor dotada para la creación artística que para la especulación intelectual. Si nos ha dejado, por eso, un magnífico arte popular, no ha dejado, en cambio, un Rig-Veda ni un Zend-avesta.⁵

Ideas de carácter estético son las que el *amauta* deriva del mito o el arte.

De esta manera, el sentido arcaico que acompaña al mito se restituye en la forma artística. Se sublima en la discursividad de una narrativa fundante de valores y arquetipos que resuena en los significados de un tiempo presente. Así, la oralidad del mito se actualiza mediante el repositorio literario, mismo que se convierte en medio y no fin en sí mismo. La cualidad artística pasa a segundo término ante la fórmula de una construcción de sentido sensible

La pregunta filosófica que aborda la presencia del humano en el mundo, aparece en la narrativa de diversos episodios míticos. Los mitos creacionistas dan un punto de arranque y nos sitúan en el mundo. En el caso andino, específicamente en la sierra, el siguiente mito recupera la cosmovisión, la fantasía y la explicación del mundo de una cultura que, desde la oralidad potencia un origen donde la forma artística se hace presente como bien estético. El mito del *Wanka* cuenta la historia del surgimiento del hombre. *Wanka* era una gran peña

⁵ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Era, Serie Popular, 1979, p. 152.

sagrada, donde aguardaba un *amaru* (monstruo mítico con cabeza de llama y cuerpo de serpiente alado). Un día éste luchó contra otro *amaru*, frente a lo cual el dios *Tikse*, molesto, descargó su ira y los castigó destruyéndolos y enviándoles una tempestad. Como consecuencia a esto el lago se desbordó y surgió entonces la formación del valle y los dos primeros humanos: Mama y Taita.⁶

Este mito que llega a nuestras manos a partir de la forma literaria, contiene una rigurosidad histórica que mantiene en esencia un pensamiento que da explicación a preguntas filosóficas, en este caso específico, aquellas que reflexionan sobre el origen de los hombres. El hecho de que Mariátegui retome el mito para potenciarlo y actualizarlo en su condición contemporánea, abre la puerta a interpretaciones en diferentes campos, por ejemplo, políticamente se sostiene una propuesta revolucionaria donde el mito funciona como impulso hacia la redención, fe en los hombres y la lucha contra el capitalismo. El mito contiene una fuerte carga de sentido utópico al mostrar lo que es posible de acontecer como cambio histórico, aunque por sí mismo, no pueda referir un momento histórico preciso.

En este sentido, el mito despliega una necesidad intrínseca al humano: señalar determinadas discursividades cargadas de elementos simbólicos que refieren algo más profundo que el falso racionalismo infundado de subjetividades, mediante el cual se sostiene la presencia de lo humano en el mundo. Es por esto que el mito no puede entenderse, ni explicarse, desde una dimensión lógico-racional; sin embargo, la importancia del mito no consiste, solamente, en dar sostén a la necesidad de infinito del hombre; sino que su función latente también se encuentra en dar sustento y vía a la acción de los hombres en el momento en que se reactualiza. De allí el constante riesgo de su presencia.

El gran mito del siglo XIX empujado y emparejado con el proceso de formación de la ciencia, fue aquel que abrió un período más de modernidad: el progreso como fundamento de una modernidad capitalista. Sin embargo, el progreso como teleología no ha logrado desenmarañar todas las contradicciones de un paradigma científico ceñido al capitalismo. De esta forma no ha podido la ciencia, ni la razón, ser el mito de nuestra época. Ambos carecen por sí mismos de un carácter utópico-discursivo, mediante el cual las sociedades puedan llevar a cabo un proceso completo de “reproducción social”.

A pesar de que aparentemente el mito se encuentra más allá de la temporalidad y por tanto del tiempo histórico, esto no significa que no pueda referir un tiempo y un espacio dado. Habría que distinguir la doble condición del

⁶ Cfr. José María Arguedas, Francisco Izquierdo (eds.), *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*, Lima, Punto de Lectura, 2011.

mito: por una parte, su carácter discursivo y por otra su instrumentación en un tiempo histórico determinado. Esta doble condición permite que distintos tiempos sean convocados por él. La idea de un tiempo remoto puede resignificarse como signo del tiempo presente, y al mismo tiempo señalar las luces del futuro, en tanto horizonte utópico, y por tanto posible de realización.

La condición de posibilidad potencia al mito. Abre el mundo desde el origen para sostener la capacidad del hombre de articular todos los tiempos en uno: el tiempo presente. El desplazamiento del mito como elemento de explicación, es realizada por un racionalismo que sostiene una sola fe: la del valor. Se relegan los mitos ancestrales debido a que aparentemente, no son más que una explicación irracional, anacrónica o sesgada de la realidad. La imposición de una lógica hegemónica de discurso que se apropia de una interpretación unívoca de los hechos sociales, solo puede en apariencia dar interpretaciones definitivas. Basta referir la explicación de una fuerza invisible perfecta, que regula los deseos y las acciones de todos los hombres: el mercado.

La apuesta por el progreso es endeble, porque su fundamento tendría que ser histórico y no mítico. No atiende el carácter de acción y posibilidad que ofrece el mito en nuestra sociedad contemporánea.

Así la explicación científica de la creación del hombre, no puede erradicar de forma total, los diversos mitos sobre la creación. En la perspectiva judeo-cristiana la formulación mítica de la creación del universo subyace como condición de posibilidad que se articula a través de la posibilidad de un paraíso no terrenal. Lo arcaico adquiere actualidad en la posibilidad de acceder a una promesa futura. Pero la potencia de la fe, que es lo que recupera Mariátegui, busca destacar del carácter mítico, no un asunto divino, sino terreno.

La condición de posibilidad que ofrece el mito es entendida en una dimensión estética que se encuentra, ya no en una fe divina; sino en su concreción histórica. Aun cuando su estructura sea meta-histórica, por ser atemporal y remontar al origen, su condición de posibilidad se materializa en un tiempo siempre posible.⁷ Es el tiempo de la revolución aquel al cual habrá de aspirar,

⁷ Entiéndase el origen y su deslinde con respecto a la genealogía. En un sentido histórico importa la genealogía para “percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas –o al contrario los retornos completos–, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en lo absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente [...] En cambio el origen se plantea en un sentido meta-histórico, constituye un tiempo perfecto, dado por el creador, está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo”. Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1979, pp. 10-13.

ante el derrumbe de los principios ontológicos de la modernidad.⁸ La ciencia y la razón carecen de la capacidad explicativa ante fórmulas creadoras de un tiempo infinito por venir, se confrontan con una dimensión que no racional, articula condiciones de posibilidad a las cuales no puede dar respuesta; sin que esto sea, por supuesto, signo de inferioridad de dicha facultad.

La agudeza de Mariátegui de observar en esta crisis de la modernidad, no sólo los elementos materiales de la vida social, sino las consecuencias que trajo consigo la decadencia de referentes que parecían convertirse en la panacea de las problemáticas sociales. La crisis de la sociedad burguesa afirma, está atravesada también por un énfasis en aspectos que trascienden las contradicciones materiales de su existencia. La ciencia como absoluto, no podría por sí sola, constituir esa condición de posibilidad y ponderación de las contradicciones de la modernidad capitalista. He allí el acento que pone en una fe revolucionaria, que permita entender la posibilidad de transformación puesta en todo mito.

Es por esto que la presencia de formas no racionales, se hace presente en su pensamiento. ¿Cómo entender la crisis de Occidente dentro del contexto de la Primera Guerra Mundial; sin remitirse a los principios de ciencia, razón y técnica? La crítica se convierte así, en un elemento crucial para poner en crisis un sistema de valores que engloban un discurso dominante y de dominación. Articular la razón como absoluto impide ponderar sus límites.⁹

Si la revolución permitía pensar el carácter utópico y transformador del mito en su condición material y no ideal, era necesario remontarse a un determinado tiempo histórico que se hubiese apropiado de lo mítico como referencia sensible. Mariátegui lo hace a través de la figura del “inca”, en quien encuentra una reminiscencia de formas sociales que se hacen presentes por medio de sus mitos. Encuentra en las relaciones sociales incaicas la conjunción de los elementos políticos y religiosos –común con respecto a otras sociedades antiguas– que sostienen una lógica de mercado que subvierte a la del capital. Además de esto resalta que, en la religión incaica había una preocupación más que metafísica y del reino del cielo, terrenas que incentivaba “ritos agrarios, prácticas mágicas y sentimientos panteístas”.¹⁰ Están presentes elementos de cooperativismo y un cierto

⁸ La definición de modernidad realizada por Bolívar Echeverría nos permite observar tres fenómenos donde esta se realiza. A saber, la “confianza práctica en la ‘dimensión’ puramente ‘física’; la primacía de la ‘política económica’ sobre todo otro tipo de ‘políticas’ y por último el individualismo, en el comportamiento social práctico”. Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, pp. 14-17.

⁹ En este sentido Kant, había ejercido de forma pertinente la crítica como forma de demarcación de los límites de las facultades de conocimiento. Cfr. Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento*, Madrid, Alianza, 2012.

¹⁰ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana...*, op. cit., p. 149.

materialismo en la formación social incaica. Se puede plantear la reminiscencia de ese pasado inca frente a una metafísica cristiana que instauró todo un aparato discursivo para la dominación, sometimiento y aculturación de los incas.

La recuperación de un pasado mítico no es algo extraordinario, pero la forma de articulación que de ella realiza el *amauta* resulta sugerente. En este sentido, cabe una digresión que el mismo Mariátegui sugiere con respecto a José Vasconcelos. En este último observamos la recuperación mítica, sólo que ésta se realiza a través de la configuración del mestizo, y la reticencia que tendrá con respecto al carácter indígena. El mismo *amauta* realiza una anotación a este respecto “Vasconcelos que subestima un poco a las culturas autóctonas de América piensa que, sin un libro magno, sin un código sumo, estaban condenadas a desaparecer por su propia inferioridad”.¹¹

Esta anotación no es casual, pues el mismo Mariátegui enfatiza que el fundamento mítico de la raza, puede llevar al extremo de colocar la categoría racial como centro de toda realización social. No es casual tampoco que Mariátegui observe esta condición en la conformación de los “fascismos”, enunciados de forma genérica como discursos autoritarios, a través de los valores absolutos y la condición de posibilidad que de ellos mismos se emana.

Su interpretación busca alejarse de la condición metafísica del mito, para explotar toda la capacidad de posibilidad presente desde una dimensión que, supratemporal es susceptible de concretarse históricamente en el tiempo actual. El fundamento de una sociedad no se basa exclusivamente en la reproducción de las condiciones materiales; sino es necesaria la generación de las condiciones para que ese sistema pueda seguir funcionando, aparatos reproductores de una ideología dominante.

Además de la concepción del mito, Mariátegui retoma otro aspecto que considera significativo en cuanto a la necesaria condición de anotar una dimensión sensible. El arte, más allá de una actividad lúdica necesaria para el hombre. En diálogo constante con las vanguardias de su tiempo, apunta el trastocamiento y transgresión que exige cualquier bien artístico. Uno de los apuntes a este respecto pondera el proceso creativo del artista que puede reducirse simplemente al ejercicio de una técnica, en este sentido el arte moderno muestra ciertos signos de caducidad, por la condición burguesa de su procedencia como arte que solo es disruptivo en su propia lógica formal de realización. Un arte decadente

¹¹ *Ibid.*, p. 152.

enuncia Mariátegui de forma elocuente, es aquel en que “la burguesía quiere del artista un arte que corteje y adule su gusto mediocre”.¹²

Su agudeza teórica permite avistar al arte dentro de su lugar histórico de enunciación. La inserción del arte en una sociedad burguesa, puede adoptar dos funciones: la ornamental o la revolucionaria. El arte que logra escapar de la galería y las vitrinas de exposición pasa de ser una mercancía más, a convertirse en un arte que reproduce la imaginación, la creación y la libertad. Es esto último lo que hace rabiar al burgués que en su contexto de producción de objetos “funcionales”, no ve en el arte más función que la de reproducir su propia ideología; mientras que el artista visto como agente no productivo, que no se adecua a los ritmos perfectos de la producción, y cuya obra no está sujeta a convertirse en mercancía por sí misma, es concebido como parásito y paria social; y más grave aún, si su arte tiene la capacidad de denunciar y enunciar las contradicciones presentes en su sociedad. Por otra parte, un arte que se conforma con generar una técnica nueva, pero que no logra transmitir un “espíritu de época”, se arriesga poco o nada a confrontar a quienes se convierten en sus nuevos mecenas.

La diferencia de los valores estéticos e históricos del arte que se ejecutaba entre las cortes francesas, la música de Jean Baptiste Lully en las cortes del “Rey Sol”, por ejemplo, y que complacía el gusto exquisito de la nobleza del siglo xvii; entra en contraposición con una burguesía emergente que no comprende el valor del arte en términos de belleza, y sólo mediante su internamiento como mercancía en los circuitos del arte.

Mariátegui observó en las vanguardias de inicios del siglo xx, el desprecio a un arte de academia que reproducía cánones estéticos que ellos consideraban caducos, reflejo de la decadencia del artista en términos de su función social. Las vanguardias le permiten a Mariátegui indagar en lo político de la obra artística, por supuesto, considerando lo político en un amplio espectro de relaciones de poder intrínsecas a la obra de arte, así lo manifiesta:

El grande artista no fue nunca apolítico. No fue apolítico el Dante. No lo fue Byron. No lo fue Víctor Hugo. No lo es Bernard Shaw. No lo es Anatole France. No lo es Romain Rolland. No lo es Gabriel D’Annunzio. No lo es Máximo Gorki. El artista que no siente las agitaciones, las inquietudes, las ansias de su pueblo y de su época, es un artista de sensibilidad mediocre, de comprensión anémica.¹³

¹² José Carlos Mariátegui, “El artista y la época”, *El artista y la época. Obras completas*. Tomo VI, Lima, Biblioteca Amauta, 1977, p. 13.

¹³ *Idem.*, p. 58.

No hay escisión entre arte y política. Una obra verdaderamente revolucionaria agota sus posibilidades técnicas y se infiltra en lo más profundo de su época, anunciando incluso lo que está por venir. Así, el arte como categoría estética está en consonancia con una idea también revolucionaria. No se plantea que el arte por sí mismo genere una revolución social. Sin embargo, sus potencialidades le permiten ir más allá de ser solamente productos de belleza. El arte cuando es disruptor cuestiona el orden establecido, subvierte el signo dado y lo convierte en posibilidad creadora, creativa y liberadora. El legado poético de las vanguardias se puede observar en ese apunte. No es casual que nuestro pensador lo haya retomado como un tópico común en sus reflexiones.

La intersección donde se cruza mito y arte está justamente en la posibilidad de articulación contemporánea de ambos, misma que potencia la posibilidad de la revolución, sea mediante la crítica de un sistema que discursivamente se auto-reproduce constantemente, o desde las tentativas utópicas que se pueden encontrar en ambas categorías. Una revolución no puede pensarse exclusivamente en términos económico-políticos; también importa la forma en que la sensibilidad se aloja en tiempos de transformación social, la manera en que se erige como agente de cambio.

Conclusión

Mariátegui complejiza la presencia del arte dentro de lo social. La articulación entre mito, arte y revolución conlleva una posibilidad de transformación de las relaciones sociales existentes, cuyo motor debe ser buscado en formas no racionales de conocimiento. La construcción de la *peruanidad* recae no sólo en el “inca” a través de la oralidad *quechua*, que se articula a través de la posibilidad de remontar el pasado, no exclusivamente desde lo mítico; también como recuperación de las potencias de la historia, como forma de lo contingente y no determinado, que se encuentra en un presente que no puede entenderse sin la explicación de ese pasado que configura formas de relación prevalecientes, por ejemplo, la condición de miseria y explotación en que se ven inmersas las culturas nativas de América desde el proceso de acumulación originaria.

Los límites necesarios a los racionalismos deben dar cuenta que la emoción, la imaginación y la sensibilidad aparecen en formas muy diversas de articulación de lo social. Pensar una realidad condicionada exclusivamente a las formas económicas, no permitiría realizar análisis más profundos sobre cuestiones que sobrepasan los límites de los discursos cientificistas, racionalistas y eurocentristas.

La relevancia de releer hoy en día a nuestro *amauta* consiste precisamente en acotar toda la condición contemporánea que encontramos en una obra tan fecunda. Mariátegui nos enseña a poner en tensión la estructura y la superestructura, la particular y lo universal. Nos permite pensar desde un latinoamericanismo no particularista, pero sí crítico de un eurocentrismo académico y dominante. La pluma del *amauta* es un legado necesario de rearticulación revitalizadora. El mundo contemporáneo requiere de voces críticas que hagan eco y se contrapongan a las nuevas condiciones de explotación y dominación. Las ideas estéticas de Mariátegui permiten en ese tono, abrir la posibilidad de pensar lo histórico, lo racional y lo sensible, en una constante relación de tensión y distensión. No se trata de hacer interpretaciones solo desde el ámbito de la estética; sino de adoptar una forma crítica del ámbito social en su conjunto, sin relegar por completo las formas sensibles de realización social.

Bibliografía

- AGAMBEN, G., *El tiempo que resta. Comentario a la Carta de los romanos*, Madrid, Trotta, 2011.
- _____, *Desnudez*, Madrid, Anagrama, 2006.
- ARGUEDAS, J., Izquierdo, F., *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*, Lima, Punto de Lectura, 2011.
- ECHVERRÍA, B., *Definición de la cultura*, México, FCE/Editorial Itaca, 2010a.
- _____, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010b.
- FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1979.
- KANT, I., *Crítica del discernimiento*, Madrid, Alianza, 2012.
- MARIÁTEGUI, J., *La escena contemporánea. Obras completas. Tomo I*. Perú, Biblioteca Amauta, 1964.
- _____, *El artista y la época. Obras completas. Tomo VI*, Lima, Biblioteca Amauta, 1977.
- _____, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Era, 1979.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Las ideas estéticas de Marx*, México, Siglo XXI Editores, 2005.

Alberto Híjar: autobiografía, imaginario y clandestinaje

Miguel Ángel Esquivel

Facultad de Filosofía y Letras/UNAM

Este libro no es un libro de “confesiones”; no porque sea insincero, sino porque hoy tenemos un saber diferente del de ayer; este saber puede resumirse así: lo que escribo sobre mí no es nunca la última palabra respecto a mí: mientras más “sincero” soy, más me presto a la interpretación ante instancias muy distintas a las de autores anteriores que creían que no tenían que someterse más que a una ley única: la autenticidad. Estas instancias son la Historia, el Inconsciente, la Ideología.

Roland Barthes. *Roland Barthes por Roland Barthes*.

La fuerza clandestina del texto de Platón procede de esta singular conjunción: que la ruptura narrativa se produce en un lugar donde precisamente el relato va a hacerse cargo de su propio símbolo y que, de este modo, la perturbación del discurso abre al diálogo el discurso del perturbador:

Denis Guenoun. *El relato clandestino*.

Introducción

Autobiografía y testimonio

Existe un importante texto de Alberto Híjar en que relata su relación intelectual con David Alfaro Siqueiros y elaborado luego de una solicitud expresa: *Siqueiriano*.¹ En él –incómodo, quizás, por el inevitable tono autobiográfico exigido– el filósofo mexicano anota lo siguiente: “¿a quién le importa?”.

¹ Véase: Alberto Híjar, *Siqueiriano*, México, Taller de Arte e Ideología, 2004, p. 2.

La respuesta no dada por entonces, aunque pertinente –como ahora–, es: a más de uno.

Y esto mismo ocurre si se pondera la importancia de colocar en su estricta comprensión el conjunto de testimonios sobre su experiencia de la clandestinidad vivida como integrante de la Fuerzas de Liberación Nacional; los eventos de su secuestro, desaparición y tortura, así como su confinamiento y liberación durante los días de febrero de 1974.

¿A quién le importa? A más de uno.

Itinerario de un testimonio: *una humanidad cruel*

Un primer valor por acotar es el ejercicio formal del testimonio. Como opción y como condición de escritura. Aunque sus significados son varios y de diferente dimensión. El personal, en primer lugar. Luego, en segundo, el concerniente al vacío conceptual y semántico que poco a poco es cubierto por la historia contemporánea; y, tercero, la conveniencia –en definitiva– por atender y discernir las características del quehacer que Alberto Híjar tiene dentro de la historia de la filosofía en América Latina.

El testimonio es importante porque permite datar experiencias de genocidio, terror, desaparición forzada y procesos guerrilleros de liberación nacional en México y América Latina. Y necesario porque el asiento teórico que acompaña a cada genealogía histórica de las guerrillas no es una marca por subestimar. En particular, el sello de marxismos no ortodoxos en algunos de esos procesos y la singular inflexión teórica que ellos tienen con respecto del presente.

El significado del pasado en el testimonio no es referencia de algo dado, sino la indicación de un transcurso que el relato no aspira a agotar y que permite avistar, por ejemplo, la figuración que llegó a tener la idea de modernidad, o los efectos de sentido (ideología) con los que a ella se la ataviaba.

Jean Franco acierta así al intitular a uno de sus libros, *Una modernidad cruel*, y cuando su intención es apuntar una historia de contingencias que tienen como principal característica la memoria, el dolor y signos otros con los que ha emergido: individuales, colectivos, subjetivos, comunitarios, nacionales, políticos, culturales y, aún, estéticos y artísticos.²

² Véase: Jean Franco, *Una modernidad cruel*, trad. V. Altamirano. México, FCE, 2016, Sección de obras de sociología. Franco, por ejemplo, anota: “Es necesario dar crédito (si es posible decirlo así) a la historia de la Guerra Fría por expandir el repertorio de crueldades; este suceso histórico llevó a los Estados Unidos a respaldar regímenes totalitarios en América Latina como bastiones contra el comunismo [...] Se estima que la Escuela de las Américas en Georgia, fundada en 1946, entrenó a 61 000 policías y

Concomitante con esta idea de *modernidad cruel* como señal de un pasado inmediato (y de la guerra sucia como uno de sus componentes), los testimonios de Alberto Híjar –además del carácter autobiográfico que poseen– son exactas contribuciones al entendimiento teórico mismo de ella. La demarcación de esta concomitancia, enseguida, es la que interesa adelante.

Inscrita en *una modernidad cruel*, la forma del testimonio en Alberto Híjar es huella y es –también– lugar de conocimiento. Resiliencia y posibilidad de teoría.

Historia e imaginario

Entre la historia y el imaginario todo ejercicio de memoria es una cierta subversión. El testimonio debe su impulso de sentido a la asociación y no a la literalidad del texto. No cumple con tácitas convenciones de significados, ni –textualmente– puede eludir su carácter de intervención. Alberto Híjar interviene.

Texto y no recurso literario, el testimonio es algo más. El esfuerzo de reconstrucción de un evento se debe a un sentido del tiempo que no empieza ni acaba con el registro que mueve a la escritura, sino de recuperación del signo del que se fue echado.

Sustraído, violentado y luego confinado, Alberto Híjar-Cuerpo hace de la memoria un recurso de atracción de elementos de sentido y que los significados por sí solos no alcanzan a llenar. Sobre todo, si se tiene frente así un orden no específicamente comunitario de referencia, sino de búsqueda de él. Alberto Híjar-Signo. El imaginario acontece porque se despojó de lugar a la persona y porque se inhibió su interlocución con él. Privado de referencia, lo que sigue no es la (re)presentación y sí –mejor– la posibilidad de estar de vuelta.

Relato, el testimonio en Alberto Híjar se vuelve dispositivo colectivo de apelación a la memoria. El testimonio en Alberto Híjar es un medio –a la vez– para insertar en el quehacer teórico de la historia la existencia de nudos y modos de relación social. Tensor de escritura entre las instancias de la historia y la del imaginario, la prospectiva de escritura no es tanto el hecho y sí la de su acotación.

soldados latinoamericanos. Los experimentos clandestinos conducidos por la CIA durante la Guerra Fría incluían el uso de LSD y otras drogas, privación del sueño y utilizar prisioneros en experimentos potencialmente mortales. Por supuesto que no era necesario que los torturadores hubieran recibido entrenamiento en la Escuela de las Américas, pero ésta proporcionó una buena coartada cuando llamó a la guerra contra las guerrillas una guerra contra el comunismo”, *op. cit.*, pp. 142-143.

De acuerdo a lo anterior se colige que la memoria sea no sólo de incumbencia individual. Se participa de ella. La persona que habita esta escritura está hecha de muchas voces, no de sí misma. No es monólogo ni puede serlo.

La memoria subvierte todo contexto cristalizado porque ella es mentís a la literalidad del texto (Texto de Estado). Cuando Alberto Híjar, secuestrado, trae a su memoria los instantes (y pausa de tortura) en que mira –casi de reojo– a través de los espacios de una persiana el probable lugar en el que se encuentra, es momento simultáneo de auxilio de conciencia.³ Los años de resiliencia que estaban por venir se convierten, en consecuencia, componentes del imaginario necesario. El propio, que concreta el recurso de la escritura, y aquél que se tiene en común con los que se comparte una vida.

Autobiografía e imaginario en Alberto Híjar-Texto: grado cero de la estética.

Alberto Híjar clandestino

Una posibilidad de referencia a la clandestinidad de Alberto Híjar ocurre cuando un documento que contiene su historial subversivo es encontrado en la casa de seguridad de Nepantla, Estado de México (llamada Casa grande), y luego de una confrontación entre miembros de las Fuerzas de Liberación Nacional y un grupo policiaco militar compuesto por más de 300 elementos, el apoyo de un helicóptero, uso de granadas y un tanque.⁴ En este enfrentamiento son asesinados tres militantes y sobreviven dos. Antes, en Monterrey, había habido también una operación similar en contra de la misma organización y en la que se determinó secuestrar y torturar a dos integrantes para obligarlos a servir de guía hacia la casa de Nepantla.

Alberto Híjar –clandestino y en Ciudad de México– fue alertado, pero sin oportunidad de organizar su clandestinidad de forma entera y de otra manera a la vivida hasta entonces.

La inmediata caracterización de su clandestinidad a la que se da lugar pronto se vuelve indicadora de lo que se sabe –y no– de él, así como de la construcción del discurso de Estado requerido.

Si para ello Alberto Híjar es, primero, sustraído y torturado, otro acto no menos grave es también el lapso de denigración y anulación de valores. Se trata del

³ Véase: Alberto Híjar, *Susto perenne*, México, Edición de Autor, 14 de febrero de 2017, p. 3. Y también este otro testimonio, pero con otro matiz: Alberto Híjar, *Militar en la cárcel*, México, Edición de Autor, 14 de febrero de 2016. p. 2.

⁴ Véase: Alberto Híjar, “Febrero de 1974. Notas”, pp. 333-342, en *Tema y variaciones de literatura*, México, UAM, 2006, núm. 26, pp. 338 y 341.

teórico Alberto Híjar cuya fotografía no aparece impresa todavía en los diarios y que –colocado afuera ya del clandestinaje– ha sido desaparecido por la fuerza.

La clandestinidad de Alberto Híjar –paradójicamente– expone evidencias, no las hace invisibles. Llama mucho la atención el acto de solidaridad dado por Angelica Arenal, viuda de David Alfaro Siqueiros, al pagar un desplegado de página entera en el diario *Excelsior* para exigir su presentación y las amplias movilizaciones de alumnos, artistas y colegas

Los ocho días que cuentan del 14 al 22 de febrero de 1974 del confinamiento clandestino (otro clandestinaje: el de la guerra sucia dirigida por el Estado) de Alberto Híjar hasta su reclusión, ya como preso en Lecumberri, además de confusión son días del transcurso de una historia que hace implícita no nada más la historia de un individuo, sino la correspondiente a una dinámica que no se hace en soledad. Clandestinaje no significa aislamiento y Alberto Híjar es atisbado en el seno de la dimensión social a la que pertenece.

Lo anterior mueve a husmeo. Ello porque el 14 de febrero de 1995 –21 años después– el profesor jubilado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM fue conminado a presentarse de nuevo ante la Procuraduría General de la República. El evento de su desaparición forzada del 14 de febrero de 1974 –y como extensión del asalto a la Casa grande de Nepantla– tiene rebote todavía hasta esta nueva fecha, una vez que se asocia a Alberto Híjar con el origen del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y, en particular, con su principal portavoz, subcomandante Marcos, presentado por las unidades de inteligencia del Estado como Rafael Sebastián Guillén, su exalumno y, poco después, colega en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

De la misma manera que ocurrió durante el evento del 14 de febrero de 1974, Alberto Híjar, en 1995, se vio rodeado de simpatías y afinidades. “Todos somos Marcos”, se gritaba en las afueras de la Procuraduría.⁵ El teórico marxista hace bien en recordarlo en uno de sus testimonios, pues, como se dice coloquialmente, mucha agua había corrido ya bajo el puente. La presentación no fue precedida de secuestro como en el pasado, pero sí coincidente con la presencia importante de un sentido de la historia.⁶ La confusión del año 1974 era ya, en 1995, un elemento de conciencia histórica y política. Y también teórica, por supuesto.

⁵ Véase: Alberto Híjar, *Día del terror y la maldad*, México, Edición de Autor, 14 de febrero de 2007, p. 3.

⁶ *Idem*.

“Conque usted es el profesor Híjar”

Durante el cautiverio, Alberto Híjar hila en sus testimonios varios acontecimientos indisolubles a su memoria como recurso de vida, aunque son insoslayables –al mismo tiempo– para quien tiene el afán por discernir las vicisitudes de un teórico en situación de clandestinaje y en el seno de una prospectiva que no es sólo académica. El perfil autobiográfico del testimonio es también itinerario intelectual.

En su opción por el testimonio (dispositivo colectivo de apelación a la memoria) Alberto Híjar da cuenta del momento de un cruce de palabras con su torturador. Éste –al parecer ya claro de que su función está por concluir– comienza a hablar de más y da lecciones de clandestinaje, como si, en efecto, fuera su último golpe de tortura. El torturador, recuerda Híjar, la hace de *sabiondo*.⁷ Es él quien sabe más y no duda en perder la oportunidad de reiterarlo. Lo único que queda por hacer, en efecto, es el fin de la faena e inicio del tránsito hacia la acción de hacer aparecer al desaparecido.

La imagen es insólita y perturbadora. No hay diálogo. No puede haberlo (por supuesto). Y lo que sí hay es otra dimensión del terror: la de los subterráneos del Estado, la existencia fehaciente de una guerra sucia llevada al mayor detalle y la delimitación del sometimiento de la persona a la que se daña. El torturador expropia atributos del torturado y desde ellos despersonaliza no a la víctima sino a sí mismo.

La lección de clandestinaje que recibe Alberto Híjar como muestra de superioridad no es un lapso narrativo de vida que su relato logra construir, sino la acotación del acto real al que puede acceder la memoria en la búsqueda de recursos para la posesión de conciencia.

Persona, Alberto Híjar, permite –a quien participa de su escritura– co-interpretar. Como imaginario, toda escritura autobiográfica es un espacio social de muchas voces, no idénticas entre sí, ni, tampoco, componentes de unidad. Es la concurrencia social la que hace al significado y es la presencia de autor del relato la que singularmente exige, por lo tanto, otro entendimiento. Alberto Híjar-Texto lo es, de modo complejo; a través de vías no racionales y sí otras sensibles. Alberto Híjar-Cuerpo: espacio estético de conocimiento.

Lo anterior supone además una dimensión todavía mayor. El tono siniestro de la deshumanización la cumplen funcionarios menores, pero el toque final es reserva siempre de quien manda más. Desintegrada la persona, Alberto Híjar-Clandestino, ¿qué sugerencias pueden despertar aquello que la compone? Se trata de un sujeto que se dedica a la filosofía y qué mérito podría tener. Alberto

⁷ Véase: Alberto Híjar, *Febrero de 1974. Notas*, en *Tema y variaciones de literatura...*, op. cit., p. 334.

Híjar es signo abierto para sus torturadores, y –signo no convencional– no hay elementos para integrar una unidad.

¿Quién es Alberto Híjar? Sus atributos no dicen gran cosa. No van más allá del nombre civil. Requieren de algo más y que la tortura ya no pudo dar. Se requiere denotar y construir la ficha penal. Pero si se denota no se presenta lo que sí a través de la asociación. Híjar es un signo no en quietud. Un sentido de comunidad irrumpió en tanto él estaba desaparecido y en comunidad se halla su discernimiento.

De este modo, es por ello –ahora– muy iluminador, que Miguel Nazar Haro (luego de que sus empleados terminaron el trabajo sucio y lo condujeran a su oficina) lo haya expresado así: “con que usted es el profesor Alberto Híjar”.

En su testimonio, el filósofo por esto traza bien las palabras que describen a quien manda más: dicho esto –escribe Híjar–, Nazar Haro ordena sea retirado de su vista y como si su silencio (muchos años después) no diera lugar a más.⁸ Alberto Híjar había sido expuesto en su evidencia: él mismo, pero no para sus torturadores y policías (requeridos de cargos y no de argumentos).

¿A quién le importa?

La clandestinidad de Alberto Híjar como integrante de las Fuerzas de Liberación Nacional mueve a husmeo porque mueve a imaginarios. Quizás la guerrilla latinoamericana sea uno de ellos y es atractivo constatar en un profesor de estética a uno de sus signos.

Por ejemplo: periodistas, ensayistas y libelistas cometen en sus publicaciones la misma errata: confunden a la estética con la ética como si una y otra no tuvieran objetos teóricos diferentes. Trazos biográficos improvisados, señalan a Alberto Híjar como profesor de ética de Rafael Sebastián Guillén y no de la asignatura de estética como en realidad fue.

A pregunta reiterada por diversos panfletistas al respecto (quizás por el morbo que el dato significa), Alberto Híjar discierne rápido y da cuenta –mejor– del gusto que Rafael Sebastián tenía por el baloncesto (actividad estética) y la elaboración de bromas (actividad estética).⁹ Y no más. Pero aun así no hay comprensión. ¿A quién le importa?

⁸ *Ibid.*, p. 335.

⁹ Véanse: Andrés Oppenheimer, *México: en la frontera del caos. La crisis de los noventa y la esperanza del nuevo milenio*, trad. I. Vericat, México, Javier Vergara Editor, 1996. Carlos Tello Díaz, *La rebelión de las cañadas*, México, Cal y Arena, 1995.

Si se quisiera comprender (teóricamente, desde luego), se podrían dar con una dimensión de clandestinidad –si no compleja, al menos elocuente– como la que Jean Luc Godard hace decir, en una secuencia del filme *El soldadito* (previa cita culta a Lenin), a su protagonista masculino: la ética es una estética. Y luego (con ironía) sonreír, pues no se trata una broma, aunque de modo involuntario, para periodistas, ensayistas y libelistas sí.

Estética y coyuntura

De nuevo, y con este sello, Alberto Híjar es alojado en los imaginarios cuando es nota mundial en los diarios que refieren el instante en que, al coincidir con Gary Prado (ambos asistentes a la presentación de un libro), arroja a su rostro una copa de vino y dice: “a la salud del “Che”, asesino”.

Imaginarios inequívocos ambos, se recuerda a Gary Prado en su función de militar en jefe de las operaciones de captura y asesinato del guerrillero latinoamericano y la silueta biográfica de Alberto Híjar como profesor universitario y crítico de arte. Aunque no así como el teórico marxista que acierta en hacer teoría en la coyuntura y al asir –estéticamente– a un signo para motivarlo en toda su dimensión.

Próximo al *performace* o *happening*, el gesto del profesor universitario es signo oportuno de elocuencia y signo teórico sobre el sentido efímero al que se debe.

La fotografía. Teoría y método

Imaginario, Alberto Híjar-Texto, es parte de un problema metodológico en la historia de la filosofía en América Latina. Y así es porque parece que Alberto Híjar también lo es entre sus colegas.

Esto en razón de sugerentes perfiles de recepción: el ninguneo, la afinidad, la mezquindad o la adhesión.

No es correcto estar cerca de él. A Alberto Híjar no sólo lo sustrajo la policía del seno de las convenciones, sino que con su obra se ha intentado una acción similar. Aunque pueden acotarse justas excepciones y generosas referencias. Si Angélica Arenal pagó con sus propios recursos el desplegado en *Excelsior* para exigir la presentación del profesor universitario, Enrique Ortega Arenas (abogado en más de mil batallas de David Alfaro Siqueiros) asume sin dudar la inmediata defensa del heredero teórico del muralista marxista. Lo mismo que hará la historiadora de arte, Teresa del Conde y el también investigador universitario,

Jorge Alberto Manrique, cuando 21 años después, Alberto Híjar pisa de nuevo las instalaciones de la Procuraduría General de la República.

Itinerario intelectual que es también itinerario biográfico, la característica individual (y aún subjetiva) en el ejercicio de la escritura testimonial de Alberto Híjar propicia por consiguiente el mejor concepto de imaginario.

Su clandestinidad en el pasado y más próximo presente –valga la paradoja– es tácito entre sus colegas. Se intuye, se denuesta, se respeta o se admira. Su biografía clandestina no lo es del todo si se avista que la biografía conocida es coexistente con ella. La memoria, como apuntan los expertos, hace de intersticio y permite la función de la mirada.

Las muchas voces de las que está tejida una persona y acontecen en la autobiografía son, de manera simultánea, una auto delimitación y la de quienes nos rodean. Se husmea y se chismea así cuando se insta a saber de qué tamaño son las relaciones en la amistad y en la teoría.

La biografía de Alberto Híjar, como los de David Alfaro Siqueiros, son imaginarios que deconstruyen la vida comunitaria en la que se concurre: agrupaciones, colectivos, coaliciones o frentes. *Comunista sin partido* como José Revueltas, Alberto Híjar clandestino hace de la clandestinidad lugar de crítica y lugar en el que se reflexiona y se disciernen nudos sociales.¹⁰ Es una peculiar forma de dialéctica, el poder del signo y la lucha de clases a la que no se deja de avistar. Toda anécdota en el testimonio es signo teórico también. “El clandestinaje y la doble vida –escribe Alberto Híjar– exige estar alerta todo el tiempo, ni esto ni el trauma profundo son comunicables y van a parar al inconsciente que se activa ante señales inesperadas”.¹¹

La biografía y quehacer de Alberto Híjar no están dentro del campo cultural normalizado. (Otro clandestinaje: el impuesto). Su presencia no se halla en los terrenos de la burocracia academicista ni en el dato administrativo en el que se simula o se opta por el camuflaje. Describir su itinerario es describir los caminos y procesos en los que se llega a comprender el porqué de tantos textos en cuadernillos reproducidos en mimeógrafo, papel carbón, fotocopia, así como abundantes guiones de clase, conferencias, talleres, cursos, exposiciones, cédulas museográficas y eventos de amplio espectro y, no opuestos, a la suma de otras publicaciones como catálogos y libros especializados en arte y crítica en los que es convocado a causa de gozar de más de un prestigio.

Clandestinaje (burocrático) impuesto éste (y otro existente, también) al propio de Alberto Híjar, algunos de sus colegas han intentado echar de las genealogías

¹⁰ Véase: Alberto Híjar, *Militar en la cárcel...*, op. cit., p. 2.

¹¹ Véase: Alberto Híjar, *Susto perenne...*, op. cit., p. 3.

históricas no solo su obra, sino su biografía. Ante el susto del intelectual normalizado en la historia de la filosofía latinoamericana, Alberto Híjar no aparece. Pero tenía que aparecer. Los paradigmas son convenciones y en ellas no concurre Alberto Híjar. Describir su itinerario es describir dónde están sus obras.

La fotografía de Alberto Híjar que aparece impresa en los diarios tiene, entonces, tanta importancia como la memoria de la que como se sujeta.

La imagen fotográfica es presencia de valor. Alberto Híjar desaparecido forzado ha dejado de serlo y su rostro en la prensa es más de lo que ahí hace de co-texto.

Entre mucha de la redacción que hace la información es mucho también lo que ahí no se expone y podría ser aquello que –en efecto– expresó Miguel Nazar Haro ante el profesor de estética cuando lo llevaron frente a él.

“Conque usted es el profesor Híjar” significa la denotación necesaria del policía luego de reunir evidencias, observarlas y ordenarlas. Una tarea muy empírica y racionalista no sin omitir que se ha procurado no dejar ningún elemento de investigación suelto o desvinculado de la hipótesis (o afirmación) a la que se le da cuerpo.

El enunciado de Miguel Nazar Haro es la síntesis de un procedimiento que, como tal, cuando es susceptible de ser descrito, deja ver no sólo al objeto presentado sino los detalles que lo componen. Cuando el torturador en jefe, Miguel Nazar Haro, recibe en su oficina al profesor Híjar. Alberto Híjar viene de un camino de constantes despojos y ultrajes a su humanidad, y sabe, por supuesto, de qué persona se trata. Alberto Híjar es una asociación de realidades e ideas a las que ha accedido a través de la violencia, pero también por medio de una inevitable y morbosa curiosidad.

Si el secuestro, confinamiento clandestino y tortura son parte de un procedimiento regular en manos de los ejecutantes de la guerra sucia, lo son porque la finalidad es una sola: elaborar los enunciados que orienten el orden de redacción de una ficha de prisión y de consignación penal. Los enunciados deben ser contundentes y la característica a lograr es la literalidad de ellos.¹² Alberto Híjar-Literal ha sido posible porque la sustracción de su persona no debía ser en vano. Pero el enunciado penal no es el enunciado de la historia y el dato exacto

¹² No desvinculado como caso individual de lo que ocurre en regímenes dictatoriales en América Latina, Jean Franco destaca lo siguiente con respecto a esta forma de operar: “Ya que el ataque a los oponentes se designó como una guerra, la extracción de información a través de la tortura no implica que las vidas de las víctimas de ésta fueran a perdonarse, sino que, por el contrario, serían asesinados y se desaparecerían sus cuerpos”; *op. cit.*, p. 143. Al respecto, puede consultarse, también: Lesley Gil, *Escuela de las Américas. Entrenamiento militar, violencia política e impunidad*, trad. V. Mata, Chile, LOM, 2005.

de la curiosidad de Miguel Nazar Haro es el que resulta, además de disonante, portador de un interés mayor. ¿En qué consiste?

Arrojado a la reificación, si Alberto Híjar es recluido en prisión a través del recurso legalista de la denotación que son sus cargos, durante el lapso de su secuestro es la connotación, que como imaginario Alberto-Signo tiene, la que induce al jefe de la Dirección Federal de Seguridad a advertir que el aislamiento violento del profesor universitario no lo separa del todo de la comunidad a la que pertenece ni, tampoco, lo priva de los prestigios ganados, el respeto y el reconocimiento. Azuzado por los datos, Miguel Nazar Haro avista al universitario distinguido en su espacio de relaciones, husmea en ellos (estimulado por una intriga interna no manifiesta) y deduce que el guerrillero confinado no cuadra con lo que debe cuadrar.

En pocas palabras, Alberto Híjar se vuelve problema teórico de investigación: al no coincidir con los paradigmas, Alberto Híjar-Problema es atisbado por Miguel Nazar Haro como una clara y estricta evidencia de discontinuidad dentro de la historia (y discursos) de la filosofía. Y, como policía, corrobora: el profesor universitario es, en definitiva, un signo teórico que ha sido arrancado del amplio espectro en el que también acontece.

Miguel Nazar Haro, sin enunciarlo, expone las genealogías históricas de una estética en su proceso popular, clandestino e insurgente. La sustracción no inhibe lo evidente, la acentúa. Alberto Híjar-Clandestino, es signo teórico que irrumpe. Signo marcado y signo *rayoneado*. Borrado –quizás– por alguna goma filosófica y mezquina, pero no por la de la policía. De ahí la importancia del momento en que la curiosidad mata al gato. O bien: la importancia del momento en que la metodología de la policía orienta la metodología del historiador.

Lástima que Alberto Híjar-Problema no sea así demarcado en los quehaceres de la academia. De hacerse, el camino sería un poco similar: abstraer (no sustraer). Y, biográficamente, romper, primero, con el carácter literal de la fotografía de prensa con la que Alberto Híjar es presentado y, enseguida, devolver la fuerza asociativa que como imagen tiene: el profesor universitario.

Ralberto Híjar y Fantomas, *la amenaza elegante*

Un rasgo de que la experiencia de la clandestinidad no ha sido un fracaso es que quien la lleva a cabo en ningún momento ha llegado a ser despojado el carácter civil de su nombre ni, por tanto, ha sucumbido víctima de desaparición forzada. Ello es, en realidad, una paradoja y –acaso– se llega a comprender así debido a la dimensión de coexistencia social en tensión que es todo clandestinaje.

La militancia de Alberto Híjar por esto no puede ser atraída a valoración como un intra-texto en su biografía, así como tampoco la *Guerra Fría* (y *guerra sucia*) son, en su quehacer, sólo referencia contextual. La dimensión de la historia es más vasta y su complejidad –como individuo– también.¹³

Y esto tiene especial referencia en ámbitos que no son teóricos, aunque sí componentes de conocimiento como son los literarios. La dimensión sensible de las narrativas, vienen a ser parte de una prospectiva estética más amplia y son testimonios como los de Alberto Híjar (y demás víctimas de la *guerra sucia*) los que la visibilizan.

Tópico narrativo, la experiencia histórica de la guerrilla ha colocado a Alberto Híjar en un esfuerzo estético por comprender ese pasado abierto.¹⁴ Fritz Glockner, en *Veinte de cobre*, lo hace presente en su narración como imaginario (implícito) a causa de estar estrechamente asociado a la anécdota de búsqueda del protagonista (*in absentia*) de la novela (su padre).¹⁵ E Ignacio Retes en, *Por supuesto*, lo enuncia de modo literal en su afán por asistir –y connotar– a la unidad política y sensible de significación en que probablemente pudieron haber estado integrantes de las Fuerzas de Liberación Nacional y, en lo individual, Deni Prieto (su sobrina).¹⁶

En relatos de otros clandestinajes –y en voz baja– está presente también Alberto Híjar.¹⁷ En ellos –co-texto ya estético, el profesor Híjar– concomita en el seno de una interlocución en que la narratividad apunta a una elocuencia que no pretende quedar nada más en la literatura y, de modo crítico, sí en los de la historia. Gonzalo Martré, en el relato “Robo al hombre más rico del mundo”, hace aparecer a Alberto Híjar-Imaginario bajo la figuración de Ralberto Híjar, amigo de Fantomas, *la amenaza elegante*, y cuando éste solicita su asesoría como experto en arte. Fantomas planea el robo de una escultura al hombre más rico

¹³ Esta idea la derivó de la lectura siguiente: Leonor Arfuch, *Memoria y autobiografía. Exploraciones en los límites*, Argentina, FCE, 2013, Sección de obras de sociología.

¹⁴ Una buena referencia, a modo de amplia guía, son los textos siguientes: Fritz Glockner, *Los años heridos. La historia de la guerrilla en México 1968-1985*, México, Planeta, 2019; y: Laura Castellanos, *México armado 1943-1981*, México, Era, 2017.

¹⁵ Véase: Fritz Glockner, *Veinte de cobre. Memoria de la clandestinidad*, México, Joaquín Mortiz, 1996, Serie del volador. El narrador escribe: “Por fin llegó el día de tu presentación. Sin que supieras a qué hora ni adónde, de pronto te ubicaste frente a varias cámaras fotográficas. Tus compañeros también estaban y había más personas golpeadas. A nadie lograste reconocer. Era la Procuraduría General de la República, según te informaron después. Todos, de una u otra manera, tenían miedo de escuchar sus nombres, y las acusaciones de lo que no habían hecho”; pp. 56-57.

¹⁶ Véase: Ignacio Retes, *Por supuesto*, México, Océano, 2000, El día siguiente.

¹⁷ Un ejemplo reciente es el texto siguiente: Arturo Palacios, “Con sabor a cumbia”, en *Saudade*, Sierpe, 2015, Clan-destinos, pp. 49-70.

del mundo y, como *amenaza elegante*, no quiere dejar de ratificar la probabilidad de contundencia sin la opinión estética de Ralberto Híjar. Y así sucede.¹⁸

El toque singular de elocuencia que logra Gonzalo Martré, con respecto de los otros textos literarios, radica en que Ralberto Híjar y Fantomas dialogan. Y el diálogo, en realidad, es la exposición de una poética. Entre Fantomas y Ralberto Híjar existe una identidad lograda a causa de mutuas experiencias dentro del clandestinaje, si no en el seno particular de la prospectiva de la guerrilla, sí en la conciencia de la capacidad crítica que tiene consigo la imaginación y la literatura para potenciar la posibilidad política de todo texto verosímil como lo es el texto literario. Si –provisionalmente– es en la ficción donde se encuentran Fantomas y Ralberto Híjar, es en un concepto de belleza donde coincide su búsqueda de algo más que filantropía: el clandestinaje –que en otro sentido es también toda narrativa– hace de la dimensión estética alojo colectivo de sentido-y-tensión de lo que es probable, político y necesario en la historia y su transformación.

Signo entre signos, Gonzalo Martré compone narrativamente a Ralberto Híjar a través de ágiles relaciones de significación que se desenvuelven no sólo denotativamente al interior del relato, sino con la fuerza connotativa de asociación identificadas con la crítica. Dispositivo crítico –la literatura como forma estética de conocimiento–, deja ver relaciones que ni manuales de historia de la filosofía en México y América Latina han avistado y, menos, en los trabajos profesionales que no han atisbado el quehacer particular de Alberto Híjar.

Conclusiones

Alberto Híjar-Imaginario

Tino del testimonio como recurso estético: como dispositivo colectivo de apelación a la memoria, el testimonio es texto que ataja toda apariencia para no multiplicarla y hallar, mejor, historia. Autobiografía/Memoria/e Imaginario se separan de toda idea de humanismo abstracto e internan a Alberto Híjar dentro de la dimensión histórica de su persona, el regreso a ella (Alberto Híjar-Cuerpo), su proceso (Alberto Híjar-Clandestino) y los nudos sociales (Alberto Híjar-Texto).

Recluido en prisión con el cargo de *conspiración*, Alberto Híjar, re-significa el clandestinaje vivido y potencia –a través del testimonio– el sesgo colectivo de él como texto: es el imaginario que irrumpe a modo de un mentís al Estado,

¹⁸ Véase: Gonzalo Martré, *El regreso de Fantomas, la amenaza elegante*, México, UAM, 2013, Los heterodoxos.

cerebro ejecutor de terror, y de clara referencia al contexto de un estado intervenido por la CIA a través de los oficios de uno de sus empleados llamado Limpo IV (Luis Echeverría Álvarez, funcionario de Estado, primero como secretario de gobernación y luego como presidente de la república). Otra clandestinidad.¹⁹ Y, asimismo, la irrupción de un proceso de construcción teórica ya antes existente, desde entonces y a largo plazo. El valor de los procesos teóricos y el de la estética –como uno de ellos– en particular.

Circular Morelia #8

Al día de hoy es un centro oficial de memoria. Hay una museografía y es implícita la factibilidad de una unidad de documentación y archivo. Hubo antes una investigación universitaria y de trabajo directo del investigador como profesional en ejercicio sin el debido reconocimiento a su contribución.

Afuera, y dentro de un pequeño jardín público que está enfrente del inmueble, hay una placa en que se marca la fecha y funciones de lo que Circular Morelia #8 fue como lugar en el pasado. Es una segunda placa. La primera fue destruida por una acción *lumpen*. (Esa basura que, incluso, no requiere la orden de un autor intelectual). Pero es *marca* y lograda denotación del espacio requerido de señalamiento. Circular Morelia #8, lugar de tortura.

Sincrónico con la apertura como centro se realizó un acto de comunicación por parte de la presidencia de la República en turno. Alberto Híjar fue portavoz de ese signo de la historia abierta y no concluida. Y del lado de la prensa hubo textos editoriales y de opinión como el de Pedro Salmerón.²⁰ En él se asienta la deuda que se tiene con la escritura de la historia del país con ese pasado. Específicamente abierto. Es decir, un proceso de exigencia de justicia, castigo, fin de la impunidad y de trabajo intelectual para el presente y futuro. Pedro Salmerón semanas después, aunque no exactamente en alusión a este evento, acabaría siendo obligado a separarse de su función como director del Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México luego de la publicación de una efeméride concerniente a la alusión de jóvenes guerrilleros integrantes de la Liga 23 de septiembre.

¹⁹ Véase: Alberto Híjar, *Febrero de 1974. Notas*, en *Tema y variaciones de literatura...*, pp. 341-342.

²⁰ Véase: “El movimiento armado socialista”, *La Jornada*, México, 23 de julio de 2019, p. 31.

Bibliografía

- ARFUCH, Leonor, *Memoria y autobiografía. Exploraciones en los límites*, Argentina, FCE, 2013, Sección de obras de sociología.
- CASTELLANOS, Laura, *México armado 1943-1981*, México, Era, 2017.
- FRANCO, Jean, *Una modernidad cruel*, trad. V. Altamirano, México, FCE, 2016, Sección de obras de sociología.
- GIL, Lesley, *Escuela de las Américas. Entrenamiento militar, violencia política e impunidad*, trad. V. Mata, Chile, LOM, 2005.
- GLOCKNER, Fritz, *Los años heridos. La historia de la guerrilla en México 1968-1985*, México, Planeta, 2019.
- _____, *Veinte de cobre. Memoria de la clandestinidad*, México, Joaquín Mortiz, 1996, Serie del volador.
- HÍJAR, Alberto, *Día del terror y la maldad*, México, Edición de Autor, 14 de febrero de 2007.
- _____, *Febrero de 1974. Notas*, en *Tema y variaciones de literatura*, México, UAM, 2006, núm. 26.
- _____, *Militar en la cárcel*, México, Edición de Autor, 14 de febrero de 2016.
- _____, *Siqueiriano*, México, Taller de Arte e Ideología, 2004.
- _____, *Susto perenne*, México, Edición de Autor, 14 de febrero de 2017.
- MARTRÉ, Gonzalo, *El regreso de Fantomas, la amenaza elegante*, México, UAM, 2013, Los heterodoxos.
- OPPENHEIMER, Andrés, *México: en la frontera del caos. La crisis de los noventa y la esperanza del nuevo milenio*, trad. I. Vericat, México, Javier Vergara Editor, 1996.
- PALACIOS, Arturo, "Con sabor a cumbia", en *Saudade*, Sierpe, 2015, Clan-destinos.
- RETES, Ignacio, *Por supuesto*, México, Océano, 2000.
- SALMERÓN, Pedro, "El movimiento armado socialista", *La Jornada*, México, 23 de julio de 2019, p 31.
- TELLO DÍAZ, Carlos, *La rebelión de las cañadas*, México, Cal y Arena, 1995.

ANÁLISIS SOBRE LAS NOCIONES DEL SUJETO EN DISCURSOS Y
MOVIMIENTOS SOCIALES, EN TORNO AL PODER Y CONTRAPODER

Calibán como metáfora: ¿contrapoder colonial?

Sofía Reding Blase
CIALC-UNAM

Introducción

En este ensayo, derivado de investigaciones previas en las que había dejado pendiente el análisis de la figura de Calibán desde la perspectiva del contrapoder, trataré de mostrar la potencia del personaje que Shakespeare ideó para denunciar, o al menos esclarecer, los efectos de la invasión europea en el Caribe insular, y que se inscribe en lo que puede considerarse una estrategia de contrapoder. Abordaré las siguientes cuestiones que me parecen fundamentales: la crítica al proyecto colonizador y la imagen de Calibán como emblema de una alteridad detestable que debe desafiliarse a causa de su barbarie, pero también como metáfora de protesta ante dicha exclusión. Esta reflexión se inserta en dimensiones de la filosofía política, toda vez que implica el análisis de los modos en que se ha representado la hostilidad, desde el horizonte de los estudios latinoamericanos.

La canibalización del territorio americano

La primera ocasión en que un europeo se refiere al canibalismo supuestamente practicado en el Caribe, es la que quedó plasmada en la bitácora de Cristóbal Colón; en ella el Almirante describió los tipos de personas que halló en su primer viaje: por un lado, se refirió a salvajes que, a pesar de su rusticidad –sin

fe, ni ley, ni rey¹— se mostraban gentiles ante los recién desembarcados. Estos buenos salvajes, que durante siglos hicieron correr tinta en escritos de carácter, por decirlo de alguna manera, anticolonialista, serían instrumentalizados para apoyar el proyecto colonizador, pero también para reprobarlo. También hizo mención, desde el primer viaje pero especialmente durante el segundo, de individuos que comían carne humana.

Cuando O’Gorman en su conocida obra afirmó que América había sido inventada, no se equivocó. En tanto artificio de un imaginario todavía medieval pero al mismo tiempo enfrentando los asedios del Renacimiento, América se convirtió en un escenario en el que combatían las utopías y las pesadillas más recurrentes de todos los tiempos. Más de una, aludía al cuerpo y al trato que debía dársele para, supuestamente, evitar una caída más estrepitosa que la que resultó en la expulsión del Paraíso. Los testimonios respecto del canibalismo y la sodomía hicieron las veces de evidencia casi inobjetable de la barbarie de los indios.

Sin embargo, la antropofagia de unos, se convirtió en antropofobia de otros: tan hondo ha calado la visión del mal salvaje, que aún hoy se presenta al Caníbal como una imagen maldita de la que ni los más ilustrados pueden escapar. De hecho, la pluma de los Enciclopedistas se dedicó más a los buenos salvajes como recurso literario para la crítica política, que a los malos, a los cuales sí utilizó Montaigne en su conocido ensayo “De los caníbales” (1562) para criticar las estrategias guerreras españolas.

Indagar sobre nuestra América, latina y no sajona, remite a su origen, al hecho de ser un obstáculo que la geografía puso en el camino entre el Viejo Mundo y las tierras del oro y la pimienta. El hecho de que Cristóbal Colón no hubiera cancelado el objetivo asiático de los cuatro viajes que emprendió proa al occidente, implica que él no *descubrió* América puesto que no la buscaba. De todas formas, como lo señala Enrique Dussel, el Almirante fue el primer navegante que hizo un viaje con carácter oficial y no clandestino, que lo llevó a salir del mundo hasta entonces conocido, “para iniciar la constitución de la experiencia existencial de una Europa occidental, atlántica, centro de la historia”,² lo que coloca al Almirante a la cabeza de la carrera modernizadora.

Así pues, Colón inaugura no sólo una ruta mercantil hacia el oeste (por cierto, también trazando el tornaviaje de manera precisa, como si la conociera de antemano); también establece la posibilidad de llevar la cultura occidental o más

¹ “Esta gente es muy mansa y muy temerosa, desnuda como dicho tengo, sin armas y sin ley”. Cristóbal Colón, *Diario de a bordo*, 4 de noviembre de 1492.

² Enrique Dussel, 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Madrid, Nueva Utopía, 1992, p. 39.

exactamente la economía mercantil simple con resabios de un imaginario medieval, hacia las islas en las que desembarca. En ese contexto habremos de entender el modo en que se canibalizó el territorio caribeño primero, continental después, lo que sirvió a los fines de la conquista, la encomienda y la intervención colonizadora que combatiría fray Bartolomé de Las Casas quien, por cierto, transcribió el *Diario* del Almirante, la única versión que se conoce de aquella bitácora.

A pesar de su obstinación en el carácter hospitalario que le parecía que tenían los isleños que contactó, Colón tuvo noticias de la presencia de otros indios que eran terriblemente hostiles ya que, al parecer, comían carne humana y su semblante era feroz y monstruoso: “Entendió también que lejos de allí había hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían a los hombres, y que entomando uno lo degollaban y le bebían su sangre y le cortaban su natura” (*Diario de a bordo*, 4 de noviembre de 1492).

Lo dicho nos lleva a recordar la figura de otro navegante: Américo Vesputio, quien exploró más allá del Caribe insular, bordeando las costas hoy brasileñas, e incluso entrando en contacto con tribus de antropófagos. Debido a ello, le fue posible a ese florentino dar cuenta del carácter novedoso de esta región. *Novum Mundum appellare licet*: un Nuevo Mundo son las regiones que él descubrió:

Puesto que ninguno de nuestros antepasados tuvo noticia de esas tierras que hemos visto, ni de lo que hay en ellas, tenemos conocimientos mucho más amplios que ellos. Los más de ellos creían que al Sur del equinoccio no había tierra firme, sino sólo un mar infinito, al que daban el nombre de Atlántico, y aun los que admitían la posibilidad de que por allí se encontrara un continente, tenían diversas razones para suponerlo inhabitable. Por mi viaje ha quedado comprobado que aquella opinión es errónea y contraria a la verdad, puesto que al Sur del Ecuador descubrí un continente, algunos de cuyos valles están más poblados de hombres y de animales que nuestra Europa, Asia y África, y que, además, tiene clima más agradable y más templado que los demás continentes conocidos.³

A partir de ese momento, es decir del hallazgo de que se trata de tierras que no se conocían antes, y del hecho de que la cartografía de la época, notablemente en el mapa que elaboró Martin Waldseemüller,⁴ apareciera el nombre de América rotulando al Nuevo Mundo, surge inequívocamente la posibilidad de

³ Versión de la carta *Mundus Novus*, según Stefan Zweig, *Américo Vesputio. Historia de una inmortalidad a la que América debe su nombre*, Buenos Aires, Claridad, [1a. edición 1942], 1996, p. 44.

⁴ Aparece el mapa en su *Cosmographiae Introductio*, de 1507.

incluir a este mundo o nuevo continente, como parte del territorio occidental y su historia y, en consecuencia, dando por resultado un ejercicio de poder que se consolidaba a partir del hecho –supuestamente comprobado– de la antropofagia practicada tanto en las islas, como en tierra firme. Es en tal sentido que podemos referirnos al proceso de canibalización de América.

Lo anterior se sostiene en una afirmación de Gilberto Giménez, que en un texto titulado “Territorio y cultura”,⁵ señala que la noción de territorio, más allá de su etimología como tierra representable cartográficamente, alude a un lugar cuya puesta en valor depende tanto de su instrumentalización (ecológica, económica o geopolíticamente) como de la cultura: “Frecuentemente, esta ‘valorización’ no se reduce a una apreciación meramente subjetiva o contemplativa, sino que adquiere el sentido activo de una intervención sobre el territorio para mejorarlo, transformarlo y enriquecerlo”.⁶ En este tenor, cabe observar que al cartografiar el Nuevo Mundo, incorporándolo al saber cosmológico hegemónico, se anuló la representación que tenían los territorios para las culturas que fueron colonizadas, de tal suerte que el territorio, como “espacio de inscripción de la cultura” en palabras de Giménez,⁷ deja de ser tal a partir del momento en que se afirma en los documentos escritos por exploradores, la virginidad de las tierras halladas, teniendo por efecto la anulación de los modos en que “el territorio puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo, y sobre todo como símbolo de pertenencia socio-territorial”.⁸ En este sentido, también vinieron a ser tratados como vírgenes, o carentes de cultura, las personas que habitaban tales territorios, nulificando cualquier intento de correspondencia entre lo occidental y lo americano.

Como vemos, cartografiar los territorios, es decir, representarlos en un mapa, no es gratuito; se acompaña de una valoración de las personas que los habitan y de la relación que han establecido con ellos. Por lo anterior, y como afirma Fernando Coronil, los mapas no representan la realidad, sino que son perspectivas específicas para clasificar al Otro de modo que el Yo que clasifica quede en la cúspide como lo más pulido y lo más civilizado.⁹ La incorporación

⁵ Gilberto Giménez, “Territorio y cultura”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. II, núm. 4, Universidad de Colima, diciembre, 1996, pp. 9-30.

⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁹ Fernando Coronil, “Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas”, en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (coords.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa/University of San Francisco, 1998, pp. 121-146.

cartográfica de América, siguiendo el hilo que conduce la presente reflexión, fue una manera de esconder la violencia que implicaba esa acción, dado que aparecía como una vía para presentar como inevitables todas aquellas consecuencias que tenía el dejar atrás los mapas medievales de una ecúmene tripartita en los que América simple y llanamente no cabía: el borramiento de las culturas anteriores al hallazgo de 1492, la concepción de un territorio por completo virgen y por tanto explotable, así como la necesaria revalorización, ahora con criterios occidentales, de lo hallado.

La estrategia que se siguió fue claramente moderna: para incluir al Otro en la familia adánica, esto es, como proveniente del mismo *humus* del que fueron sacados todos los humanos, habría que asegurar que ese Otro fuera convencido, por las buenas o por las malas, de las ventajas del modelo de desarrollo seguido por los prósperos países europeos. Esto mismo ha dado lugar a lo que Dussel llama “la falacia desarrollista” y que hasta hoy permite que en aras del progreso se sacrifique una víctima, que es además tenida por culpable de su propia victimización.¹⁰ Ahí se encuentra el origen del mito de la Modernidad: se cometen barbaridades en nombre de la civilización, mismas que luego serán borradas o atenuadas cuando se escriba la historia de la colonización desde, como dice Coronil, un lugar o *locus* específico, real o virtual: Occidente.

Para Coronil el occidentalismo es más que simple provincialismo; es una construcción ligada íntimamente con el despliegue del poder global de Occidente:

Desde mi punto de vista, el occidentalismo es inseparable de la hegemonía del Occidente no sólo porque como forma de conocimiento es una expresión de su poder, sino porque establece lazos específicos entre el saber y el poder en el occidente. El occidentalismo es pues la expresión de una relación constitutiva entre las representaciones occidentales de las diferencias culturales y la dominación mundial del Occidente.¹¹

Es la última frase, la que hace hincapié en las prácticas representacionales de Occidente y su dominio, la que interesa a los fines de los apartados siguientes. Por ese motivo, intentaré desgranar el posicionamiento tanto de fray Bartolomé de Las Casas como de Juan Ginés de Sepúlveda, expuestos en el debate que sostuvieron sobre la legitimidad de la presencia española en las Indias Nuevas, porque fue en dicha discusión en donde se manifestaron las posturas tanto del

¹⁰ Dussel, 1492: *El encubrimiento del Otro*, op. cit., pp. 89-90.

¹¹ Fernando Coronil, “Más allá del occidentalismo”, op. cit., p. 131.

poder, como del contrapoder. Este ejercicio nos llevará también a resaltar que no le falta razón a Coronil cuando establece que el occidentalismo es un:

conjunto de prácticas representacionales que participan en la producción de concepciones del mundo que 1) dividen los componentes del mundo en unidades asiladas; 2) desagregan sus historias de relaciones; 3) convierten la diferencia en jerarquía; 4) naturalizan esas representaciones; y 5) intervienen, aunque sea de forma inconsciente, en la reproducción de las actuales relaciones asimétricas de poder.¹²

Sobre lo anterior, vale destacar el hecho de que esas representaciones producidas desde el occidentalismo, traerán por consecuencia dos actitudes, una optimista, la otra pesimista respecto de la diferencia y la calidad del espíritu del amerindio. Esta última visión, que no pocas veces llevaba a la angustia, daría lugar al exterminio, a veces físico, y la mayoría de las veces cultural. Así, y aunque los términos no se usaban entonces, es posible hablar del proceso de colonización como uno en que se presentaron prácticas de genocidio intencional, aunque también involuntario por irresponsabilidad, y de etnocidio respecto a una diferencia considerada como inadecuada.¹³ Las siguientes líneas van en dirección a señalar cómo desde el poder se asume una posición pesimista, mientras que desde el contrapoder prevalece otra actitud.

Poder y contrapoder: el debate entre Las Casas y Sepúlveda

En su libro *Colón y Las Casas*,¹⁴ Joaquín Sánchez Macgrégor realiza un magnífico análisis de la bitácora colombina, para ubicar al Almirante en un plano afín al poder, ciertamente poroso por decirlo de alguna manera, en el sentido de que

¹² Fernando Coronil, "Más allá del occidentalismo: hacia categorías históricas no imperiales", *Casa de las Américas*, núm. 206, La Habana, enero-marzo de 1999, p. 214. Esta versión es semejante, pero no la misma que la publicada por Castro-Gómez y Mendieta, citada antes.

¹³ La distinción que Clastres señala entre las dos actitudes, optimista y pesimista, es la que sigue: "El espíritu, si puede decirse genocida, quiere pura y simplemente negarla (la diferencia). El etnocidio, por el contrario, admite la relatividad del mal en la diferencia: los otros son malos pero puede mejorárselos, obligándolos a transformarse hasta que, si es posible, sean idénticos al modelo que se les propone, que se les impone. La negación etnocida del Otro conduce a una identificación consigo mismo. Se podría oponer el genocidio y el etnocidio como las dos formas perversas del pesimismo y del optimismo". Pierre Clastres, *Investigaciones en Antropología Política*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 57.

¹⁴ Joaquín Sánchez Macgrégor, *Colón y Las Casas. Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana*, México, FFyL-UNAM, 1991.

el genovés vivía tiempos renacentistas pero empujado por emociones, digamos medievales. A diferencia de su gran amigo florentino Américo Vespucio, en palabras de Sánchez Macgrégor:

Colón el iluminado, predestinado, el visionario, pertenece a una época de transición, plena de contradicciones que sobredeterminaban (en la acepción althusseriana) el pensamiento y la acción del Almirante. Hijo de su tiempo, en todo y por todo, debido a lo cual define (código ethosimbólico) a las mil maravillas la ideología caballeresca, presente dondequiera, a lo largo y ancho del protorenacimiento, y no sólo de ese otoño de la Edad Media, para decirlo con el título del libro famoso donde se le dedican cuatro capítulos al tema, factor de máxima importancia en la configuración de la “espiritualidad” propia de la época de las Cruzadas.¹⁵

La empresa colombina, nos señala atinadamente Sánchez Macgrégor, pactada y autorizada por la Corona española mediante un convenio conocido como las Capitulaciones de Santa Fe, firmadas poco después de la victoria sobre la Granada musulmana, tenía una vocación feudal.¹⁶ En ese sentido, y sin ahondar en ello en el presente texto,¹⁷ puede decirse que el hallazgo de 1492 se hizo desde el poder tal y como se le concebía en aquellas épocas, es decir, como señorío pero amplificado porque tanto Isabel como Fernando se ocuparon en desmontar las posesiones feudales, para hacerse con el dominio de prácticamente todas las tierras, en un afán por alcanzar la unidad de España, centralizando el máximo poder en las coronas castellana y aragonesa.

Cuando la novedad de la circunstancia americana fue evidenciada, el poder político tuvo que encargarse de solventar la accidentada colonización insular y continental, mediante diversas legislaciones. Las Leyes de Burgos (1512) y luego las Leyes Nuevas (1542) fueron promulgadas para ordenar los territorios ultramarinos, especialmente en lo referido al trato dado a los indios. Sin duda alguna, los dominicos jugaron un papel protagónico para que dichas normas fueran dictadas: el conocido sermón de fray Antón de Montesinos, en que increpaba a los encomenderos por el trato cruel que daban a los indios, encendió

¹⁵ *Ibid.*, p. 57. Sánchez Macgrégor se refiere al libro de Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos*, publicado en 1919 y traducido al castellano por la *Revista de Occidente* en 1930. Relativo a lo que nuestro autor llama “código ethosimbólico”, más adelante se aclarará.

¹⁶ Sánchez Macgrégor, *Colón y las Casas*, *op. cit.*, p. 74.

¹⁷ Remito al libro de mi autoría, en que analizo el carácter feudal de los viajes de Colón: *La mirada caníbal. Testimonios del Nuevo Mundo (1492-1512)*, México, CIALC-UNAM, 2019.

la mecha de toda la Orden de Predicadores, que enfilaron casi todos, contra el poder.

Desde luego, es preciso contextualizar el sermón de Montesinos, pues a partir de su crítica a la encomienda, se comprenderá el tono de los dominicos en términos de, como dice Sánchez Macgrégor refiriéndose a Las Casas,¹⁸ “su vocación de modelos alternativos de poder”:

El sermón de Montesinos no sólo debe leerse como la protesta filantrópica contra la inhumanidad de la conquista española. Sin duda alguna, apelaba a los mejores sentimientos. Pero, al mismo tiempo, constituía la más cabal y consecuente expresión del principio interior de este proceso colonizador mismo. Montesinos expresaba por medio de su protesta el verdadero principio discursivo de la colonización [...] El breve discurso de Montesinos planteaba en este sentido las dos tesis fundamentales del nuevo espíritu reformista: la desautorización teológica del concepto militar de la conquista como verdadera guerra de vasallaje y rapiña; y, en segundo lugar, la subsiguiente reformulación del amor cristiano, la *caritas*, como verdadero principio de conversión, o sea, como el instrumento privilegiado de la *conquista espiritual de América*.¹⁹

Comenzaba a perfilarse una geopolítica singular que no sólo respondía a la nueva cartografía, lo que de suyo implicaba un descalabro de lo antiguo, sino también a la necesidad de enderezar camino, al prohibir determinadas prácticas a conquistadores y encomenderos que ponían en jaque la legitimidad de la presencia española, misma que debía ajustarse a la bula pontificia de 1493, que obligaba a la evangelización a cambio de la donación de las Indias Nuevas.²⁰

Por lo anterior, es decir para que ciertas prácticas no atropellasen la validez de la donación papal y la consecuente pérdida de legitimidad moral de la empresa colonizadora, se impulsó desde el poder la discusión sobre temas clave: la filiación de los pobladores del Nuevo Mundo y los procedimientos que se seguirían para llevarles la Palabra, así como esclarecer si los recursos con los que contaban los indios eran suyos o eran de España.

A ese respecto, fue fray Bartolomé de Las Casas quien propuso las más avanzadas posiciones que, a juicio de Sánchez Macgrégor, eran opciones alternativas

¹⁸ Sánchez Macgrégor, *Colón y las Casas*, p. 86.

¹⁹ Eduardo Subirats, *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, México, Siglo XXI, 1994, p. 90.

²⁰ Si bien se habla de la bula *Inter Caetera*, Alejandro VI promulgó cuatro documentos a lo largo de 1493.

a las del poder, marcando con ello su carácter anticolonial, es decir, que fueron posiciones de contrapoder. Y lo fueron porque la propuesta política de Las Casas, se centró en la cuestión de la justicia: la presencia española en América era injusta y había que reparar los daños o injurias ocasionadas. A esa conclusión llegó “el más joven de los Hiperiones”,²¹ tras la hermenéutica de los textos lascasianos, guiándose por códigos o elementos semánticamente interpretables,²² de los cuales destacaré los relativos a la salvación y a la utopía.²³

En términos generales,²⁴ fray Bartolomé propuso que la evangelización se basara en la persuasión, y que la asimilación garantizara a todos un trato igual. Para ello, era imprescindible que la prédica se desprendiera de la ambición por la riqueza y de la voluntad de dominar a los oyentes. Esta manera de entender la prédica religiosa, se enmarcaba en la necesidad de actuar de manera correcta, para evitar los atropellos a la libertad de los indios pues la evangelización no proporcionaba ningún derecho de dominación política.

Lo que él consideraba *lo correcto*, lo manifestó en un *Memorial* dirigido al Consejo de Indias (escrito tal vez en 1562 o 1563, ya muy avanzada la colonización) en que se aprecia la visión salvífica no ya de los indios, sino de los propios españoles. En tal documento, Las Casas afirmaba que la Corona estaba obligada a restituir lo incorrectamente tomado a fin de asegurar:

²¹ Cfr. Horacio Cerutti, “Presentación”, en Sánchez Macgrégor, *Colón y las Casas*, *op. cit.*, p. 7.

²² Retomo palabras de Pedraza Ramos que resume la propuesta de Sánchez Macgrégor sobre los códigos: “1.- Código de salvación: los protagonistas de la historia presentan una tendencia salvadora, con distintas variables, pueden ser iluminados, predestinados, visionarios. 2.-Código utopista o emancipatorio: se articula en torno a lo que se considera deseable, ideal o porvenir, articulado en la estructura del tiempo histórico, es orientador de los valores, orden y sucesión de los procesos de cambio. 3.- Código del absoluto: que si bien surge de las prácticas individuales, se proyecta en lo histórico con pretensión de universalidad, que activa y estimula el proyecto histórico. Se absolutizan los ideales y se subordinan otros códigos (utopista y de salvación) en función de ellos. 4.- Código vicarial: derivado del término *vicarius*, sustituto, que depende de otro, el que está a las órdenes de otro, llama a buscar y dejarse influenciar por modelos históricos de contrapoder. 5.- Código ethosimbólico: se trata de “tomas decisiones capitales” de acuerdo con valores, originados en proyectos alternativos de Poder”. Alejandro Karín Pedraza Ramos, “El *Contrapoder* en América Latina. Reflexiones marginales sobre un poder ético”, *Sincronía*, núm. 76, Universidad de Guadalajara, 2019.

²³ Añade Sánchez Macgrégor otros tres códigos: el vicarial, el de lo Absoluto y el ethosimbólico o código del carácter. Considero que, para los fines de este texto, preciso únicamente de los dos códigos mencionados, siguiendo incluso a nuestro autor cuando manifiesta que “Una simple ojeada a títulos de muchos documentos lascasianos encarrila la codificación correspondiente, en el caso, por lo menos, de los códigos de salvación y de anticipación o utopista”, Sánchez Macgrégor, *Colón y las Casas*, *op. cit.*, p. 110.

²⁴ He tratado la cuestión de manera más amplia en “La propuesta política de Las Casas”, *Cuadernos Americanos*, vol. 1, núm. 115, México, enero-marzo de 2006, pp. 41-54.

- 1) “justicia a gentes tan enormemente agraviadas”;
- 2) “seguridad de las conciencias de todos los estados de allá y algunos de acá”;
- 3) posibilidad de que “los reyes de España puedan ser príncipes universales del Nuevo Mundo, de manera acabada y no imperfecta”;
- 4) “podrá ser que venga algún dinero a España sin obligación de restitución, lo que nunca, hasta hoy, ha venido ni una sola blanda” y, finalmente;
- 5) “Otro provecho no digno de olvidar, es que, quizá, la divina justicia no derrame sobre todos estos reinos su terrible furor, y lo revoque o lo retarde”.²⁵

Fray Bartolomé, podríamos afirmar, de algún modo quiere “descanibalizar” América. Y es que en el fondo, él era optimista respecto de la probabilidad de que los indios se dejaran persuadir con un lenguaje arrebatador, cautivador, amoroso como el discurso del Nazareno. Desde luego, al inicio de su lucha no tenía claridad respecto del vínculo entre evangelización, occidentalismo y poder, porque el propio contexto histórico no permitía tal actitud, aunque criticó la figura *fe/oro* de la empresa del Descubrimiento.²⁶ No obstante, más tarde su propuesta fue adquiriendo un sentido más vanguardista, una dirección que puede entenderse echando mano de un código utopista ya que no se contentó con cuestionar los poderes establecidos, sino que apostó por una idea radical y profunda, nos dice Sánchez Macgrégor, “prefigurando, ciertamente, la del derecho de autodeterminación de los pueblos”.²⁷

Recordemos que los dominicos consideraban que los indios vivían pacíficamente con pleno dominio sobre sus tierras y propiedades. Esto venía a ser un derecho natural que no debía ser violado por un puñado de conquistadores y encomenderos, por lo que habría que “*juntar el derecho con el hecho*”.²⁸ Así, el hecho del poder (fuerza nuda que manifiesta su carácter represivo) demandaba una legitimación desde el *derecho del contrapoder*.²⁹ Según Sánchez Macgrégor, la lucha contra la encomienda hallaba gran fuerza en el imaginario dominico:

su *ardor Dei* que los empuja a una genuina actitud cristiana con respecto a los nativos es exactamente lo opuesto de la feroz intolerancia del *furor Dei* descargado contra los albigenses por el fundador Domingo de Guzmán, a principios del siglo XIII. Hay una modificación de las estructuras mentales en correspondencia con las materiales. De la idea de exterminio, identificando a

²⁵ Véase Ramón Xirau, *Idea y querrela de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1973, pp. 53-54.

²⁶ Sánchez Macgrégor, *Colón y las Casas*, *op. cit.*, p. 99.

²⁷ *Ibid.*, p. 115.

²⁸ Las Casas, citado por Miguel León-Portilla, “Fray Antón de Montesinos. Esbozo de una biografía”, en *Fray Antón de Montesinos*, México, UNAM, 1982, p. 14.

²⁹ Cfr. Sánchez Macgrégor, *Colón y las Casas*, *op. cit.*, pp. 193 y 199.

Satanás, al Mal, con los herejes, se pasa a la idea de regeneración bienhechora aprovechando el buen natural de los aborígenes de estas tierras.³⁰

También señala nuestro autor que en el diagnóstico dominico del Mal y de los males, junto con su tratamiento, hubo un gran cambio: el Nuevo Mundo ambiciona la liberación y la encomienda es el mayor impedimento. Con un código salvador es posible constatar que en el Viejo Mundo se guerrea entre iguales mientras que, en el Nuevo Mundo, al fin tierra de utopía, la lucha es desigual.³¹ Esta posición es de contrapoder, coronada por la inversión que ocurre, esto es que la “salvación” del indio no puede provenir de conquistadores y encomenderos, sino de una evangelización que asume al indio como persona.

A partir de lo anterior, se comprende que lo que Abellán entiende el fenómeno que él denomina “inversión americana” de plena expresión en la conciencia popular de la época; en América se invierten los valores y las relaciones del Antiguo Continente, lo que en el uno es malo, en el otro es bueno, y viceversa:

Así se valora positivamente al Nuevo Mundo frente al Viejo, aquél es el mundo del futuro, del porvenir, de la abundancia y de la fertilidad, mientras éste es habitáculo de un pretérito que pesa excesivamente sobre sus espaldas, un mundo de pobreza, escasez y esterilidad. Quizá en ningún aspecto se da tan visiblemente este fenómeno de la “inversión americana” como en la distinta valoración de los cristianos viejos y los nuevos.³²

Cristiano viejo era Juan Ginés de Sepúlveda, capellán del rey y jurista. Él, más que ningún otro, tuvo la oportunidad de verter su opinión respecto del carácter bárbaro de los indios, ellos son siervos por naturaleza, lo que obliga a España a dominarlos:

Fundó, pues, el dicho señor doctor Sepúlveda su sentencia brevemente, por cuatro razones: la primera, por la gravedad de los delitos de aquella gente, señaladamente por la idolatría y otros pecados que cometen contra natura. La segunda, por la rudeza de sus ingenios, que son de su natura gente servil y bárbara, y por ende obligada a servir a los de ingenio más elegante, como son los españoles. La tercera, por el fin de la fe, porque aquella subyección es

³⁰ *Ibid.*, p. 95.

³¹ *Ibid.*, pp. 95-96.

³² José Luis Abellán, *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*, Madrid, Espasa-Calpe, 1996, p. 189.

más cómoda y expediente para su predicación y persuasión. La cuarta, por la injuria que unos entre sí hacen otros, matando hombres para sacrificarlos y algunos para comerlos.³³

¿Era legítima la dominación que proponía Sepúlveda? Lo era en la medida en que la bula *Inter Caetera* la permitía e incluso obligaba a ello. Dicha bula, al decir de Subirats, permitió pasar del *Orbis christianus* al *Imperium universalis*, pues:

estableció los límites precisos, tanto teológicos como políticos, que iban a “encerrar” el descubrimiento de América en el marco estricto de una guerra santa. Y fue ella la que definió, antes que cualquier otra determinación política, mercantil o técnica, la idea y el proyecto del imperio universal.³⁴

¿Puede entonces comprenderse la guerra contra los indios como una guerra santa? Una respuesta tentativa es que, para legitimar las acciones guerreras, era preciso poner al descubierto el carácter hostil del indio, de manera que la barbarie, casi elevada a categoría jurídica cargada de culpabilidad, lo obligara a someterse al español o atenerse a las consecuencias de una guerra que se justificaba como castigo al pecador, al vicioso. En tal marco, o con tal código de salvación como establece Sánchez Macgrégor,³⁵ es posible descifrar los argumentos de Sepúlveda para catalogar como justa la guerra contra los indios:

1. Los indios son bárbaros: son carentes de cultura y leyes escritas, son antropófagos y cobardes, todos bárbaros en sus costumbres y se desangran en guerras intestinas. Siguiendo las ideas tomistas, justo es que los más dotados por la Naturaleza –en sentido aristotélico– gobiernen a quienes carecen de prudencia. Los bárbaros tienen, en virtud de la ley natural, el deber de someterse y en caso contrario, es justa la guerra contra ellos.

2. Los indios cometen crímenes contra natura: no observan la ley natural que debe ser obedecida por cristianos y paganos. Sin embargo, no es lícita la guerra contra los infieles que adoran al verdadero Dios de una forma natural, es decir, sin conocimiento del Evangelio ni de la fe de Cristo. Pero los idólatras que inmolan humanos deben someterse al poder de los cristianos para adquirir el carácter de humanidad, renunciando a sus nefandos delitos, barbarie e inhumanidad.

³³ Fray Bartolomé de Las Casas, “Tratado Tercero”, en *Tratados*, México, FCE, 1997, pp. 229 y 231.

³⁴ Eduardo Subirats, *El continente vacío*, op. cit., p. 54.

³⁵ Sánchez Macgrégor, *Colón y las Casas*, op. cit., pp. 19-22.

3. Los indios apresan y matan a personas inocentes: cometen sacrificios de inocentes que serán libertados mediante la guerra contra los indios que es justa ya que todo hombre, por ley natural y divina, está obligado a evitar que hombres inocentes sean degollados con indigna muerte. La conquista es, pues, deber de cristianos y ventaja para las víctimas de los inmoladores.

4. La guerra justa se emprende a fin de preparar la prédica de la fe: pues por sí sola o acompañada de la fuerza es un deber que todos los hombres de buena voluntad deben cumplir, para lo cual los españoles tienen derecho a hacer uso de la fuerza para someter a los bárbaros a su dominio (lo que no implica que se les bautice por la fuerza, pues ésta es cosa de voluntad, aunque es lícita la dominación que les enseñe el recto camino por las predicaciones evangélicas).³⁶

Llegados a este punto, vale la pena aclarar que sólo Juan Ginés de Sepúlveda expresó estar a favor de la cruz y la espada por el “bien” del hombre americano, pero fray Bartolomé no se alzaba contra la expansión de la fe. Por eso O’Gorman afirmaba respecto a la controversia que ambos sostuvieron en 1550, que:

Todo el debate se reduce, pues, a la inaplicabilidad de la doctrina humanista-cristiana de Sepúlveda a los indios de América. No hay tal lucha entre paganismo y cristianismo. Sólo hay dos posiciones, ambas cristianas, que son como tanteos de acoplamiento de las nociones propias de la cultura occidental de entonces a la realidad antropológica del Nuevo Mundo.³⁷

Es aquí donde conviene reparar en lo que explica Roberto Mora sobre el contrapoder, en el sentido de que es un modelo alternativo de poder que, al obtenerlo, al convertirse en poder, repite a su vez las prácticas de control social que había combatido.³⁸ Ello nos conduce a apreciar el debate en torno a la ocupación de América pero ahora en términos externos a España, lo que nos permite ir en otra dirección.

A pesar de que Las Casas fuera fraile dominico y también funcionario de la Corona (como Protector de Indios) ha sido atacado por ser presuntamente

³⁶ Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1986, pp. 28-34. Sepúlveda, por boca de *alter ego*, Demócrates, añade: “de tal modo que si se encontrase en el Nuevo Mundo alguna gente culta, civilizada y humana que no adorase los ídolos, sino al Dios verdadero, según la ley de naturaleza [...] parece que contra estas gentes sería ilícita la guerra”. *Ibid.*, p. 117.

³⁷ Edmundo O’Gorman, “Sobre la naturaleza bestial del hombre americano”, *Filosofía y Letras*, vols. I y II, México, 1941, p. 313.

³⁸ Cfr. Roberto Mora Martínez, “Joaquín Sánchez Macgrégor (1925-2008)”, en *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana*.

responsable de la “leyenda negra”.³⁹ Veamos las consecuencias de tal acusación en su contra, no sin antes aclarar que la postura de fray Bartolomé, y de casi todos los dominicos, era que resultaba ilícito extender la jurisdicción española más allá de sus límites territoriales, porque dicha práctica implicaba la aceptación tanto del poder temporal del papado sobre los infieles como la supuesta jurisdicción universal del Emperador y, en consecuencia, los títulos invocados por quienes estaban a favor de la idea de la “justa causa”, eran casi todos ilegítimos: la sola gentilidad no es causa suficiente para justificar el despojo por lo cual el Derecho natural (lo que hoy denominaríamos derechos humanos) ampara las posesiones de los indios, incluso los no cristianos.

En este sentido, el discurso lascasiano se dirigía contra el poder, lo que perfila su intención de servir como contrapoder: “Cualquier discurso acerca de los límites del poder implica su trascendencia, esto es, el contrapoder”.⁴⁰ Si fray Bartolomé nos importa, es porque la dinámica de su lucha contra el intervencionismo es concebida por Sánchez Macgrégor como contrapoder: “lo que interioriza el fraile dominico es un contrapoder estimado como su razón de vivir. El término /contrapoder/ designa toda una dinámica de lucha adoptada por Las Casas como valor positivo al enfrentarse a la Encomienda establecida por él como valor negativo”.⁴¹

Teniendo en mente lo anterior, es decir, la apuesta lascasiana por una convivencia entre indios y españoles, enmarcada por la paz y la justicia (un ideal que hoy suele entenderse como “interculturalidad”) es que podemos valorar el peso de la “leyenda negra”, procurando ir más allá de los dualismos que aquí han quedado expuestos.

La figura de Calibán: maldecir las pérdidas

Como hemos visto, la crítica lascasiana a la presencia española en Indias se centró en apuntar su carácter punitivo, expresado en una idea por demás injusta: los indios son bárbaros y hay que cristianizarlos incluso por la fuerza. En tal sentido, es que cobra importancia que el historiador (de las ideas) entienda que los dados están cargados por el “hecho del poder”, no por el “derecho del

³⁹ “A Las Casas lo ha perseguido siempre, no sólo la reacción airada en su contra, plenamente comprensible en el caso de un Motolinía, sino una espesa barrera de odio por parte de los seudohispanistas de hueso colorado que pretenden responsabilizarlo de la Leyenda Negra creada en torno a la conquista española”. Sánchez Macgrégor, *Colón y las Casas*, op. cit., p. 84.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 185.

⁴¹ *Ibid.*, p. 188.

contrapoder”, en palabras de Sánchez Macgrégor.⁴² Esta advertencia es de enorme valía para comprender la figura de *Calibán*, personaje de Shakespeare que aparece en su obra *La tempestad* (estrenada en 1611) y que condensa la tensión ocasionada por la ocupación de los territorios.

El nombre de *Calibán*, lo sabemos, es un anagrama de “canibal”, palabra que además resulta de autoría colombina, aunque el Almirante la utilizó inicialmente para referirse a los supuestos soldados del Gran Kan, y luego nombró así a los indios hostiles acusados de prácticas antropofágicas, a partir de su segundo viaje. Como hemos visto, fueron esas acusaciones, repetidamente sostenidas en rumores, las que dieron origen a una canibalización del territorio, proceso que daba sostén a la necesidad de asentarse en el Caribe, como único medio para conseguir la extirpación de la antropofagia como también de la idolatría. Tal es el escenario en el que ocurre la ficción de *La tempestad*.

Lo que cobra relevancia de la obra de Shakespeare es, además de los personajes secundarios aunque imprescindibles (como Miranda, hija del Próspero invasor, o Ariel, un espíritu inmovilizado tras el sortilegio de Sycorax, la madre de Calibán) el contexto en se presenta el enfrentamiento entre Próspero, duque de Milán, y el Calibán que él ha esclavizado. Tras haber sido acusado de barbarie –en el sentido de no ser capaz de hablar correctamente la lengua de su amo– responde a la acusación con una maldición, es decir, con una mala dicción.

Esta sublevación de Calibán es, en sentido figurado, lo que se habría esperado de Bartolomé de Las Casas: una “andaluzada”, es decir, una exageración de las consecuencias de la colonización; una maledicencia que se lanza a garganta abierta, para que caiga la peste sobre el colonizador, ya que su retórica no tuvo la suficiente fuerza como para llevar hasta las últimas consecuencias su propuesta de justicia: que España devolviera lo arrebatado. Y, de hecho, así ocurrió según lo afirma Menéndez Pidal, uno de sus mayores detractores:

Al ver tanta ceguedad en torno suyo, al ver que la encomienda, por él maldecida como enorme pecado, sigue aprobada por gobernantes, por obispos, por dominicos y franciscanos, profetiza por primera vez en 1542 la destrucción total de España, castigo que ocurrirá “no de aquí a muchos años”, y varias veces después repite la tremenda profecía, tan apremiante, que en 1559 parece creer que hacia el año 1600 la destrucción de España se habrá consumado ya.⁴³

⁴² *Ibid.*, p. 189.

⁴³ Ramón Menéndez-Pidal, *Observaciones críticas sobre las biografías de fray Bartolomé de Las Casas*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2016, p. 22.

Siguiendo el hilo, cabe preguntarse si Calibán es metáfora a la vez que discurso de contrapoder. En un sentido que parece contrario al seguido por Sánchez Macgrégor, pero que en el fondo no lo es, Arturo Andrés Roig se ocupó en descodificar semánticamente las nociones de “civilización” y de “barbarie”, para “tomar posición frente a la problemática general de las categorías”,⁴⁴ que por momentos se confunden con un sistema de valores.⁴⁵ Uno y otro concepto están íntimamente vinculados con Calibán, que se ha ido convirtiendo en algo más que una imagen que condensa la problemática de la colonización, para transformarse, a juicio de Roig, en un mito que remite a la descolonización, aunque en un sentido más social, y no tanto individual puesto que, como prefiere explicar Roig, la libertad no fue entendida como libertad “interior” (de tipo estoico), sino que “en todo momento se habló, muy ilustradamente, de “romper” o “quebrar las cadenas” que nos ataban a la dominación europea.”⁴⁶

En efecto, la Independencia no pareció modificar el afán colonizador, porque se interiorizó la visión del colonizador. Así, parece que la queja bolivariana de que los que lucharon por América no hicieron más que “arar en el mar”, es el resultado de la fascinación que ocasionaban –y siguen haciéndolo– los encantamientos del poder nordatlántico. Así lo expone Roig, en un largo párrafo:

El siglo XIX trajo consigo la liberación de los colonos. Un Calibán apareció que aprendió el lenguaje del amo y lo revirtió en herramienta de independencia y de autoafirmación. Por cierto que ese Calibán hizo muy pronto de su victoria un uso que más lo aproximó al antiguo amo, Próspero, en cuanto que el proceso no fue ajeno en ningún momento al enfrentamiento de las clases sociales sobre las que se había estamentado la Colonia. Y junto con Próspero, aparecieron los “alados arieles” que inspirarían los discursos justificatorios para que el amo no cayera en lo que podríamos llamar el “síndrome de Próspero”.⁴⁷

Puede decirse entonces, que la revuelta de Calibán contra Próspero, tiene tintes de universalización de la libertad porque Calibán es toda nuestra América; su maledicencia y la maldición que lanza, es manifestación del deseo común de emancipación. Para decirlo con palabras ajenas: “un tal sentimiento auténtico de universalidad se produciría cuando la anécdota o acontecimiento

⁴⁴ Arturo A. Roig, *Rostro y filosofía de nuestra América*, Buenos Aires, Una Ventana, 2011, p. 28.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 203.

expuesto por el sujeto que narra –empuñado como punto referencial y subjetivo–, concitara, para clamarlo en forma épica el fulgor universal de una platónica ‘experiencia común’.⁴⁸

También hay que destacar, como lo hace Cassigoli siguiendo a De Certeau, que todo barbarismo –como el de Calibán en este caso–, “posee la función de señalar la superioridad del hablante sobre el sistema de la lengua [...] cada falta gramatical se inscribe como un ‘estigma’; señala una anomalía en el cuerpo de la lengua”.⁴⁹ Tal estigma es marca del despojo que mediante el acto de maldecir puede convertirse en acto de emancipación: “Próspero le ha inculcado a Calibán su lenguaje y con él le ha brindado conciencia de su propia significación”.⁵⁰

Ahora bien, el dato relativo al destierro de la madre de Calibán, Sycorax, no es gratuito porque en el fondo, diría Rossana Cassigoli, la lengua materna –la que le arrebató Próspero a Calibán– es un faltante, y esa ausencia hace inevitable “el regreso compulsivo a la lengua de la madre, la primera, la gutural, alimenticia y fundacional”.⁵¹ Cassigoli recuerda que, en el contexto de posguerra, Hannah Arendt afirmó que lo único que queda tras la barbarie es la lengua materna: “en su arrullo y estruendo, se esperaría recrear el diferido nexo con el mundo, a continuación de la catástrofe y destrucción histórica. La lengua de la madre puede volverse, entonces, un llamado y una obsesión por encontrar el hilo del hipotético ‘continuo’”, nos explica.⁵² Desde luego, la “mala” dicción del latinoamericano, en cuya sonoridad no cabe la distinción entre la *c*, la *s* y la *z*, intenta paliar la ausencia de la lengua materna desterrada, con ciertos americanismos.

Otro dato tampoco menor: Calibán tiene un cuerpo deforme. Deformidad que ha de someterse a una domesticación de todo el cuerpo, incluyendo el habla, a un habitar que incluya la renuncia a lo anteriormente habitado y a la lengua materna en primer lugar, porque ella es imagen acústica que “produce una imagen mental subjetiva en el plano de la percepción”, y que se acompaña “de gestos sutiles de la boca y los ojos, movimientos expresivos (explícitos o involuntarios) de las manos y el cuerpo”.⁵³

⁴⁸ Rossana Cassigoli, “La lengua materna como forma de locura”, *Alpha*, núm. 50, julio 2020, p. 227. Si bien el texto es una reflexión relativa a la lengua judía y experiencias de dolor ocasionado por el destierro y el exilio, me ha sido posible recuperar ciertas ideas que robustecen las aquí planteadas.

⁴⁹ Rossana Cassigoli, “Reminiscencias de Michel de Certeau. Oralidad y escritura: las fuentes femininas”, *Fractal*, núm. 52, enero-abril 2014, pp. 43-75.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 55.

⁵¹ Rossana Cassigoli, “La lengua materna como forma de locura”, *op. cit.*, p. 235.

⁵² *Ibid.*, p. 223.

⁵³ *Ibid.*, p. 239.

Además de la lengua por desterrar y el cuerpo por domesticar, está también el territorio, que los colonizadores vieron como si fuera simple “vegetalidad”, naturaleza esperando a ser fecundada por su carácter de “feminidad”, dice Roig. Cuestión mencionada al inicio del presente ensayo cuando se trató sobre la virginalidad de las tierras, es decir, el encubrimiento de la relación tierra/cultura que conforma un territorio mediante una cartografía que borró las culturas nativas, y que Roig alcanza a ver expuesta en las obras de Rodolfo Kusch y Carlos Cullen: la penetración de Europa, así sexuada, es la que da origen a nuestra realidad americana.⁵⁴

Y no le falta razón al filósofo mendocino, toda vez que los primeros abusos cometidos por los europeos fueron el rapto y la violación de mujeres, que destruyó los lazos de filiación e introdujo lo extranjero, lo exógeno, en las sociedades caribeñas y luego continentales. Las palabras, de nuevo, deben ser empleadas en diversos planos: el cuerpo caníbal, que es terreno y no territorio, debe sembrarse en sentido literal, pero también metafórico, debe admitir una semilla que germine y abra paso a nuevas formas de filiación, a otro tipo de orden o *mundus* cuyos frutos se verán plasmados en los *mapamundi* como también en las castas.

Es interesante observar aquí las similitudes entre Calibán y Malintzin. Ni para uno con Miranda, ni para la otra con Cortés, se dieron amoríos sino más bien mestizaje, propuesto por uno o consumado por la otra, como estrategia de supervivencia. Malintzin, que sí existió, no llegó a cumplir 30 años; traductora e intérprete, la lengua se volvió su salvoconducto, pero no le bastó como para criar a su hijo Martín, al que enviaron a España. A Calibán también lo condenó la lengua del dominador, que él balbuceaba por ser incivilizado, bárbaro, hijo de una madre desterrada a Argelia que, paradójicamente está mal dicho, porque debería ser *Algeria*: las palabras, como “barbarie” o “civilización”, y los mapas que occidentalizan el cosmos, se nos muestran ahora como embustes.

El juego de letras que origina la dupla Caníbal/Calibán y que permite la cercanía entre Malintzin/Marina, es digna de observación o, mejor todavía, de escucha, y qué mejor que el teatro que requiere de un auditorio, para mencionar la estrategia utilizada por Aimé Césaire, al convertir el término ofensivo *nègre* en insumo para un discurso ético y poético sobre la *négritude*. Él también montó una obra teatral, *Una tempestad*, para reformular la de Shakespeare, y que estrenó en Túnez, en el verano de 1969. Cómo tituló su obra Césaire, no carece de importancia:

⁵⁴ Arturo A. Roig, *Rostró y filosofía de nuestra América*, op. cit., pp. 204-205.

Desde el título de la obra se percibe el afán del autor por visibilizar las arterias dialogantes entre producción artística y posicionamiento ideológico. *Una tempestad* desplaza el artículo definido del “la” en la obra de Shakespeare, reemplazándolo por el indefinido de “una”, provocando así una certera delación a la indeterminación del referente implícita en el título de la obra original. A “la” “tempestad” como fenómeno climatológico común, se le confiere singularidad histórica, transformándola en una “única” tempestad, provocada por el colonizador. La modificación, casi imperceptible, deja al descubierto la alegoría.⁵⁵

Esta reapropiación, en la que Calibán, con su “*pathos* rotundo de expresividad doliente y rabiosa”, se convierte en “el núcleo magnético, centrípeto, que moldea al resto de los participantes de la acción desde las relaciones que establece con ellos”,⁵⁶ lleva a Calibán a contestarle a Próspero para excusarse, lo siguiente:

Para empezar, eso no es cierto. No me has enseñado nada. Salvo claro está, a chapurrear tu lenguaje para que pueda comprender tus órdenes: cortar leña, lavar platos, pescar, plantar hortalizas, porque tú eres demasiado holgazán para hacerlo. En cuanto a tu ciencia ¿me la has enseñado, di?, ¡bien que te la has guardado! Tu ciencia la guardas egoístamente para ti solo, encerrada en esos gruesos libros ahí.⁵⁷

¿Qué quiere Calibán?, ¿acaso lo mismo que fray Bartolomé en sus escritos sobre el respeto a la soberanía de los indios? Si así fuera, veríamos una secuencia, esto es, el despliegue y articulación de figura de Calibán en el filosofar latinoamericano, y que da lugar a recurrencias y concurrencias debidas a la ambigüedad que la caracteriza: tanto como práctica de lo raro e inadmisibles, que hereda de las prácticas antropofágicas que dieron origen a su nombre de pila, como también en términos de un desquite frente a la modernidad, cuya ciencia se autolocaliza en el centro del saber, cuyos privilegios se legitiman en la exclusión, el borramiento y el olvido de estructuras sociales previas. Calibán,

⁵⁵ Cfr. Gustavo Ramírez, “La humanidad reducida al monólogo: notas sobre *Una tempestad* desde el pensamiento crítico de Aimé Césaire en tres actos y dos intermedios”, en Elena Oliva, Lucía Stetcher y Claudia Zapata (eds.), *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud*, Santiago de Chile, Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades-Universidad de Chile, 2011, p. 129.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 133.

⁵⁷ Aimé Césaire, *Una tempestad*, citado en Gustavo Ramírez, “La humanidad reducida al monólogo”, *op. cit.*, p. 134.

desposeído de su herencia y de la soberanía sobre su isla, es entonces alegoría de la colonización, pero también sujeto enunciador de la protesta ante la exclusión. Su propia deformidad lo vuelve flexible y arrebatado en, al menos dos sentidos: su propio *lógos* incide en los modos alternativos de conocer y nombrar la realidad y, además, llama a una ética que reconozca las diversas identidades culturales. Ahí está el legado del desheredado.

A manera de cierre

En este texto se recuperaron diversas nociones y categorías que han permitido valorar la figura de Calibán. En primer término, se verificó que su origen se encuentra en las descripciones colombinas, y que éstas permitieron no sólo diseñar un artificio antropológico, un discurso sobre el Otro como parte de una cartografía en las que las representaciones de la alteridad, la colocan marginal a la civilización y le condenan a la violencia del despojo. El anticolonialismo de los lascasianos, como pudimos observar, encaró el poder tomando una posición que fue decantándose por desmontar el aparato teórico-conceptual de la época, para llegar incluso a proponer la restitución de lo indebidamente tomado. En tal sentido, parece que la retórica de los detractores del proceso colonizador, fortaleció la “leyenda negra”, circunstancia que llevó a la creación y recreación de personajes teatrales en cuyos parlamentos se halla la dialéctica poder/contrapoder. Con lo anterior se ha querido contribuir a una historia de las ideas filosóficas, así como a llamar la atención sobre la pertinencia de formular una ética más incluyente de la diversidad cultural.

Bibliografía

- CASSIGOLI, Rossana, “La lengua materna como forma de locura”, *Alpha*, núm. 50, julio 2020, pp. 221-242.
- _____, “Reminiscencias de Michel de Certeau. Oralidad y escritura: las fuentes femeninas”, *Fractal*, núm. 52, enero-abril 2014, pp. 43-75.
- CORONIL, Fernando, “Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas”, en Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (coords.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa/ University of San Francisco, 1998, pp. 121-146.
- _____, “Más allá del occidentalismo: hacia categorías históricas no imperiales”, *Casa de las Américas*, núm. 206, La Habana, enero-marzo de 1999.

- CLASTRES, Pierre, *Investigaciones en Antropología Política*, Barcelona, Gedisa, 1987.
- DUSSEL, Enrique, *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Madrid, Nueva Utopía, 1992.
- GIMÉNEZ, Gilberto, "Territorio y cultura", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. II, núm. 4, Universidad de Colima, diciembre, 1996, pp. 9-30.
- LAS CASAS, Fray Bartolomé de, *Tratados*, México, FCE, 1997.
- MORA Martínez, Roberto, "Joaquín Sánchez Macgrégor (1925- 2008)", entrada en *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana*. <http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Autores/FilosofosMexicanos/Sanchez_Macgregor_Joaquin.pdf>.
- MENÉNDEZ-PIDAL, Ramón, "Observaciones críticas sobre las biografías de fray Bartolomé de Las Casas", Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2016. <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc030s7>>.
- O'GORMAN, Edmundo, "Sobre la naturaleza bestial del hombre americano", en *Filosofía y Letras*, vols. I y II, México, UNAM, 1941.
- PEDRAZA Ramos, Alejandro Karín, "El *Contrapoder* en América Latina. Reflexiones marginales sobre un poder ético", en *Sincronía*, núm. 76, Universidad de Guadalajara, 2019. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=513859856004>>.
- RAMÍREZ, Gustavo, "La humanidad reducida al monólogo: notas sobre *Una tempestad* desde el pensamiento crítico de Aimé Césaire en tres actos y dos intermedios", en Oliva, Elena, Stetcher, Lucía y Zapata, Claudia (eds.), *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud*, Santiago de Chile, Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2011. <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/122973/Aime_Cesaire_desde_America_Latina_libro.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- ROIG, Arturo A., *Rostro y filosofía de nuestra América*, 2ª edición, Buenos Aires, Una Ventana, 2011.
- SÁNCHEZ MACGRÉGOR, Joaquín, *Colón y Las Casas. Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana*, México, FFyL-UNAM, 1991.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1986.
- SUBIRATS, Eduardo, *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, México, Siglo XXI, 1994.
- XIRAU, Ramón, *Idea y querrela de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1973.
- ZWEIG, Stefan, *Américo Vespucio. Historia de una inmortalidad a la que América debe su nombre*, Buenos Aires, Claridad, (1ª edición 1942), 1996.

El liberalismo y la concepción de sujeto en la guerra de Independencia en México, a través de la visión de Luis Villoro

Carlos Ham Juárez
CELA-FFYL-UNAM

Introducción

Al parecer, hacemos referencia a una subjetividad política cuando hablamos de la manera en cómo se define un individuo en su modo de pensar y actuar públicos, es decir, en la forma en cómo concibe su papel frente a la sociedad y las instituciones que la conforman. El caso del sujeto moderno tuvo especial relevancia para definir el rumbo de las sociedades democráticas proponiendo, en la medida de lo posible, la mayor participación de los individuos en la configuración del Estado y el poder público; de la nueva concepción de sujeto que propuso la naciente modernidad, se desprendieron nuevas formas de concebir el derecho y la política, así como se crearon nuevas instituciones en defensa de la autonomía y libertad humanas, y el mismo Estado y sus aparatos de poder tuvieron que definirse bajo los nuevos términos que declaraban la independencia y la libertad de las personas sin distinción de raza, credo político o creencia religiosa, lo cual fue el fundamento de toda constitución en adelante; todo ello llevó al acuerdo general de defender y proteger los derechos del hombre, como así se llamó a los ideales político-sociales después de la Revolución francesa de 1789; dichos ideales fueron declarados universales e irrenunciables en todo sentido.

En el caso de las naciones latinoamericanas, es común referirse a ellas como naciones que alcanzaron su independencia durante el siglo XIX, pero sabemos

que el proceso fue lento y lleno de contradicciones. Aun cuando se hable de independencia política y de su reconocimiento como países autónomos desde entonces, no deja de llamar la atención los rezagos manifiestos en el orden económico-social y la falta de capacidad de sus gobiernos para proyectar un cambio que llevara la libertad y la igualdad a resultados concretos y no ser meros conceptos abstractos e ideales lejos de la realidad de los pueblos latinoamericanos. En este sentido me parece que es necesario volver a plantearse la problemática independentista para poder entender el desarrollo tan desigual que desde entonces han tenido las naciones latinoamericanas, pues a través de sus luchas internas, sus contradicciones y sus carencias de proyectos sociales, se pueda explicar y comprender el estado presente de nuestras sociedades.

Caso concreto lo representa el sujeto de cambio, de transformación social, que en todo proceso revolucionario está presente, ya sea como detonante, como dirigente, o seguidor de un proceso revolucionario. Sin embargo, también están los sujetos que resisten al cambio y lejos de transformar lo establecido, se aferran a las estructuras viejas y tradicionales; en este juego de oposiciones se desarrollaron los cambios sociales que dieron lugar al nacimiento de las naciones modernas. Sin embargo, no es la mera voluntad subjetiva la que está presente en los cambios sociales, sino también las condiciones sociales, económicas políticas y estructuras de poder las que también determinan el rumbo de los hechos. Los sujetos actúan en determinadas circunstancias históricas que también los condicionan en su actuar y es por ello que se explica y comprende su comportamiento. De esta manera, al hablar de los sujetos que surgieron durante el nacimiento de las naciones latinoamericanas, no debemos olvidar que no actuaron solos o conducidos por sus propias ideas y concepciones ideológicas, sino que lo hicieron en un contexto y bajo estructuras que permitieron y dieron lugar a esos ideales y a su particular práctica.

Comprender este aspecto subjetivo en los movimientos revolucionarios es vital para la comprensión histórica y humana, pues nos ayuda a esclarecer y profundizar en los aspectos en que actúan y se definen ciertos comportamientos de acuerdo a una situación problemática. En este sentido nos interesa analizar la visión de Luis Villoro, la cual nos ofrece una serie herramientas teóricas para entender la conformación de los sujetos políticos en una situación dada, como lo fue el momento en que se lanzaron a la revolución independentista sujetos de diversa índole y clase.

El Liberalismo, la Ilustración española y las reformas borbónicas

Se ha dicho con frecuencia que el liberalismo europeo influyó de manera determinante en las revoluciones de independencia de América Latina en el siglo XIX. Aunque en términos generales esto es cierto, también lo es que habría que especificar de qué manera ocurrió en cada caso en los varios movimientos sucedidos en aquel entonces. Es bien sabido que las condiciones y las circunstancias entre Europa y Latinoamérica han sido distintas y aunque existe una influencia clara de las ideas y las estructuras occidentales en nuestras tierras, siempre persiste la idea de que en la implantación o e incluso en la clara conciencia de su imitación en América Latina, ha ocurrido que cambian de matiz o radicalmente transforman su sentido en una dirección totalmente inesperada. Tal es el caso de los ideales libertarios que ya hemos mencionado y que postularon los pensadores europeos, quienes tuvieron una innegable repercusión en tierras americanas pero sus ideas fueron adaptadas a las condiciones particulares que vivían los pueblos bajo el imperio español.

Como ya se mencionó, una característica importante de las ideas modernas era su carácter libertario y la postulación de un nuevo orden político-social basado en un nuevo concepto de ser humano, más realista y autosuficiente; el hombre se desprendía de su dependencia poco a poco hacia Dios y formulaba su poder creativo para conformar novedosas propuestas de interacción social e integración humana bajo normas que se establecerían en un nuevo Contrato Social. En este sentido, las rebeliones ocurridas en la Nueva España y las colonias francesas a inicios del siglo XIX correspondían a cierto ideal moderno de transformación social y a cierta necesidad de cambio de estructuras económicas, políticas y sociales. Sin embargo, sería superfluo pensar que las revoluciones de independencia sucedidas en el continente latinoamericano durante el siglo XIX fueron una simple imitación de la guerra de independencia de los Estados Unidos de 1776 o la revolución francesa de 1789.

En el caso de las independencias de los pueblos que a futuro integrarían las naciones latinoamericanas, también se gestó un movimiento revolucionario, pero este tuvo la característica de ser muy complejo en sus causas y de tener efectos muy distintos a los objetivos que en un principio se habían formulado. No cabe duda que la situación revolucionaria que se dio en aquellos momentos fue eco de la situación que a nivel mundial señalaba un nuevo derrotero hacia un cambio de estructuras y el paso a la libertad y la igualdad entendida en un sentido moderno. Con ello el significado de la subjetividad cambiaba y en el ámbito de las colonias españolas también se enfrentaban a una nueva

consideración y participación de los sujetos en la formación de su propio destino. No obstante, igualmente existían fuerzas retrogradas y posiciones anquilosadas que dificultaron el advenimiento de agentes sociales que avizoraban un futuro nuevo de mayores libertades y condiciones más justas que las heredadas del pasado colonial. El encuentro de fuerzas delineó un significado muy peculiar a los sujetos que intervinieron en ese momento, de tal manera que los ideales ilustrados de la vanguardia revolucionaria se enfrentaron a estructuras rígidas y enraizadas que dieron lugar a productos bizarros y contradicciones no fáciles de entender.

Un caso ejemplar de lo contradictorio de aquellos momentos históricos lo constituye la llamada Ilustración Española. Pues en medio de estas ideas de vanguardia que postulaba la razón política ilustrada, la Corona española era reticente, por un lado, a los cambios drásticos, pero por otro, observaba la necesidad de un cambio en sus estructuras de gobierno que hicieran de su administración pública un ejercicio más eficiente y más seguro. Curiosamente, el imperio español trataba de mezclar la tradición cortesana y colonial con los avances de los nuevos conocimientos que proponía la razón moderna, y el mejor ejemplo lo constituyen las famosas reformas Borbónicas. Como lo han dicho los historiadores, en especial Edwin Williamson:

La ideología de los reformadores borbónicos se ha designado apropiadamente Ilustración católica, pues constituyó un tímido intento de ajustarse al espíritu científico y racionalista del siglo XVIII sin perturbar los fundamentos de la fe católica. Los reformadores introdujeron en la administración de España y su imperio principios de razón y utilidad cuidadosamente extraídos de un contexto filosófico más amplio por temor a promover ideas que subvirtieran la religión. Sin embargo, esta ideología derivada y tibia se quedó corta y al mismo tiempo fue demasiado lejos: excluyó el radicalismo que podría traer consigo una prosperidad económica duradera, y debilitó los cimientos políticos de la monarquía católica.¹

En efecto, las reformas borbónicas fueron una rara combinación que buscaba ser a la vez tradicionalista e innovadora; lo mismo defendía los fundamentos religiosos que buscaba aplicar las nuevas ideas de la ilustración; como bien dice Williamson, era una rara mezcla que trataba de negar el carácter revolucionario y subversivo de las ideas ilustradas pero intentaba recuperar para su propio beneficio esas mismas ideas en un sentido político y administrativo que

¹ Edwin Williamson, *Historia de América Latina*, México, FCE, 2013, p. 199.

no dañaran a las instituciones coloniales; en otras palabras, no se quería un cambio drástico y revolucionario, sino mantener la misma estructura del poder sólo que haciéndolo más eficaz y más eficiente.

Precisamente, una primera impresión de las ideas ilustradas en las colonias españolas fue esta imposición de medidas administrativas que lejos de permitir la autonomía y el desarrollo de las comunidades americanas, propició un mayor malestar y descontento en su aplicación. Eran medidas que efectivamente beneficiaban el mejor manejo de las colonias, pero de igual manera la sangraban y permitían el acendramiento de la injusticia y la desigualdad en todo terreno. Entre las medidas tomadas que tenían por objetivo reforzar el poder imperial, se mencionaba una mejor recaudación de las rentas para la Corona y para ello era necesario reestructurar la administración y la fiscalización de los aparatos burocráticos, los cuales quedaron al mando de los peninsulares, desplazando a los criollos y demás grupos sociales; igualmente se prohibió la producción de determinadas mercancías en tierras americanas, lo cual ocasionaba un mercado interno cautivo en beneficio de la Corona pero en detrimento del desarrollo de las colonias; otras medidas negaban la participación directa de los criollos en la administración pública y sus derechos políticos se vieron menoscabados; de la misma forma la Iglesia se encontraba perjudicada pues su función crediticia y hacendaria la obligaba a rendir mayores beneficios al reino peninsular aun a costa de sumir en la pobreza y la miseria al resto de los pobladores americanos; de las clases menos favorecidas, baste señalar que eran las que resentían en mayor medida todos los perjuicios, enquistando la desigualdad y la explotación que desde hace tiempo padecían.

Como puede observarse, las reformas borbónicas junto con el antecedente pasado de la Conquista y el poder colonial fueron propicios para generar un clima de animadversión y malestar social en las colonias que no tardaría en traducirse en una movilización social que, aunque contenida en un principio por las fuerzas reales, no dejaría de crecer y hacerse más notoria por todas partes. Aunado a lo anterior las ideas ilustradas en su carácter revolucionario eran difundidas entre las clases medias, y aunque en forma clandestina eran discutidas y analizadas en amplios sectores de la clase criolla, paulatinamente fueron perneando en todo el espectro social. A decir de Williamson:

Estos medios sociales produjeron individuos más radicales inspirados en las revoluciones norteamericana y francesa, que defendían el republicanismo y la independencia total respecto a España. Desde la perspectiva moderna, a estos hombres se les puede ver como los precursores intelectuales y políticos de la independencia, hombres como Francisco de Miranda en Venezuela,

Antonio Nariño en Bogotá, Manuel Belgrano y Mariano Moreno en Buenos Aires, todos ellos versados en la literatura de la Ilustración y admiradores de las revoluciones francesa y norteamericana; algunos incurrieron en condenas de la inquisición y fueron encarcelados, mientras otros se exiliaron o partieron a Inglaterra, Francia o Estados Unidos, para conspirar desde allí contra España.²

Efectivamente, los cambios sociales se avizoraban en el horizonte y ya se hablaba de una necesaria transformación de las instituciones tradicionales. Sin embargo, dar el paso a un cambio revolucionario no sería fácil; faltaba el detonante que hiciera de todas estas condiciones una posibilidad real de cambio en tierras americanas, pues el orden establecido ofrecería una resistencia que indicaba que no estaba dispuesta a dejar sus privilegios ni su poder de la noche a la mañana.

En lo siguiente analizaremos el caso de la Independencia de México a través de la óptica de Luis Villoro, quien nos ofrece una visión más amplia de cómo se desarrollaron estas fuerzas latentes de cambio y cómo poco a poco se generaron las condiciones en las clases sociales de la Nueva España que propiciaron el estallido armado que encabezó Hidalgo y Morelos posteriormente.

El proceso independentista y las clases sociales

Luis Villoro nos ofrece una imagen bastante clara de los actores que intervinieron en el proceso de la revolución de independencia de México. Por un lado, tenemos a los grupos privilegiados, europeos peninsulares y grupos criollos pertenecientes a estratos económicos y políticos directrices de la sociedad durante los siglos XVIII y principios del XIX. Es importante resaltar el papel de esta clase pues integra una subjetividad que se revelará conservadora a lo largo de las revoluciones de independencia de los pueblos americanos; sin embargo no es casual su comportamiento, ya que a partir de la defensa de sus intereses, hicieron lo que más les parecía conveniente y beneficioso a sus grupos y condición social; de alguna manera, defendieron los privilegios que el sistema imperial les había otorgado y no estaban de acuerdo a renunciar a ellos por ningún motivo, ni siquiera por una independencia de la Corona lo cual les pareció utópico y sin sustento; no es precisamente un grupo homogéneo, sino por lo contrario un grupo diverso y plural que compartía como

² *Ibid.*, pp. 204-205.

elemento común estar situado en la cima de la escala productiva y un poder social largamente fraguado en el pasado anterior de la conquista; eran los estratos europeos, peninsulares o criollos ya instalados en tierras americanas que representaban a la clase conquistadora o colonialista que usufructuaban la riqueza de tierras americanas.

Aún con la llegada de las reformas borbónicas del siglo XVIII, y con nuevas medidas administrativas más rigurosas para las instituciones de Nueva España, esto sólo trajo consigo el posicionamiento de estas clases; aunque se pensó más en la Corona Española y menos en el nuevo continente, los grupos privilegiados aprendieron a subsistir aun en detrimento de las tierras americanas.

Las clases medias, por su parte, constituían otro grupo al que sí afectaban las reformas borbónicas. Entre otras cosas, las reformas ordenaban la disposición de que altos puestos jerárquicos en la administración y en la política fueran prescritos para los peninsulares, es decir, españoles nacidos en la península ibérica que según se pensaba, salvaguardarían mejor los intereses de la Corona. Tanto el factor económico, como la disposición que les cerraba toda carrera política y administrativa, hacían de los criollos de clase media un grupo susceptible a la revuelta y a la defensa de su libertad y a lo que ellos consideraban sus derechos naturales.

En cierta forma, las ideas ilustradas como el naciente liberalismo que empezaba a respirarse en el entorno del mundo, daban cuerpo a los ideales criollos, que ciertamente encontraban en la tiranía y el despotismo español el principal obstáculo a sus sueños de libertad e igualdad de derechos.

En la descripción de las clases trabajadoras, Villoro hace referencia al pueblo trabajador, explotado por las clases privilegiadas y el régimen español instaurado desde la Conquista. Es la clase baja en donde se observa con mayor gravedad los niveles de desigualdad social; no sólo viven en la miseria, sino que son tratados como castas inferiores y sin ningún tipo de derecho; tanto peones del campo como obreros de minas o manufactureros padecían condiciones paupérrimas y su condición física era presa de enfermedades de todo tipo; aun en esas condiciones miserables, su población había crecido al grado de representar un problema social, pues aunado a la pobreza, se sumaban el desempleo, el pillaje y la violencia haciendo crecer el malestar social en todo sentido. Pero de lo que más carecían era de una educación que los dotara de una identidad y de una personalidad formada en valores e ideales propios de su idiosincracia; sólo la Iglesia había asumido la tarea de su protección, pero en su paternalismo cristiano los había sometido a una creencia paciente del dolor y de la esperanza de un supuesto mundo ultraterreno y un Dios que impartiría justicia al final de los tiempos. Como lo señala Villoro:

Carentes de toda organización e ilustración, horros de medios propios para manifestar sus inquietudes y sin suficiente cultura para hacerlo, los trabajadores de la Colonia no adquieren conciencia de su situación oprimida. La obstrucción total de su futuro por las clases superiores no les franquea la proyección necesaria para comprender su situación y trascenderla.³

Es crucial observar cómo esta diversidad de intereses y clases interactuaron durante el proceso de Independencia no sólo en el caso de la mexicana sino también en la situación de otros pueblos americanos en los que la estratificación social era similar; de tal conjunción de clases se creó toda una complejidad en la que no es posible hablar de un único sujeto moderno americano, sino de subjetividades formadas de diversas fuerzas y en procesos de diferentes niveles y estratos; de ahí que cada una de las clases actuantes, que con un criterio económico-social redujimos a peninsulares, criollos, mestizos e indígenas, elaboró su propio proyecto de lo que según creían debía ser el hombre y la sociedad después de su emancipación.

Como lo ha mencionado Villoro, ese punto que definió a cada clase y los intereses que defendió en su momento, fue el momento en que Napoleón invadió a España y depuso a Felipe VII. Fue este un momento esencial para el futuro de los pueblos americanos, pero fue una lucha de fuerzas en la que el sentido de las subjetividades se empezó a definir de acuerdo a la situación que enfrentaban, en este caso, frente a la invasión extranjera que los obligaba a tomar una posición respecto al rumbo que debía tomar la sociedad y sus instituciones, y si debían cambiar o permanecer y con base en qué razones.⁴

En este caso Villoro observa con claridad las diferentes actitudes y decisiones que tomaron las diferentes clases participantes en la crisis del momento. En el caso de la clase privilegiada de la Nueva España esta se caracterizó por su conservadurismo y su inacción frente a lo sucedido, y en términos de Villoro:

la concepción burocrática considera implícitamente al país a la manera de una realidad ya hecha, enteramente formada. No tenemos que habérmolas con un orden que modificar con nuestra actividad, sino con una estructura acabada que debemos simplemente utilizar. No creamos leyes ni instituciones, solo conservamos como nos las dan, las manejamos.⁵

³ Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, México, UNAM, 1983, p. 39.

⁴ *Ibid.*, cap. 1, pp. 15-39.

⁵ *Ibid.*, p. 42.

Como puede verse, Villoro resalta la actitud conservadora de la clase privilegiada, que se hace patente en el momento de un acontecimiento que exige tomar una posición ante una crisis como la que en ese lapso de tiempo se vivía en la Nueva España. Es conveniente recordar que, en ese momento de la invasión francesa al reino peninsular europeo, el gobierno de las colonias quedaba sin cabeza, pues el contrato real oficial establecía y reconocía al Rey de España como suprema autoridad en tanto las colonias quedaban bajo su tutela y vasallaje, pero al ser derrocado el Rey, ni las instituciones ni las autoridades coloniales sabían qué hacer. Por ello Villoro menciona que esta actitud de las clases altas se puede resumir en la idea de “la sociedad como un haber”. El “haber” es esta idea que considera a la sociedad como algo ya establecido, algo dado, que no necesita modificarse ni cambiarse; como dice Villoro en la cita anterior, es una concepción burocrática que no concibe a las instituciones o al ser social como entidades que cambian, se transforman, sino como instituciones que hay que administrar y utilizar. Desde esta posición enraizada en las clases altas y funcionarios mayores se puede observar también una actitud que no tenía un vínculo mayor y más profundo con estas tierras americanas, que consideraba que su respeto y obligación prioritaria se debía a la Madre Patria, en tanto las colonias solo se prestaban a ser utilizadas en beneficio de la primera. En este sentido, puede entenderse la reacción conservadora de aquella clase privilegiada, pues sus autoridades estaban para administrar las riquezas del Rey, no para otra cosa. Al faltar el Rey su zozobra y desconcierto era evidente, pero no habían sido formados sino para mantener lo establecido, cuidar y administrar lo que es de Otro, o sea, el Rey. Aunque privilegiados por su clase, su visión seguía siendo vasalla y su riqueza era un “haber” con lo que habían sido favorecidos, pero sin realizar algún esfuerzo, ni haber trabajado para conseguirla; su riqueza estaba dada por el mérito de su clase y su servicio a la Corona.

En cambio, para la clase criolla el panorama era diferente, y frente a la misma situación en crisis, había reaccionado esperando un cambio en su situación de clase; como dice Villoro:

Para el criollo, en cambio, la sociedad adquiere otro sentido. Lo sucedido no representa tampoco, a sus ojos, un cambio esencial en el orden establecido. Pero la prisión del monarca tiene el efecto de un toque de alarma que señala posibles cambios y abre a su expectativa la necesidad de prever con tiempo cualquier acontecimiento inusitado. Y la previsión implica la disposición para emplear en cualquier momento medidas hasta entonces desconocidas.⁶

6 *Ibid.*, p. 43.

Del lado criollo, como observa nuestro pensador mexicano, la perspectiva representa la posibilidad de un cambio; ante un mismo hecho, los criollos empiezan a definirse, no muy claramente todavía pero ya se advierte que se sitúan en oposición a las clases privilegiadas. Frente a la posición de un “haber” de los colonialistas, los criollos de las clases medias empiezan a ensayar otra manera de concebir la sociedad; para la clase media criolla, la situación que imponía la invasión francesa y el derrocamiento del monarca español, era la oportunidad de cambiar el mundo establecido. La lucha entre ambas clases empieza a darse del lado político, pues mientras una clase apuesta por la conservación de las instituciones coloniales, la otra ve en la misma situación la oportunidad de reclamar sus derechos y proponer nuevas maneras de conformar el ser social y el ser político mediante nuevas reglas.

En el caso de las clases trabajadoras y menos favorecidas por el sistema colonial, su concepción de la sociedad quizá se circunscribía al padecimiento y a la explotación sufrida, lo que generaba también un malestar que los hacía proclives a un cambio drástico. Los ideales de libertad, justicia e igualdad tomaban en ellos un significado más enfocado a un carácter social y en la trascendencia que habían aprendido de la evangelización cristiana, pero eso lo veremos en el apartado siguiente.

La impronta de la revolución. Hacia la comprensión de un sujeto colectivo

En un texto muy conocido de Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, el manuscrito termina con una reflexión sobre la revolución posible de los pueblos que empiezan a tomar conciencia de la necesidad de su libertad. El texto dice:

La revolución de un pueblo lleno de espíritu, que hemos visto realizarse en nuestros días, podrá tener éxito o fracasar; puede, quizá, estar tan repleta de miserias y crueldades, que un hombre bienpensante, que pudiera esperar ponerla en marcha por segunda vez, no se decidiera a un experimento de tales costos: una revolución tal, digo no obstante, encuentra en los ánimos de todos los espectadores— que no están ellos mismos involucrados en el juego— una tal participación en el deseo, que raya con el entusiasmo incluso

si su exteriorización resulta peligrosa; tal, en suma, que no puede tener otra causa que una disposición moral en el género humano.⁷

En la anterior cita, Kant se refiere a los tiempos turbulentos de la Europa de aquellos años, que al parecer empezaban a oír los clamores de un pueblo cansado de la ignominia y las vejaciones de las clases aristocráticas; para Kant, el paso decisivo de una revuelta popular podría enmarcarse en la lucha por la emancipación de todo autoritarismo y de toda imposición que basara su poder en la mera posición de clase; nuestro pensador alemán estaba pensando en una liberación ilustrada, en la disposición del género humano de existir fuera de la dependencia de cualquier poder impositivo y de regularse por sí mismo, por los dictados de la razón humana, de la cual todos somos partícipes. Pensar por sí mismos y de acuerdo a los principios de una racionalidad que busca encaminarse hacia lo mejor que convenga al género humano. Naturalmente, las ideas expresadas por Kant están en franca oposición a la idea del poder de aquellos años, que a través de un Estado aristocrático y una religión impositiva daban poco margen a la reflexión y a la crítica, lo cual representaba un serio obstáculo a los deseos de libertad y autonomía de las personas y de los pueblos. Kant piensa en una revolución ilustrada, en una emancipación de la razón humana que, a través del conocimiento, la ciencia y el buen juicio se aproxime cada vez más al ideal de una humanidad más justa y más libre. Es el momento en que la humanidad se plantea objetivos que no sólo buscan trasmundos o plasmar ideales fuera del mundo, ultraterrenos, sino que, apoyados en las propias fuerzas humanas, presentes y concretas, representen metas al alcance de los seres humanos de carne y hueso que somos todos. Implícitamente en Kant se encuentran los ideales de libertad, igualdad, progreso y solidaridad presentes en las luchas sociales y que se encarnarán en los siguientes años en las revoluciones norteamericana y francesa.

Un rasgo que destaca en esta visión kantiana es el elemento moral que perfila a los humanos hacia lo mejor; para Kant (como buen ilustrado) la historia y el cambio social no tiene una finalidad fuera de los hombres mismos, sino que son ellos los creadores de su acontecer y de su destino; pero aunque hay una crítica a una historia ultraterrena, de designios divinos, en Kant todavía prevalece una teleología basada en la razón humana, cierta Providencia que dirige la acción humana hacia un progreso moral, hacia una mejor condición del ser humano como género, que aprovechando las guerras y las luchas entre

⁷ Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, en *Ensayos sobre la paz y el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 30.

ellos, logra afirmar en sus constituciones y normas un crecimiento moral que lo llevan a elevarse por encima de su propia condición miserable y nefasta con la que iniciaron su existencia.⁸

No cabe duda que la Ilustración provee de ideas de cambio a la sociedad, que su lucha contra el autoritarismo y el poder aristocrático lo lleva a plantear una lógica revolucionaria. Se ha dicho que en este sentido la Ilustración tiene como rasgo fundamental la confianza en la razón humana, y por ello se lanza a la revolución con la convicción de que el asalto a la razón es necesario y de que un mundo mejor se avisa en el futuro. Aunque Kant igualmente considera que el camino es largo y lleno de obstáculos, advierte cierto optimismo en el cambio de estructuras. En ese optimismo, se apoya la lucha revolucionaria de los pueblos, como si en el instinto de una pasión inconscientemente se expresara la necesidad de ser mejores; por eso la revolución no se condena, sino que es paso obligado para el mejoramiento humano.

Pero volviendo al análisis de la revolución de independencia que expone Villoro, podríamos decir que no es exactamente el móvil de la razón lo que detona el movimiento revolucionario en la Nueva España. Efectivamente, están los hombres ilustrados que clandestinamente están al tanto de las corrientes y las ideas liberales y tienen ante sí la lucha independentista norteamericana y la reciente revolución francesa, y que por supuesto están a favor de un cambio drástico; en un primer momento quieren hacer los cambios necesarios desde la lucha política, pero, como sabemos, se enfrentan a la fuerza conservadora que no permite una transformación profunda de estructuras; conforme avance la lucha revolucionaria los ideales ilustrados tomarán cuerpo en los nombres de los insurgentes más destacados que han pasado a la historia oficial del movimiento. Pero corresponderá al pueblo, vejado y desarmado y sin ningún tipo de educación en los ideales modernos, ser el motor del cambio; Villoro dedica una parte de su trabajo a ese momento en el que la situación hace tomar la decisión de tomar las armas o más bien hacer uso de la fuerza para lanzarse a la libertad.

Villoro llama instantaneísmo a ese momento en que se decide luchar contra el opresor, contra la clase de los dominantes, los ricos, los peninsulares y todo lo que el imaginario social represente las fuerzas oscuras que han mantenido al pueblo en la pobreza y en el sojuzgamiento. Kant, desde la perspectiva europea, igualmente capta el momento apasionado de la revolución reflejado en la lucha de los pueblos, y aunque lo atribuye al avance de la razón y el progreso hacia lo mejor, no cabe duda que insinúa cierta necesidad de cambio a partir

⁸ Immanuel Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, pp. 33-49; y *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, op. cit., pp. 195- 211.

de condiciones que oprimen la libertad y la autonomía de la existencia. Como buen ilustrado, Kant, antes que Hegel incluso, piensa que es la razón la que guía el movimiento de la historia y aunque existen esos puntos ciegos en los que los hombres no saben el verdadero motor que los lleva a actuar en determinado momento, la racionalidad del género mueve los hilos de los acontecimientos para realizar el progreso humano; la pasión, en este sentido, funciona como motor de la acción y pensando en que nos mueve motivos particulares, en realidad accionamos las fuerzas dinámicas de la razón. Sin embargo, en el análisis de la situación que hace estallar el movimiento armado, Villoro nos hace ver que en ese apasionamiento del pueblo que Hidalgo dirige, la razón no está precisamente presente en esos momentos.

Enrique Dussel, en su texto *El encubrimiento del Indio: 1492*, critica la posición iluminista de Kant, cuando el pensador alemán declara que la falta de ilustración de los pueblos se debe a su pereza, cobardía e inmadurez, en su falta de voluntad para pensar por sí mismos y decidir ser autónomos. A decir de Dussel:

Para Kant la inmadurez o minoría de edad es culpable. La pereza y la cobardía constituyen el ethos de esta posición existencial. Hoy debemos hacerle a Kant esta pregunta: ¿Un africano en África o como esclavo en Estados Unidos en el siglo XVIII, un indígena en México o un mestizo latinoamericano posteriormente, deben ser considerados en ese estado de culpable inmadurez?⁹

En este sentido, Dussel advierte el cuidado que debemos tener al identificar las categorías europeas para calificar los procesos de otras tierras, pues Kant al hablar de la Ilustración lo hace desde un contexto europeo que no toma en cuenta las circunstancias históricas por las que han pasado otros pueblos; el comentario anterior tiene su pertinencia en la idea de que muchos historiadores y pensadores generalizan la noción de que las revoluciones del siglo XIX se enmarcan en un espíritu ilustrado y bajo los ideales de libertad y autonomía de los pueblos que entran, por fin, a su madurez histórica; sin embargo, el caso que estamos analizando junto a Villoro nos muestra que el estallido revolucionario del pueblo no estaba asentado en el ideal de la razón precisamente, ni se buscaba una ansiada autonomía capaz de elevarnos a una libertad abstracta; las circunstancias concretas de la historia de los pueblos latinoamericanos nos situaba en el terreno de la dominación y el sometimiento por parte del conquistador español que no dejaba espacio para el entendimiento autónomo ni para una libertad que se negaba a costa de intereses extranjeros y que además

⁹ Enrique Dussel, *El encubrimiento del Indio: 1492*, México, Cambio XXI, 1994, p. 20.

eran ajenos a los valores culturales originarios; por ello, no es precisamente un ideal de la razón lo que está presente en el imaginario colectivo de los sujetos revolucionarios de aquel momento. Más bien es la opresión del conquistador y los 300 años de dominación lo que detona la revuelta independentista; en su momento sólo es la respuesta emocional ante las vejaciones sufridas y los agravios perpetuados de generación tras generación. Bien se dice que si hubiera que ver las causas de la independencia sería necesario remontarse al momento de la conquista, aunque también sería justo señalar que las ideas ilustradas de alguna manera influyeron en el movimiento, sobre todo en el ideal libertario.

Como es bien conocido, la figura de Hidalgo representa el emblema de la independencia de México y en él se resumen las contradicciones del movimiento mismo. Tanto los agravios del pasado como la posibilidad de un mundo iluminado por las luces de la razón se encuentran en el momento en que estalla el movimiento armado; son las contradicciones del momento lo que hará que tome un cariz diferente en nuestras tierras la revolución independentista; en parte es una lucha contra la opresión, en parte una lucha política por la autonomía de gobierno, otra buena parte se destaca la necesidad de abrirse a los mercados internacionales, otra parte se define como una guerra clasista y otra más da pie a pensar en una lucha contra el racismo; estos rasgos y otros más convergen en lo que Villoro señala como el “instantaneísmo” de la revolución, que se define como el momento en que todas las variables se juntan y explotan dando lugar al vértigo de la guerra y la lucha de unos contra otros. En este sentido es que Villoro analiza la figura de Hidalgo, como punto neurálgico de un momento en que se revelan todos los agravios, vejaciones y sufrimientos contenidos del pasado para desbordarse de una marea incontenible; junto con ello la misma razón trata de reconocerse sin lograr encauzar las fuerzas que surgen de todos lados.

El historiador Enrique Krauze ha señalado que muchos de los acontecimientos sucedidos en México y el mundo Latinoamericano se deben a caudillos que encabezan movimientos que dirigen a las masas a determinados derroteros; por ello habla de que se puede considerar la historia de México, en especial el siglo XIX, como una historia construida por caudillos; precisamente en su obra *Siglo de Caudillos* da relevancia a las biografías de personajes que participaron en la construcción de la nación mexicana; su hipótesis parte de la idea de Thomas Carlyle de que “la historia del mundo es la biografía de los grandes hombres”, de ahí la importancia de los héroes y los sujetos que fueron líderes en los movimientos de la historia; en el caso de la Independencia de México, destaca el papel dirigente de los hombres que en alguna circunstancia tomaron el control de los acontecimientos; la tesis de Krauze se apoya, también, en la herencia

colonial y el pasado indígena que privilegiaba al *Tlatoani* como guía espiritual del pueblo; dicha herencia creó una masa de seguidores e individuos obedientes y pasivos; a decir de Krauze:

Por tres siglos el orden tradicional mexicano semejó una vasta pirámide de obediencia, aquiescencia, sumisión, casi siempre suave, casi nunca impuesta o violenta. Una pirámide cristiana e imperial, construida sobre otra, en letargo, no vencida: la pirámide indígena. Este fue el orden de dominación política que se hundió en 1810.¹⁰

Si bien es cierto lo que dice Krauze, en relación al pasado indígena y colonial que no permitieron la formación de sujetos libres y autónomos, sino individuos pasivos y obedientes, también es cierto que no del todo se pudo acallar las voces del pueblo y que resurgieron esas mismas voces de algún modo en el grito de independencia; frente a una historia que vislumbra al héroe, al modo de Carlyle, que se torna agente de los cambios sociales, podemos oponer un sujeto colectivo que, aunque parezca paradójico en el caso de la gran masa dependiente que había formado el sistema colonial, exhibe una voluntad fundamental en la acción política. El mismo Krauze narrando las biografías de Hidalgo y Morelos, por ejemplo, reconoce la necesidad de estos hombres de ir más allá de sí mismos y convertirse en emisarios de la colectividad.¹¹ En oposición a una historia que ve en el individuo el motor de las transformaciones, señalaríamos la necesidad de ver en el caudillo su transfiguración en otros, en trascender su figura individual y ser junto con otros copartícipes de un cambio, por más que sus fines nos parezcan poco claros y hasta difusos.

Puede decirse que Hidalgo es uno de tantos sujetos que se encuentran en el punto exacto en el que inicia un movimiento revolucionario, como una entidad que detona lo que ya estaba presente pero no lograba canalizarse por alguna vía posible, ya sea política, social o cultural. Fuerzas que se habían reprimido, pero no con ello desaparecido, y únicamente esperaban el más mínimo resquicio para fluir desesperadamente; el instante en el que estalla la revolución es el gran salto a la libertad que no tiene más explicación que el lanzamiento en un momento dado de fuerzas incontenibles y voraces. Se trata de una libertad que se resiste a cualquier definición o configuración posibles, es el acto mismo de ser, sin restricción y sin límite alguno.

¹⁰ Enrique Krauze, *Siglo de caudillos*, México, Tusquets, México, 1994, p.18.

¹¹ *Ibid.*, pp. 51- 94.

Ello explique el desbordamiento del sujeto mismo que es Hidalgo, puesto que Villoro señala:

Hidalgo ya no aparece entonces como un representante de la *intelligentsia* criolla, sino que, háyalo querido o no, representa ante todo una manifestación individual en un movimiento que ejecuta una vasta comunidad humana [...]. Hidalgo pone la libertad por fundamento y, en ese preciso instante, busca encontrarse con la fuente originaria de todo orden social: el pueblo. Y el pueblo lo engloba, lo absorbe en su movimiento, hasta convertirlo en la expresión de sus propios; deseos.¹²

En este sentido, Hidalgo se ve desbordado por una instancia que va más allá de lo que sus propios pensamientos e ideales concebían; ya no es el solo individuo que aspira a los ideales iluministas o las modificaciones de las instituciones de la Nueva España; en el momento en que convoca al levantamiento de la gleba lejos de ser el guía o el caudillo que conduce a las masas, como normalmente se describe en la historia oficial, se transforma en un sujeto representante de la gente agraviada y queda “sujeto”, es decir atado, a su imaginario colectivo. De ahí en adelante, el sujeto revolucionario será colectivo, incluso siendo Hidalgo la cabeza del movimiento. En este sentido es que dice Villoro:

Ya no es el criollo quien se lanza a la acción; son los indios de los campos, los trabajadores mineros, la plebe de las ciudades. Su situación oprimida permite prever la posibilidad de la explosión; la explosión misma acontece de modo imprevisto. No ha precedido en el pueblo deliberación intensa, ni una organización revolucionaria propia. El alzamiento es repentino; “el grito” lo llaman, simbolizando con esa palabra el acto tajante e imprevisto.¹³

Efectivamente, el salto revolucionario es producto de las masas, de una acción espontánea que no tiene una planeación que la anteceda; cierto, el malestar social estaba presente y la inconformidad por las medidas políticas y administrativas afectaban a todos, desde entonces se respiraba una desigualdad inaguantable y la pobreza era evidente; estos y muchos más factores se podrían nombrar como causas del movimiento armado, pero ninguno a priori se pensaría como causa directa del estallido social; el grito libertario es anónimo por más que recordemos a Hidalgo arengando a la multitud; como anónimo, igualmente el

¹² Luis Villoro, *op. cit.*, p. 77.

¹³ *Ibid.*, p. 78.

movimiento no tiene una preparación, ni una organización que defina tácticas y estrategias, de ahí su gran valor y su principal defecto, pero de esto no habría que derivar su condena o culpar a Hidalgo o a Morelos de conducir al cadalso al pueblo; recordemos que tanto Abad y Queipo como Lucas Alamán, entre otros, vierten calificativos negativos contra el cura, argumentando principalmente que Hidalgo llevó a la gleba a un sacrificio inútil, acelerando una independencia que de todas maneras iba a suceder, que no había necesidad del baño de sangre; sin embargo, esto es adoptar la posición clasista que supone que el pueblo es manipulable, que no tiene conciencia, que siempre necesita del guía que los conduzca por un buen derrotero, de lo contrario derivan en saqueos y en anarquía.

Pero, por muy cierto que el movimiento de independencia inicia en el desorden y en la premura y necesidad de la liberación, arrasando con todo y volviéndose violento y terrible por muchos momentos, de ello no se sigue que el movimiento popular sea incomprensible e innecesario; aun con lo violento que fue en su inicio, fue producto de una fuerza que no podía suceder de otra manera y que obedecía a una lógica distinta a la del ilustrado; es el poder del pueblo que, sin que suene a demagogia, surge de la única manera que puede expresarse; al respecto dice Villoro:

La posibilidad de la libertad es, en efecto, un vértigo que nos atrae a la vez que nos espanta. Al caer en él, el pueblo se niega a sostenerse en el orden establecido y pone su voluntad por principio y fundamento supremo; sustrae en bloque la sumisión al orden de derecho existente y se constituye en la fuente originaria de todo derecho. Hidalgo legisla en su nombre.¹⁴

En su momento, el estallido violento no es más que la fundación de un nuevo poder, el inicio de otra forma de entender las relaciones sociales y sus cometidos; para ello es necesario destruir el orden existente, que no es sólo a causa de una pasión desbordada y reactiva; en el fondo, aunque de manera intuitiva, se necesita un cambio drástico y de la destrucción de instituciones coloniales que lejos de beneficiar a las clases marginadas las ataban a la esclavitud. Desde la perspectiva de quienes habían padecido la violencia de 300 años y más, no resultaba tan desbordada la destrucción de los aparatos de opresión; la violencia del pueblo, que tanto espantaba a las élites criollas y peninsulares, no era del todo incomprensible, ni mucho menos inútil en lo que ejecutaba, que era una transvaloración y transgresión del poder que los había sometido injustamente por tanto tiempo.

¹⁴ *Ibid.*, p. 79.

Conforme vaya avanzando el movimiento bajo el mando de Hidalgo, la lucha del pueblo adoptará cierto aire escatológico y mesiánico, pues ante la libertad negativa que arrasa con violencia el orden existente, no se tiene mayor plan de lucha ni idea de nuevas instituciones; el pueblo sabe que lucha por su libertad y directamente se enfrenta a su opresor al que descalifica en todo sentido; el opresor es causa de todo el mal y de todo el sojuzgamiento que se ha vivido; basta destruirlo para inaugurar un nuevo orden; pero dado que no es un movimiento que apunte en específico a un objetivo claro, se recurre al pasado idealizado para forjarse una explicación de la contienda, para encontrar en los antiguos la noción de una realidad que vuelva a ser existente; el conquistador trajo todo el mal y fue el demonio que esclavizó al pueblo; de ahí que sea un primer intento de la lucha popular encontrarse con el pasado al que se considera casi un “paraíso perdido” caído en desgracia por el invasor español; la misma imagen de la virgen de Guadalupe conserva esta visión mesiánica y de salvación justa de los hijos de Dios y entonces ya se habla de una guerra que contempla la salvación de los hombres y el establecimiento de una justicia divina. Se vive de igual manera, el momento de la independencia como el punto de unión entre pasado y presente, punto de reconciliación, apocalíptico y salvífico, con el que se inicia una nueva era.

No es exagerado que se hable de una guerra santa y que los sujetos revolucionarios entiendan sus acciones guiadas por la mano de Dios. Así lo dice Villoro:

Si el enemigo está colocado bajo el signo de la bestia, el pueblo camina bajo el de la divinidad. El cura no es sólo un jefe político, es también el profeta inspirado, encargado de una excelsa misión: la defensa de la religión contra los que pretenden mancillarla [...]. Se trata de una guerra santa; y no por comprenderse de modo rudimentario o supersticioso disminuye su fuerza de convicción, capaz de unir en una sola exaltación a las masas.¹⁵

La guerra de independencia, de esta manera, adopta tintes que van más allá de los terrenales, y ya no es tanto la defensa de ciertos intereses políticos o económicos, sino la defensa que se hace de un cierto tipo de religión y sociedad pasadas que se idealiza en su concepto y que se vuelve motor de la asonada. Más que ideales ilustrados y la defensa de un orden racional, los primeros sujetos que se lanzan a la revolución tienen un ideal ultraterreno y divino; por ese ideal el sacrificio de sus vidas encuentra una justificación, en la medida que

¹⁵ *Ibid.*, p. 85.

mueren por algo más digno, valioso y puro diferente a su existencia miserable y explotada que han soportado por siglos. Por ello la fuerza del pueblo, todos unidos no se hace esperar, es el clamor y el frenesí del que habla Hidalgo, como una energía que lo desborda todo, que lo quiere todo, que lo resuelve todo.

Ciertamente, el movimiento, es justo decirlo, derivó en anarquía y saqueo en ese primer momento, y dio lugar a revanchismos y venganzas personales; en efecto hubo quienes se aprovecharon de la situación para cobrarse rencillas pasadas y agravios particulares contra los ricos y las clases más pudientes de la región; el saqueo, el robo, los linchamientos públicos, lejos de tener su causa en la justicia del pueblo, obedecieron en muchos casos a la justicia de particulares cobrándose una deuda, real o imaginaria, que se creían con el derecho de resarcir en ese momento. En este sentido, Hidalgo fue rebasado no sólo en los ideales justos de un pueblo que se quiere librar del yugo opresor, sino también desbordado por intereses oportunistas y resabios particulares a los que no pudo poner límites. Villoro menciona que este momento de robo y saqueos corresponde al momento de una libertad negativa que arrasa con todo y no distingue mayor enemigo que el opresor al que hay que aniquilar junto con todo lo que representa, incluidos el orden, las leyes y las instituciones españolas implantadas desde la conquista.

Fue Morelos, sin duda, quien dio al movimiento de independencia un rumbo más claro y ordenado y también lo condujo a ideales más concretos que afectaban las estructuras políticas y económicas del sistema colonial. Si bien es cierto que la primera revuelta dirigida por Hidalgo y Allende abrió el paso al grito desbordado de libertad del pueblo, Morelos intentó dar cauce a ese torrente de sentimientos y pasiones y plasmarlos en una idea de nueva sociedad, la cual tampoco era exactamente una sociedad ilustrada y enfocada a los intereses del sujeto individual; en todo caso, con Morelos habría que hablar de un sujeto colectivo que da muestras de una construcción de un orden social que nace en las expectativas de las clases menos favorecidas. En entrevista con Andrés Quintana Roo, Morelos expresa lo siguiente:

Quiero que tenga [la nación] un gobierno dimanado del pueblo y sostenido por el pueblo [...] Quiero que hagamos la declaración que no hay otra nobleza que la de la virtud, el saber, el patriotismo y la caridad; que todos somos iguales pues del mismo origen procedemos; que no haya privilegios ni abolengos; que no es racional ni humano, ni debido que haya esclavos, pues el color de la cara no cambia el del corazón ni el del pensamiento; que se eduque a los hijos del labrador y del barretero como a los del más rico hacen-

dado; que todo el que se queje de justicia, tenga un tribunal que lo escuche, que lo ampare y lo defienda contra el fuerte y el arbitrario.¹⁶

En las palabras de Morelos se refleja un espíritu social en el que el pueblo deja de estar subyugado para, por fin, tomar las riendas de su destino; entiende que es en el pueblo en donde reside el poder y este es el que decide el rumbo de los asuntos públicos. La igualdad defendida se basa en abolir cualquier criterio de discriminación basado en la raza y el color de piel; de la misma manera condena el esclavismo y todo tipo de privilegio que redunde en un trato desigual entre los seres humanos; este ideal podríamos decir que ya estaba presente en Hidalgo quien fue el primero en proclamar la libertad, la igualdad y la justicia para todos; sin embargo, observa Villoro, en tanto el acento de las proclamas de Hidalgo caía en la destrucción del orden establecido, en Morelos resuenan en un aire propositivo, constitutivo de una nueva organización y en una nueva esperanza de construcción de la libertad, la igualdad y la caridad que no sólo fueran considerados ideales abstractos sino que se plasmaran en realidades auténticas para todos. Es indudable que sus *Sentimientos de la Nación* es un documento que no sólo es un ideario político, sino que constituye la guía real de un proyecto de una nación independiente. En ella se destaca la indiscutible independencia de América respecto a España, la autonomía del pueblo para conformar sus órganos públicos, la división de poderes, ejecutivo, legislativo y judicial; resalta también la propuesta de que la soberanía descansa en el pueblo, único poder máximo, la necesidad de que los empleos sean para los americanos y no para los extranjeros; igualmente, Morelos indica la necesidad de un Congreso constituyente, que decida y discuta las leyes libre y democráticamente, que ponga los lineamientos para una justicia auténtica y que se busque un gobierno capaz de ofrecer medidas para contrarrestar la desigualdad y la pobreza existentes. Ciertamente, junto con estas propuestas también se señala que se tome a la católica como la única religión posible, y que se santifique el día de la Virgen de Guadalupe, iniciativas estas últimas en franca consideración del pasado y en abierta invitación a la participación de la religión en asuntos públicos; sin embargo, sobre todo las primeras propuestas políticas, concretizan en propuestas de ley un ideario que resuelva los graves problemas de la población menos favorecida.¹⁷

Anteriormente, señalamos que Hidalgo fue desbordado en su propia subjetividad por una instancia externa más allá de él mismo; de forma parecida se

¹⁶ *Ibid.*, p. 100.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 100-105.

puede decir que Morelos queda desbordado al emprender la lucha revolucionaria del pueblo, pues no es él quien únicamente vierte las propuestas políticas en una reforma y cambio político, sino que son los ideales del otro, del pueblo que busca un nuevo derrotero en su destino, los que también quedan expresados en aquellos lineamientos. El sentido creativo del salto a la libertad se refleja en Morelos, pues, aunque como Hidalgo se vuelve portavoz de los ideales del pueblo, también es cierto que sus propuestas quieren afirmarse en la realidad y encuentran un canal posible en la instauración de nuevas leyes y nuevas instituciones. Tanto Hidalgo como Morelos son sujetos que actúan en un sentido individual como sujetos que se convierten en representantes de un poder mayor a ellos; son actores singulares que saben interpretar de la mejor manera posible, la fuerza colectiva que gira alrededor de ellos y de alguna manera, dotar de sentido y expresión a los deseos de la clase más desfavorecida. Ciertamente, como muchos revolucionarios de la independencia lo señalaron, la lucha por la liberación de los pueblos americanos se enfrentaba al grave problema de una masa desatendida por mucho tiempo, a la cual la falta de instrucción y la explotación laboral habían convertido en una colectividad que no comprendía cabalmente los tiempos históricos y los cambios que a nivel mundial estaban sucediendo; su lucha se circunscribía a terminar de una vez con el yugo del explotador, lo cual no es poca cosa y en ello se centró la fuerza de muchos pueblos que siguieron la causa independentista; sin embargo hubo personajes que siendo criollos y siendo educados en las ideas ilustradas supieron encauzarlas a las condiciones propias de los pueblos americanos; es el caso de Hidalgo y Morelos cuya cercanía a la clase más desprotegida los hizo portavoces de un horizonte transgresor al orden existente y fueron visionarios de un mundo más justo y más igualitario entre los seres humanos.

Como es bien sabido, tanto los movimientos de Hidalgo como de Morelos, fueron maniatados y exterminados hasta casi negarles existencia; la continuidad del movimiento armado con base popular tuvo altibajos y personajes de valía, pero poco a poco se eclipsó, quizá no del todo, pero tanto los núcleos conservadores como los criollos oportunistas pudieron limitar y canalizar a sus intereses particulares la fuerza de las grandes masas y con ello, acallar sus voces. En el caso de la consumación de la Independencia tenemos en la figura de Iturbide la contradicción del movimiento, que siendo popular en un inicio se resuelve en la elevación al trono de un criollo, este sí, más próximo al ideal del absolutismo ilustrado. Iturbide no es ya representante de una colectividad vejada y explotada, sino que se convierte en el triunfo del criollismo que antepone a todo su mismidad e individualidad suprema.

Conclusiones

La revolución de Independencia fue un movimiento social en la que intervinieron un gran número de fuerzas y dieron lugar a subjetividades con propósitos muy distintos unos de otros; estas subjetividades estaban ya presentes desde tiempos de la Conquista y, tanto en su origen como en su evolución histórica, conformaron cada una a su manera una idea de lo humano como de lo social que en un momento dado chocaron entre sí; ese momento en que se hicieron visibles esas fuerzas subjetivas fue el estallido de la revolución a la que convocó Hidalgo, dando lugar a la expresión popular que por siglos había permanecido callada y silenciada por el sistema colonial español; ciertamente, no se trató de una fuerza plenamente organizada ni con propósitos bien definidos, pero fue el inicio de una revuelta que incidió en los cambios posteriores y aunque más adelante fue traicionada en sus ideales y manipulada otras veces por las élites criollas, sin lugar a dudas fue el motor de las transformaciones sociales y la historia de México y de Latinoamérica no sería posible pensarlas sin esa intervención colectiva.

Fue contrastante que en el momento en que surge el Grito de Independencia, a nivel global se empezara a hablar de la consolidación de las ideas ilustradas y el surgimiento del sujeto moderno; la independencia de los pueblos latinoamericanos suele pensarse formando parte de ese movimiento de la razón y se encuadra en las luchas de la edad moderna que enfrenan al antiguo régimen autoritario y absolutista de las clases monárquicas. Aunque el juicio es cierto en general, hemos visto que con ayuda de Villoro el movimiento social independentista fue más complejo y diverso de lo que se suele pensar. Sobre todo porque el surgimiento de la clase más desfavorecida tuvo un papel fundamental en el desarrollo de los hechos y sus ideales de libertad, justicia e igualdad adoptaron un cariz distinto al formulado por el pensamiento ilustrado y plasmado después en la constitución francesa o la declaración de independencia de los Estados Unidos; en estos, libertad, justicia e igualdad se asumen desde la nueva perspectiva del derecho burgués que sustenta la normatividad en el derecho individual, como persona, de ser protegido y tener garantías para su propia vida e igualdad de condiciones para luchar por su sustento; mientras que en el levantamiento popular se expresa un deseo colectivo de acabar con las condiciones de explotación y las distintas formas de sumisión del sistema colonialista, es decir, más que hablar de una libertad se trata más bien de una liberación del sistema opresor. También se trata de una igualdad entendida no únicamente la que se da a través del derecho, sino la igualdad que busca acabar con los privilegios y las diferencias sociales; de la misma manera, la justicia

no sólo es la referida ante la ley, sino de una justicia social que termine con la pobreza y las condiciones miserables de existencia.

Como puede verse, ante los asuntos públicos se generan diferentes posiciones que no sólo son de matiz, sino que implican posturas muy diferentes de abordar la problemática social. El movimiento de Independencia nos muestra que esas fuerzas chocan, se apoyan, luchan o se resisten, y que van más allá de sujetos aislados; si bien cabe hablar de sujetos en un movimiento revolucionario, habría que señalar que se trata de sujetos que se encuentran inmersos en condiciones y situaciones muy diversas y están atados a variables que no dependen exactamente de su voluntad; en el caso de Hidalgo y Morelos nos muestra una identificación con la forma de sentir y de pensar del pueblo y que aun cuando hayan sido educados en el conocimiento de los valores ilustrados se convirtieron en portavoces de la clase más desfavorecida y lucharon junto a ellos y asumieron el mando del movimiento no sólo como caudillos sino como representantes de su colectividad. Es bien cierto que no se puede hablar de una total determinación del grupo sobre el individuo y que este también se caracteriza por cierta originalidad, capacidad y habilidad personales, no obstante, su acción no se realiza en solitario sino atendiendo a las circunstancias y sopesando los valores o ideales que se defienden. Es pues la suma de las determinaciones, junto con las capacidades personales que dentro de cierta situación histórica las que se hacen presentes en un acto como el que observamos en la Independencia y que Villoro ha sabido representar en su estudio.

Sobre todo, el papel de la situación resulta de suma importancia, pues hace que la pluralidad de variables y fuerzas se torne visible y defina en cada caso a los sujetos participantes. Las circunstancias que rodean a un evento no son únicamente elementos que sirvan de marco decorativo a la acción de los agentes históricos, por lo contrario, el instante en que estalla un movimiento de independencia como el que analizamos vuelca a todos los actores y les permite al mismo tiempo, definirse en qué bando de la contienda se ubican. ¿A qué obedece que unos sujetos, en un determinado momento, rompan con lo habitual y se lancen a la lucha en búsqueda de un nuevo orden? Las circunstancias en las que se mueven los agentes sociales son producto del pasado y parecieran inmodificables, dado su peso histórico, pero también son producto humano que puede cambiarse y tomar otro rumbo; la conciencia de esta posibilidad de cambio hace que seres pasivos se tornen en sujetos activos, pero además emprendan la tarea de confrontar a las fuerzas que resisten el cambio.

Así pues, el problema de la subjetividad en la historia y en la política vemos que es una suma de elementos que en un determinado momento se entrelazan, se entrecruzan, se mezclan y dan lugar a momentos en que se definen cambios

sociales. Habría que hablar, entonces, no de un sujeto, sino de sujetos de la historia y no sólo de caudillos, sino de pueblos actores de su propio destino.

Bibliografía

- BENÍTEZ, Fernando, *Morelos*, México, FCE, primera reimp., 2010.
- CHUST, Manuel e Ivana Frasquet (eds.), *Tiempos de revolución. Comprender las independencias iberoamericanas*, Madrid, Taurus/Fundación Mapfre, 2013.
- DUSSEL, Enrique, *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia e origen del mito de la modernidad*, México, Editorial Cambio XXI, 1994.
- GARCÍA Ayuardo, Clara (coord.), *Las reformas borbónicas 1750- 1808*, México, FCE, 2010.
- KANT, Immanuel, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Tecnos, 2005.
- KRAUZE, Enrique, *Siglo de caudillos. Biografía política de México (1810- 1910)*, México, Tusquets, 2004.
- LUCENA, Manuel, *Breve historia de Latinoamérica. De la independencia de Haití (1804) a los caminos de la socialdemocracia*, Madrid, Catedra, 2ª edición, 2010.
- VILLORO, Luis, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, UNAM, 4ª edición, 1984.
- WILLIAMSON, Edwin, *Historia de América Latina*, México, FCE, 2013.

Omar Torrijos, colonización y soberanía

Felipe de Jesús Castillo Ruiz
CELA-UNAM

Introducción

En septiembre de 1977, los gobiernos de Panamá y Estados Unidos firmaron los Tratados Torrijos-Carter en la sede de la Organización de Estados Americanos (OEA). Este acuerdo, representa el cierre de la negociación entre el país más poderoso del continente y una pequeña nación que, durante décadas, había sufrido la intervención militar y política de los Estados Unidos como consecuencia del imperativo por controlar el Canal de Panamá.

Una semana antes, cuando las negociaciones habían terminado, Omar Torrijos se dirigió a la Asamblea Nacional en los siguientes términos:

Estimados compañeros de Gobierno, Honorables Representantes: Han oído ustedes en una forma compacta lo que ha constituido para el pueblo panameño setenta años de lucha, y digo que ha constituido porque América y el mundo saben que muchos de los cementerios de rebeldía de este país están llenos de cruces de jóvenes que se inmolaron por ver irrespetada su soberanía y por ver irrespetada su dignidad. Este triunfo que hoy vengo a exponerles [...] surge del convencimiento de que el país cogerá otro rumbo, y surge del convencimiento de que si no es porque organizamos políticamente el país y le damos representación auténtica a este pueblo en los manejos de sus destinos, ningún Gobierno ni ningún líder, por más líder que fuera, por mejor conductor que fuera, hubiese podido presentar ante la faz de la Nación, un tratado que lo más importante que conlleva, es que le pone fecha

de cumpleaños a la erradicación de cada una de las estacas colonialistas que actualmente están presentes.¹

Este discurso es extraordinario en este momento histórico de Panamá. En primer lugar, el general Omar Torrijos era Jefe de Gobierno constitucional; sin embargo, representaba a la Guardia Nacional, institución militar que había llegado al poder a través de un golpe de Estado en 1968.

Omar Torrijos dirigió el régimen militar en Panamá durante once años (1968-1978), aunque su influencia se prolongó hasta 1981, año de su muerte. La Asamblea Nacional de Representantes de Corregimientos se había establecido como la estructura de organización política del Estado en agosto de 1972, el mismo año en que se promulgó la nueva Constitución Política de la República de Panamá.

Un general dirigía este discurso ante una asamblea que tenía la facultad, nada común bajo un régimen militar, de vigilar el ejercicio de poder de los funcionarios: juzgar al presidente, al vicepresidente y al propio jefe de la Guardia Nacional si es que en el ejercicio de sus funciones violaran la Constitución o las leyes.²

¿Quién era este militar que, al parecer, ejerció el poder de manera distinta a otros regímenes autoritarios en Centroamérica? ¿Qué elementos de poder y contrapoder estuvieron presentes en un régimen dictatorial que –a pesar de su naturaleza política– pudo contribuir de manera significativa al curso de la historia de Panamá?

El objetivo de este trabajo consiste en comprender si el discurso de Omar Torrijos fue congruente con el desarrollo del proceso histórico de Panamá y si, además, pudo proponer un proyecto de contrapoder soberano ante un ejercicio de poder colonialista.

Con este fin, retomo el método de análisis del curso/discurso histórico propuesto por Joaquín Sánchez Macgrégor en su filosofía de la historia latinoamericana.

Se trata de la formulación de un método objetivo de interrogar al texto para ordenar los materiales e historiarlos. El análisis sustituye el relato histórico, una escritura o “razón” gráfica por otra, siendo aquella lineal o sintagmática,

¹ Omar Torrijos Herrera, “Discurso ante la Honorable Asamblea de Representantes de Corregimientos el 19 de agosto de 1977”, en *Nuestra Revolución. Discursos fundamentales del general Omar Torrijos Herrera*, Panamá, Ministerio de Relaciones Exteriores, 1974, pp. 305-310.

² Asamblea Nacional Constituyente, *Constitución Política de la República de Panamá, Artículo 142*. Gaceta Oficial núm. 17210, martes 24 de octubre de 1972, Panamá, Editora de la Nación.

mientras que la nueva escritura en la que se vierte el análisis es multidimensional, conduce a un campo referencial ligado “al enigma de lo que ha sido”,³ diferente, por completo, del “plano de la manifestación de los semas” o elementos mínimos de significación, “en que éstos se realizan en lexemas (palabra o elemento del léxico), constituyendo así lo que se llama generalmente el discurso”,⁴ la narración histórica, de cuyo análisis se parte.⁵

De acuerdo con su propuesta es necesario analizar las motivaciones particulares y los intereses de clase para comprender el papel de los individuos en la historia; principalmente al interrogar un corpus discursivo. Así se podrá comprender mejor la relación que existe entre curso/discurso.

La ideología metahistórica del objetivismo desubjetivador, que concibe la historia hecha por vastas fuerzas impersonales, imposibles de una configuración concreta, erige la barrera destinada a impedir cualquier intento de considerar la importancia histórica del sujeto humano, grupal, individual o clasista; de la biografía personal, de las motivaciones particulares, y los intereses de clase, incluyendo la vida privada del hombre público, ya que empieza a percibirse la complejidad estructural de lo cotidiano; la ideología, en fin, que al ignorar el papel del individuo en la historia, tendrá que atenerse a las consecuencias de su antidialéctico error de principio porque hay en juego algo más que un rechazo superficial de tales o cuales tesis o del discurso metahistórico de *representative men*. Caen, sin darse cuenta, en la noche antiaxiológica en que todos los gatos son pardos.⁶

Por otra parte, Mora Martínez afirma que el filósofo plantea una teoría del poder/contrapoder (modelos alternativos del poder) como eje de la filosofía de la historia.

En los textos de Sánchez Macgrégor, las acciones de contrapoder son una respuesta a las acciones del poder, que es, por decirlo de algún modo, un egoísmo autoritario. De tal forma que el poder/contrapoder forma una dualidad inseparable.

³ Roland Bathres, “El discurso de la historia”, citado por Joaquín Sánchez Macgrégor en *Colón y Las Casas. Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana*, México, FFyL-UNAM, 1991, pp. 15-16.

⁴ Greimas, A. J., “La semántica estructural”, en Sánchez Macgrégor, *op. cit.*, pp. 15-16.

⁵ *Ibid.*, pp. 15-16.

⁶ *Ibid.*, pp. 165-166.

El poder se ejerce en beneficio personal de quien lo esgrime, a diferencia de los discursos de contrapoder que se presentan para lograr justicia entre los seres humanos.⁷

La búsqueda de los signos positivos y negativos en la “era Torrijos” implicarán una valoración de las acciones de poder (y tal vez de contrapoder) del régimen y sus instituciones, además del accionar propio del general.

Es necesario analizar las acciones y los discursos en el contexto histórico en que se desarrollaron para comprender con mayor claridad su trascendencia y analizar la dicotomía poder/contrapoder.

Para entender cómo se ejercen y expresan discursivamente los conceptos de poder y contrapoder es necesario insertarlos en el acontecer histórico, por lo cual se establece otro binomio: curso/discurso. En este sentido [...] analiza a los sujetos y sus discursos, insertos en el proceso histórico, y al hacerlo, abre alternativas para la interpretación histórica.⁸

Panamá y el Tratado Hay-Bunau Varilla

En la historia de Panamá, prácticamente desde su independencia, la oligarquía y los partidos políticos gobernantes justificaron, en el discurso y en los hechos, la permanencia e intervención en los asuntos nacionales de los Estados Unidos.

Panamá se independizó en 1903. Entonces se formó una junta provisional de gobierno que otorgó poderes plenipotenciarios al ingeniero francés Phillipe Bunau Varilla para negociar un tratado respecto a la construcción del canal. El Tratado Hay-Bunau Varilla (que ningún panameño firmó) sentó las bases para el establecimiento de un enclave colonial en el istmo, tal y como lo expresaba el documento:

- 1) Los Estados Unidos garantizarán y mantendrán la independencia de la República de Panamá (art. 1).
- 2) Se concede a Estados Unidos a perpetuidad el uso, ocupación y control de una zona de tierra y tierra cubierta de agua, que comprendía cinco millas a cada lado del canal. Además del uso, ocupación y control de cualesquiera

⁷ Roberto Mora Martínez, *El pensamiento filosófico de Joaquín Sánchez Macgrégor*, México, Bonilla Artigas Editores/CIALC-UNAM, 2015, p. 16.

⁸ *Ibid.*, p. 16.

- otras tierras y aguas que puedan ser necesarias para la construcción, mantenimiento, funcionamiento, saneamiento y protección del Canal (art. 2).
- 3) Se cedían todos los derechos, poder y autoridad que los Estados Unidos poseerían y ejercerían si ellos fuesen soberanos de dicho territorio, con entera exclusión del ejercicio de tales derechos soberanos, poder o autoridad por la República de Panamá (art. 3).
 - 4) Se concedía a EE.UU. el mantenimiento del orden público en las ciudades de Panamá y Colón y en los terrenos y bahías adyacentes, en caso de que la República de Panamá no estuviese en capacidad de ejercerlo (art. 7).⁹

Jorge Turner interpreta este tratado como el inicio del colonialismo en la nueva nación. “Por virtud del Tratado Hay-Bunau Varilla, el imperialismo construyó un canal, instaló arbitrariamente sus bases militares y formó un enclave colonial, la Zona del Canal, con un gobernador propio y ‘zonians’, acabando con la integridad territorial panameña”.¹⁰

A partir de ese momento, en Panamá coexistieron colonialismo y soberanía como elementos conflictivos en su curso histórico. Cabe resaltar que la soberanía del Canal de Panamá y la autodeterminación se convirtieron en la bandera de los movimientos nacionalistas, y también se vincularon con los conflictos sociales.

La lucha por la soberanía y la Guardia Nacional

Para comprender el desarrollo de la lucha por la soberanía y la importancia de la aparición de la Guardia Nacional, debemos remontarnos los acontecimientos de la década de 1950.

En 1953, José Antonio Remón Cantera encabezaba un gobierno que transformó a la Policía Nacional en Guardia Nacional. La militarización de la seguridad pública fue la herramienta que utilizó para reprimir a las movilizaciones sociales. El número de efectivos militares se incrementó y dio inicio un programa de defensa mutua para el hemisferio occidental con Estados Unidos.¹¹

⁹ Gregorio Selser, *Panamá: erase una vez un país a un canal pegado*, México, Universidad Obrera de México, 1989, pp. 25-26.

¹⁰ Jorge Turner Morales, “Panamá: un siglo de la fundación de la seudo República”, *Estudios Latinoamericanos*, México, Centro de Estudios Latinoamericanos-UNAM, julio-diciembre de 2003, núm. 20, vol. 10, p. 221.

¹¹ Patricia Pizzurno Gelós y Celestino Andrés Araúz, *Estudios sobre el Panamá republicano (1903-1989)*, Colombia, Manfer, 1996, p. 386.

Por su parte, las organizaciones estudiantiles encabezaron diversas acciones de para manifestar su rechazo al enclave colonial en el Canal de Panamá.

En 1958, la Unión de Estudiantes Universitarios organizó la “Operación Soberanía” [...] sembrando centenares de banderas en la Zona del Canal. En 1959 se organizó otra siembra, con gran participación popular, que terminó en enfrentamientos entre panameños, la policía y los soldados estadounidenses acantonados en la Zona del Canal [...] Tomando en cuenta los embanderamientos, el presidente Ernesto De la Guardia logró que se aceptara que la bandera panameña se izara en la Zona del Canal, donde estuviera izada la bandera estadounidense.¹²

En otro frente, algunos estudiantes decidieron la confrontación violenta contra el Estado. Así surgió el Movimiento de Acción Revolucionaria (MAR) en 1959, que protagonizó el levantamiento de Cerro Tute. La organización tuvo enfrentamientos armados con un destacamento de la Guardia Nacional que estaba dirigido por el entonces capitán Omar Torrijos.

En 1963 se resolvió que las enseñas patrias de Panamá y de Estados Unidos debían enarbolarse en edificios y terrenos civiles de la Zona del Canal. Sin embargo, los estudiantes del Colegio Balboa, dentro de la Zona, se negaron a izar la insignia panameña. El 9 de enero de 1964, estudiantes del Instituto Nacional decidieron llevar la bandera de Panamá para izarla en esa escuela. Los hechos posteriores significaron la mayor explosión nacionalista en la historia de Panamá.

Al terminar sus clases del Instituto Nacional [...] unos 200 alumnos pidieron al director del plantel la bandera nacional, informándole que tenían permiso del director del Colegio de Balboa para izarla junto a la que allí ondeaba [...] A la altura del edificio de la administración de la Zona del Canal, un piquete policial les cerró el paso sin violencia [...] el jefe policial accedió a que sólo un grupo de seis estudiantes se acercara con su bandera. [...] En momentos en que pretendían izar el lábaro patrio, los estudiantes fueron abucheados y silbados por los zoneítas y a renglón seguido agredidos físicamente, empujados y golpeados [...] La policía también cargó en unión de los estudiantes zoneítas y sus padres, en contra del resto de los alumnos panameños que intentaron socorrer a sus compañeros. Aporreados, molidos y maltrechos,

¹² Jorge Turner, *op. cit.*, p. 225.

los adolescentes y jóvenes panameños emprendieron el regreso hostigados por automóviles radiopatrullas y por las burlas e insultos de los adultos.¹³

El ministro de Panamá ante la OEA relató ante el organismo los graves enfrentamientos de los días 9, 10 y 11 de enero que sucedieron a la agresión contra los estudiantes del Instituto Nacional:

La noticia de lo ocurrido se difundió en la capital [...] grupos de ciudadanos trataron de entrar en la Zona del Canal con el único propósito de colocar banderas panameñas en esa faja del territorio nacional. Allí les cerraron el paso el fuego combinado de la policía y de los civiles norteamericanos. Se produjeron los primeros heridos. La noticia cundió alarmante por toda la ciudad y nuevos grupos se dirigieron desarmados a la Zona del Canal [...] y fueron nuevamente agredidos con saña [...] Cayeron los primeros muertos y aumentó el número de los heridos. [...] Las fuerzas del ejército de los Estados Unidos de América, acantonadas en la Zona del Canal, entraron en acción con equipo de combate en la avenida limítrofe [...] La población ya enardecida por la agresión brutal e injustificada del propio ejército, acudió en nuevos grupos que insistían en entrar en la Zona con banderas panameñas. La acción criminal de los tanques de guerra y de las armas pesadas hizo la situación más desesperada.¹⁴

En tres días de manifestaciones se movilizaron casi 100 000 personas en las ciudades de Panamá y Colón. El saldo fue de 21 muertos y más de 300 heridos. Panamá rompió relaciones con Estados Unidos y planteó el caso ante el Consejo de Seguridad de la ONU y ante la Organización de Estados Americanos, pero no obtuvo el suficiente apoyo en esos organismos.

Cuando se reanudaron oficialmente las relaciones diplomáticas, ambas partes se comprometieron a procurar la pronta eliminación de las causas del conflicto entre los dos países. Fue así que se negociaron los Tratados Johnson-Robles de 1967 que consistían de tres documentos diplomáticos distintos:

- 1) Un nuevo Tratado que reemplazaría al de 1903 y que proponía la administración conjunta del Canal entre Panamá y Estados Unidos.
- 2) Un nuevo Tratado conforme al cual se construiría un canal a nivel del mar.
- 3) Un acuerdo sobre la defensa del Canal y su seguridad.

¹³ Selser, *op. cit.*, pp. 88-89.

¹⁴ Discurso pronunciado por el representante de Panamá, Miguel J. Moreno Jr. en la sesión extraordinaria del Consejo de organización de la OEA, el 31 de enero de 1964, citado por Selser, *op. cit.*, p. 90.

Torrijos, poder y contrapoder

Los Tratados “tres en uno” se negociaron en el contexto de las elecciones presidenciales. Arnulfo Arias fue quien ganó la presidencia. Una de sus primeras acciones se enfocó en restar poder a la Guardia Nacional, por lo que desconoció su régimen interno; además, envió al servicio diplomático a los oficiales más sobresalientes. La consecuencia de esta confrontación fue el golpe de Estado del 11 de octubre de 1968.

El 12 de octubre, el Estado Mayor de la Guardia Nacional designó una junta militar y posteriormente una Junta Provisional de Gobierno. En los hechos, comenzó un régimen dictatorial:

La Junta [...] actuó bajo las directrices trazadas por el Estado Mayor, que se convirtió en un cuerpo colegiado con funciones ejecutivas y legislativas, y si bien permaneció el órgano judicial, el mismo no actuó con independencia ni se respetó su integridad. En consecuencia, se gobernó mediante los “Decretos de Gabinete”, es decir, bajo un régimen dictatorial que invocaba en ocasiones la Constitución Nacional de 1946.¹⁵

En diciembre de 1968, Omar Torrijos fue ascendido a general y designado comandante en jefe de la Guardia Nacional. Los partidos políticos fueron abolidos y la Universidad fue clausurada.

En este proceso, comenzaron a surgir diferencias dentro de la Guardia Nacional respecto a la dirección política. Gregorio Selser asegura que Torrijos chocó con su segundo en la comandancia, el coronel Boris Martínez, principalmente en cuanto a los métodos contrainsurgentes.¹⁶

En febrero de 1969, Omar Torrijos logró la expulsión de Martínez con el apoyo de aliados tan distintos como los liberales tecnócratas y el Partido del Pueblo, de filiación socialista. Así comenzó la política de alianzas que permitiría a Torrijos permanecer en el poder. Él y su grupo de trabajo se propusieron crear las bases de un movimiento popular: “Movimiento Nuevo Panamá”.

El 13 de diciembre de 1969, un grupo de oficiales –que tenía el apoyo del Consejo Nacional de la Empresa Privada (Conep)– intentó dar un contragolpe para derrocar a Torrijos, al que acusaban de “comunista”. El general se encontraba en ese momento de visita en México y regresó a Panamá. Varios jefes castrenses, entre ellos el teniente coronel Manuel Antonio Noriega, lo respaldaron.

¹⁵ Pizzurno, *op. cit.*, p. 526

¹⁶ Selser, *op. cit.*, p. 109.

A partir de ese momento, Torrijos encabezaría un régimen de gobierno que llevaría adelante un proceso de reformas económicas y políticas que sus aliados calificarían como la “Revolución panameña” que se caracterizaría por las inversiones estatales, el establecimiento de una nueva constitución y el respaldo de un discurso nacionalista.

De acuerdo con Ricaurte Soler, la Guardia Nacional panameña tuvo características que la distinguieron del resto de los ejércitos latinoamericanos:

La tardía formación del ejército, y la circunstancia de que las clases privilegiadas confiaban en que su dominio estaba plenamente garantizado por la presencia militar norteamericana, dio a la fuerza panameña características propias [...] La más importante de ellas radica en el hecho de que la extracción social de sus oficiales proviene de la pequeña burguesía y las capas medias, siendo notoria la ausencia de cuadros originarios del poder económico.¹⁷

Omar Torrijos pertenecía a estas capas medias. Hijo de maestros, ganó una beca para estudiar en una academia militar en El Salvador. Dentro de la Guardia Nacional primero fue ascendido a Capitán y cuando se dio el golpe militar de 1968 tenía el grado de Teniente Coronel.

En uno de sus primeros discursos, Torrijos expresaba cuál era el fin por el que la Guardia Nacional había llegado al poder.

Esta Revolución no se ha hecho para desplazar a un grupo y ponerse otro; no, señores, no es ésta mi intención [...] Esta Revolución se ha hecho para, conjuntamente con ustedes, y todo el pueblo panameño, corregir los males que ya nos tenían al borde de la desesperación. Esta Revolución no la hemos hecho militares, para provecho de militares. Esta Revolución la hemos hecho los militares con el apoyo de las mejores credenciales de patriotismo y de educación que el país tiene, para beneficio del pueblo.¹⁸

El fin moral de la “Revolución” panameña, de acuerdo con Torrijos, es la justicia social. Aunque para lograrlo es necesario romper las estructuras inmorales que generan injusticias; por ejemplo, el caciquismo y el favoritismo.

¹⁷ Ricaurte Soler, *Panamá, historia de una crisis*, México, Siglo XXI, 1989, pp. 69-70.

¹⁸ Omar Torrijos Herrera, “Discurso ante el Primer Congreso de Corregidores de la República”, *El pensamiento del General Omar Torrijos Herrera*, Panamá, Biblioteca de la Nacionalidad, Autoridad del Canal de Panamá, 1999, pp. 168-180.

El general reflexionaba sobre las características morales que debía tener un gobernante: la capacidad de escuchar y hablar con el pueblo, y el trabajo por el bien común. El mal gobernante “avasalla”, en lugar de convertirse en líder comunitario.

Pero va pasando el tiempo y me impacienta que no logremos romper estructuras; las estructuras se mantienen intactas y no podemos romperlas. El caciquismo en los corregimientos sigue y sigue; el favoritismo sigue; el avasallamiento al campesino sigue; las injusticias siguen. Y eso es lo que me tiene a mí reunido aquí para pedir a ustedes que por favor me ayuden a romper este tipo de estructuras [...] Un corregidor injusto ocasiona demasiado atropello [...] El corregidor debe ser el líder de la comunidad y nuestro pueblo no acepta jerarquía porque uno es General, o porque uno es esto o lo otro. No, no; la única jerarquía que acepta nuestro pueblo es la jerarquía moral, es la jerarquía del que más trabaja; es la jerarquía del que más se preocupa por la comunidad.¹⁹

Torrijos enfatiza que, para convertirse en líder, se necesita de la “jerarquía moral”, de los actos ejemplares; sólo así el gobernante estará a la altura del fin que dice defender. Para él, *rango* es un nombramiento que se da por decreto, se impone; mientras que la *jerarquía* tiene un valor moral, pues se conquista con actos ejemplares.

En *Dialéctica de la unidad y la diferencia*, Joaquín Sánchez Macgrégor reflexiona que, a través de la historia, las sociedades han sido antidialécticas dualistas y las mediaciones dialécticas son poco comunes: “Se da sobre todo en los modelos y guías cuyas vidas ejemplares representan la exaltación de la humanidad”.²⁰

Sánchez anota que una *historia ejemplar* como la de Todorov o el papel del arquetipo (*Vorbilder*) en Max Scheler, aumenta los riesgos de convertir en sujetos únicos del curso/discurso a los “héroes” protagónicos de la historia. Por ello es necesaria una metodología que permita distinguir entre los falsos modelos y los auténticos.

Un *Vorbilder*, un arquetipo, un protagonista, es un decisor ejemplar, en lo que se refiere, sobre todo, a su campo propio de actividades. Entre otras

¹⁹ *Idem*.

²⁰ Joaquín Sánchez Macgrégor, *Dialéctica de la unidad y la diferencia en un contexto latinoamericano*, México, Plaza y Valdés Editores, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM, 2003, p. 22.

cosas porque tiene un “pro-yecto”, lo cual lo lleva a moverse en una temporalidad de amplitud extensiva e intensiva. ¿Qué quiere decir esto? Que el *Vorbilder* se “encarga” de sus decisiones trascendentes prestándoles un fundamento y unos alcances morales únicos, insospechados fuera de su ámbito.²¹

En el *Vorbilder* se atiende a la ejemplaridad entre curso/discurso; es decir, se trata de un protagonista histórico que se preocupa por ser un ejemplo moral que equiparara vida y pensamiento, por lo que es capaz de proponer un camino a seguir.

El objetivo histórico de las acciones que se propuso Omar Torrijos al frente de la Guardia Nacional era terminar con las causas del descontento social, su fin sería justo; en este sentido, el medio utilizado para el reemplazo de las estructuras de poder debería estar a la altura de este fin.

El “matrimonio fuerzas armadas/pueblo” y la obligación moral del gobernante para trabajar por el bien común en lugar de aprovechar su posición para el beneficio particular, representarían la base para la construcción de un contrapoder.

José de Jesús Martínez dice lo siguiente acerca del sentido de la justicia de Torrijos:

Si el ser humano es la causa final, el valor supremo, el objetivo último de la política o de cualquiera otra actividad humana, entonces nada que atente contra él puede ser justo. Dicho de otro modo: el fin no justifica los medios. Los determina, los elige..., pero no los justifica. Un fin justo determina y elige siempre un medio correcto, a la altura del fin, cónsono con él. Y por eso mismo, el medio es síntoma, indicativo del fin [...] Para darle a las Fuerzas Armadas esa dignidad cargada de contenido político, Torrijos insistió en que debían “divorciarse” de los intereses de la oligarquía-imperialismo. Sólo entonces podrán unirse, “en segundas nupcias”, con los intereses populares.²²

El Canal de Panamá, poder y contrapoder

En este artículo me enfocaré en la propuesta de contrapoder que construyó el régimen de Torrijos ante el poder colonialista que, de hecho, logró que la negociación de un nuevo tratado sobre el Canal finalizara, en el mediano plazo, con la presencia militar de Estados Unidos en Panamá.

²¹ *Ibid.*, p. 52.

²² José de Jesús Martínez, *Mi General Torrijos*, México, Presencia Latinoamericana, 1988, p. 32.

Durante los seis años que duraron las negociaciones, Torrijos hizo énfasis en la defensa de la soberanía nacional y denunció el colonialismo de los Estados Unidos en Panamá, un ideario que habían defendido históricamente los movimientos sociales y políticos panameños. Además, se propuso el establecimiento de alianzas con los países latinoamericanos y de otras regiones.

Al final de su “Discurso del 11 de octubre de 1971”, Torrijos expuso parte de las injusticias a las que estaba sometida Panamá debido al control del Canal por parte de los Estados Unidos.

Que sepa el mundo que nos está escuchando hasta dónde han sido tan ruines determinadas mentalidades de los Estados Unidos que [...] a Panamá le pagan, por el alquiler de una franja de 250 millas cuadradas un millón novecientos mil dólares. Sin embargo, el Empire State Building produce 13 millones de dólares netos. Miren esas cifras. Hasta dónde llega la ruindad de ellos. De un Canal que está enclavado en el paso obligado del mundo. De un Canal que nos ha obligado a convertir en enemigos nuestros a los enemigos de ellos. De un Canal que ha privado a Panamá de hacer la lista de sus propios enemigos. Nosotros queremos hacer la lista de nuestros propios enemigos, porque nosotros no somos enemigos de ningún país.²³

Torrijos resaltaba el aspecto económico para evidenciar los efectos del colonialismo y lo vinculaba con la importancia estratégica que tiene el Canal a nivel internacional. La actitud colonialista de Estados Unidos representaría una injusticia histórica; ante este poder, la lucha de Panamá por su soberanía tendría un fin justo. El régimen de Torrijos se había planteado que el medio elegido para lograr ese fin fuese la negociación; sin embargo, el general también exaltaba los sentimientos nacionalistas populares al grado de manifestar que, de fracasar la vía pacífica, la única solución sería el enfrentamiento armado, encabezado por la Guardia Nacional.

A mí me han dicho líderes estudiantiles y hombres que quieren a su patria: “Omar, tenemos fe en las negociaciones. Tenemos fe en tu espíritu de patriotismo”. Y a la hora en que Panamá se sienta decepcionada en la mesa de negociaciones, a la hora en que nos engañen, a la hora en que notemos que piensan seguir engañándonos yo vendré aquí, señores, yo vendré y les diré: “Pueblo panameño, nos están engañando. Y ahora queda sólo un recurso. Un

²³ Omar Torrijos Herrera, “Discurso ante la concentración popular del 11 de octubre de 1971”, en *El pensamiento del General Omar Torrijos Herrera*, op. cit., pp. 181-187.

solo recurso que es que una generación ofrenda su vida para que otras generaciones encuentren un país libre” [...] Cuando fracasen todas las esperanzas de sacar ese enclave colonial de allí, Omar Torrijos vendrá a esta misma plaza a decirles: “Señores: hemos fracasado. ¡Vamos hacia adelante!”. Porque Omar Torrijos no es héroe con sangre ajena. Omar Torrijos los va a acompañar a ustedes y los seis mil fusiles de la Guardia Nacional estarán para defender la integridad y la dignidad de este pueblo. Porque cuando un pueblo comienza un proceso de descolonización pueden pasar dos cosas: o nos colonizan del todo o tienen que llevarse su tolda colonialista. ¡Y se la van a llevar, señores! ¡Se la van a llevar!²⁴

Resulta poco convencional que un gobierno militar vea como última solución el conflicto armado y que lo considere como un fracaso. En contraparte la historia latinoamericana abunda en ejemplo donde se exalta la confrontación. Torrijos tenía muy claro que la Guardia Nacional no tendría ninguna oportunidad ante la maquinaria bélica de los Estados Unidos, por lo que sus acciones se orientaron hacia la negociación política, la vía pacífica.

Sánchez Macgrégor abordó en *Dialéctica de la unidad y la diferencia en un contexto latinoamericano* la noción de inmediatez antidialéctica para analizar las posturas que son contrarias a la unidad humana, pues manifiestan la violencia, son impolíticas y hasta antirrevolucionarias.

Mora Martínez anota que el filósofo no dio una definición, por lo que él propone que: “implica los factores (teorías, ideas y acciones) que impiden la conciliación humana, promoviendo separatismos, pues no aportan elementos para las relaciones sociales pacíficas, lo que tiende a conformar una postura fundamentalista, la cual impide que en una situación dada se intercambien ideas de diferentes tendencias”.²⁵

De acuerdo con Sánchez Macgrégor, los seres humanos que utilizan las propuestas de mediación dialéctica, a pesar de pertenecer al poder, son capaces de avanzar sobre las crisis sociales y, al servir a sus poblaciones, pasan a formar parte del contrapoder.

En este caso, Torrijos debió enfrentarse al poder económico y político de Estados Unidos. Fomentar el diálogo con una potencia colonialista resultaba una tarea inmensa. ¿Hasta dónde utilizó la mediación dialéctica, el contrapoder, para negociar un nuevo tratado respecto al Canal?

²⁴ *Idem.*

²⁵ Mora Martínez, *op. cit.*, p. 136.

Colonialismo y soberanía, las negociaciones sobre el Canal

El régimen de Torrijos reorientó la política de relaciones internacionales de Panamá como una estrategia para equilibrar la balanza a favor de la soberanía nacional y para fortalecer su postura ante Estados Unidos. En 1971, Panamá fue elegido miembro del Consejo de Seguridad de la ONU. En marzo de 1973, a solicitud del régimen torrijista, el organismo sesionó en esta nación.

Xabier Gorostiaga anota que ese año el régimen de Torrijos estaba fortalecido internamente:

Fue el periodo de mayor cohesión política interna en Panamá y de mayor apoyo popular al régimen de Torrijos, sobre todo debido a la década de crecimiento económico sostenido de un 8% anual, a una deuda externa que en aquél entonces rondaba el promedio *per cápita* latinoamericano, y a un conjunto de proyectos económicos que parecían prometer el mantenimiento del “milagro panameño”.²⁶

Es decir, la promesa de justicia social estaba acompañada del crecimiento económico, por lo que el “matrimonio fuerzas armadas/pueblo” parecía estar funcionando. Con esta base social, Omar Torrijos pudo exponer públicamente la situación de Panamá y la actitud colonialista de Estados Unidos ante la sesión del Consejo de Seguridad de la ONU:

Panamá entiende muy bien la lucha de los pueblos que sufren la humillación del colonialismo; de los pueblos que nos igualan en restricciones y servidumbre; de los pueblos que se resisten a aceptar el imperio del fuerte sobre el débil como norma de convivencia; de los países que están dispuestos a pagar cualquier cuota de sacrificio para no ser sometidos por los más poderosos; de los hombres que no aceptan el ejercicio del poder político de un gobierno extranjero sobre el territorio que los vio nacer; de las generaciones que luchan y seguirán luchando por erradicar de su patria la presencia de tropas extranjeras sin el consentimiento del país ocupado; de los nativos que no admiten ser vistos como inferiores o como animales; de los que luchan por explotar sus propios recursos para su propio beneficio y no para subvencionar la economía de un país prepotente; de los países que no admiten ser exportadores de mano de obra barata; de las masas irredentas que pagan con

²⁶ Xavier Gorostiaga, “Diez Tesis sobre los tratados del Canal de Panamá”, *Estudios Centroamericanos*, Centroamérica, mayo de 1978, núm. 355, vol. 33, p. 296.

su sangre la erradicación de la miseria, la injusticia, la desigualdad a que las han sometido los poderosos, nacionales o extranjeros.²⁷

Para Torrijos, la lucha de Panamá por la soberanía del Canal es anticolonialista por lo que no acepta la imposición de un poder externo sobre su territorio, ni la ocupación militar, y tampoco las condiciones de explotación económica.

En la dicotomía colonialismo/soberanía, el general apela a varios principios de política internacional; por ejemplo, el que la imposición no puede ser la norma de convivencia entre naciones.

nosotros no podemos aceptar el sometimiento económico de un país sobre otro, ni la penetración política, cultural y económica, porque esto no es más que neocolonialismo; es decir, un colonialismo depurado, un colonialismo disimulado que se hace presente en nuestro pueblo a través de la ayuda económica condicionada que no busca el desarrollo de nuestro país, sino el control de su pueblo. De todos estos flagelos hemos sido víctimas. Todas estas condiciones que han impedido nuestro desarrollo [...] Me asombro cuando veo que cierto grupo de naciones se escandaliza porque los pueblos reclaman el derecho a explotar sus recursos naturales, las riquezas de sus mares, la riqueza de sus puertos, la riqueza de su suelo, de su tierra, de su mano de obra, de su posición geográfica, en beneficio de sus connacionales y no en contra de ellos. Luchan porque sus recursos no renovables no subvencionen las economías de los países ricos y, desean que la riqueza de su suelo tenga la nacionalidad del país que lo posea, porque éste es un derecho inherente de cada país como inherente es el derecho de Panamá a explotar su posición geográfica.²⁸

Torrijos defiende el derecho soberano que tiene cada nación a explotar sus recursos y denuncia la complicidad de aquellas naciones que justifican el colonialismo; defiende el derecho soberano de Panamá sobre el Canal para lograr el desarrollo de la nación.

En otra parte de su discurso, el general retoma la lucha anticolonialista que dio origen a los Estados Unidos de América para cuestionar que, ahora que son una potencia, hayan hecho a un lado los principios morales que los llevaron a formar una nación independiente.

²⁷ Omar Torrijos Herrera, "Discurso ante el Consejo de Seguridad de la ONU", en *Nuestra revolución. Discursos fundamentales del General Omar Torrijos Herrera*, Panamá, 15 de marzo de 1973, pp. 221-226.

²⁸ *Idem.*

En el caso particular de nuestro país, que hace sesenta años abrió sus entrañas para beneficio de la marina mercante del mundo, y que hoy abre sus sentimientos ante esta histórica tribuna, se nos hace muy difícil comprender cómo un país que se ha caracterizado por no ser colonialista insista en mantener una colonia en el corazón de nuestra patria. Para ese pueblo esto debe ser una ofensa, porque ellos fueron colonia y sintieron lo denigrante de serlo y lucharon heroicamente por su libertad. Altos mandatarios de Norteamérica: es más noble enmendar una injusticia que perpetuar un error. Al mundo hoy aquí presente le pedimos que nos apoye moralmente, pues la lucha del débil sólo se gana cuando hay un apoyo moral de la conciencia del mundo.²⁹

Torrijos hace un llamado moral por la justicia. En primera instancia se dirige a los líderes de Estados Unidos para que, con base en el principio de la libertad, puedan enmendar la injusticia que representa el Tratado Hay-Bunau Varilla de 1903. Por otra parte, pide el apoyo de otras naciones aludiendo a su conciencia moral. Así, Torrijos antepone los principios morales a la confrontación, lo que es un ejemplo de mediación dialéctica.

Estos llamados son razonables y el colonialismo se muestra injustificable. No obstante, como ha manifestado Sánchez Macgrégor, a través de la historia ha predominado la irracionalidad del maquiavelismo y los poderosos imponen sus condiciones sin valorar la injusticia de sus actos. El filósofo analizó las consecuencias positivas del rechazo de los sujetos de la historia a un orden social establecido en el que predominan las diferencias irracionales.

Tal camino inconformista ha sido capaz de generar varios tipos de reacciones progresistas, unas, y reaccionarias, otras, a lo largo de la historia. Aquí se registran cinco, cuatro cuyos efectos benefician a la sociedad, y uno que la perjudica haciéndola retroceder, en ocasiones:

- 1) Revoluciones sociales.
- 2) Revoluciones anticolonialistas o guerras de independencia.
- 3) Movimientos de reforma social.
- 4) Discurso utopista.
- 5) Revueltas irracionales.³⁰

²⁹ *Idem.*

³⁰ Sánchez Macgrégor, *Dialéctica de la unidad y la diferencia... op. cit.*, p. 26.

La estrategia de contrapoder torrijista, en torno a la negociación sobre el Canal de Panamá, se inscribiría dentro de las revoluciones anticolonialistas. Por ello, en su corpus discursivo, Torrijos evidenciará una y otra vez la injusticia histórica que representa la presencia militar de Estados Unidos en la Zona y el control de este país sobre el Canal, por encima de la soberanía de Panamá.

Durante las sesiones del Consejo de Seguridad, Panamá presentó un Proyecto de Resolución en el que aclaraba que este país “es el soberano del territorio y que el ejercicio libre y provechoso de la soberanía de los pueblos y las naciones sobre sus recursos naturales debe fomentarse mediante el respeto mutuo entre los Estados, basado en la igualdad soberana”.

También se indicó que, en la Declaración Conjunta del 3 de abril de 1964 entre Panamá y Estados Unidos, habían acordado llegar a un “convenio justo y equitativo para resolver prontamente las causas de conflictos entre ellos”. Por ende, se exhortaba a las partes en discordia para que prosiguieran las negociaciones “en un elevado plano de amistad, respeto y cooperación”, a fin de que concertaran “a la brevedad un nuevo Tratado” con el propósito de “eliminar prontamente las causas de conflicto surgidas en sus relaciones”.³¹

Estados Unidos rehusó negociar con Panamá y postergó la negociación de un acuerdo en los momentos en que el poder negociador panameño estaba en auge. La reunión del Consejo de Seguridad en Panamá simbolizó ese momento, viéndose forzado Estados Unidos a vetar la resolución, incluso en contra de la posición de sus más incondicionales aliados.³²

No sorprende la actitud de Estados Unidos, sin disposición a negociar con un pequeño país centroamericano que hizo una denuncia moral del colonialismo ante una de las mayores tribunas internacionales: la Organización de las Naciones Unidas.

Al año siguiente, continuaron con las negociaciones. El 7 de febrero de 1974, Juan Antonio Tack y Henry Kissinger suscribieron una “Declaración de ocho puntos” que estaba destinada a servir como guía en las negociaciones futuras respecto al Canal. En resumen, los puntos fueron:

- 1) Se abrogaría el Tratado de 1903 al concertarse uno nuevo.
- 2) Se eliminaría el concepto a perpetuidad, esta vez habría una fecha fija para la terminación del Tratado.

³¹ Pizzurno, *op. cit.*, pp. 563-564.

³² Gorostiaga, *op. cit.*, p. 296.

3) La jurisdicción de Estados Unidos sobre territorio panameño terminaría de acuerdo con lo estipulado en un nuevo Tratado.

4) Se revertiría la Zona del Canal a Panamá, sin embargo, ésta quedaría obligada a proporcionar derechos sobre tierras, aguas y espacio aéreo a Estados Unidos para el mantenimiento, protección y defensa del Canal.

5) Se reconocería que el Canal es el principal recurso de Panamá y los beneficios se repartirían equitativamente.

6) Panamá participaría en la administración del Canal y asumiría la completa responsabilidad al finalizar el Tratado. No obstante, cedía a Estados Unidos los derechos para regular el tránsito a través del Canal.

7) Panamá participaría con Estados Unidos de la defensa del Canal.

8) Se establecería un convenio bilateral para la construcción de un nuevo canal.

A pesar de la eliminación del concepto de perpetuidad, el reconocimiento de la soberanía de Panamá sobre el Canal y la reversión de la Zona del Canal, los ocho puntos aún concedían el derecho de Estados Unidos a la intervención militar y la concesión de aguas y tierras con la justificación de la defensa conjunta.

Panamá y el Movimiento de Países no Alineados

A mediados de 1975 el Congreso de Estados Unidos rehusó fondos para la comisión negociadora, lo que ponía en gran riesgo un nuevo tratado sobre el Canal. Torrijos buscó fortalecer las alianzas internacionales, por lo que Panamá solicitó su admisión como miembro pleno³³ del Movimiento de los Países no Alineados.

En agosto de 1976, Omar Torrijos se dirigió al pleno de la Cumbre de este movimiento para exponer la situación de Panamá y su defensa de la soberanía.

La más grande razón de descontento, que aún persiste en el país, es la presencia de un enclave colonial de 1,432 kilómetros cuadrados situado en el corazón de nuestra Patria con el pretexto de apoyar el funcionamiento del Canal de Panamá [...] Los Estados Unidos es el país que ocupa esta cintura geográfica con catorce bases militares, un sistema de policía arrogante y agresivo, un sistema judicial y educativo a la norteamericana, comisariatos y correos, que sirven a cincuenta mil privilegiados aislados por una cerca, y

³³ Panamá ingresó como observador en 1973 y se convirtió en miembro pleno el 25 de agosto de 1975.

que por ser nacidos en enclave ostentan la nacionalidad norteamericana y son dueños de todos los beneficios que el tránsito del canal produce.³⁴

De nueva cuenta Torrijos plantea la injusticia histórica que ha sufrido Panamá bajo el ejercicio de poder colonialista de los Estados Unidos que ocupa, con bases militares, la Zona del Canal con el argumento de dar continuidad al funcionamiento de esta vía marítima. Utiliza, de nueva cuenta, la dicotomía colonialismo/soberanía para exponer la necesidad de lograr un nuevo tratado.

La indignación de nuestro pueblo avasallado explotó el 9 de enero de 1964 cuando, armado de coraje y patriotismo, marchó pacíficamente a colocar nuestra bandera en la Zona del Canal [...] Muchos fueron nuestros muertos. Las ciudades de Panamá y Colón sufrieron la ocupación de las tropas yanquis [...] Esto ocasionó que rehiciéramos nuestras fuerzas armadas silenciosamente, y que, cuatro años después, bajo el mando del entonces Mayor Torrijos, asaltáramos el poder y juráramos ante el altar de la Patria que si nuestra generación tenía que morir para que otra generación viviese libre, lo haríamos.³⁵

De acuerdo con Torrijos, ante los sucesos de 1964 y 1968, la Guardia Nacional asumió la misión histórica de la defensa de la soberanía. Los medios utilizados para llegar al poder, como la violencia y la represión de las libertades políticas y sociales, estarían justificados por un fin históricamente justo. En esta ocasión, el general exaltaba las acciones que, de acuerdo con Sánchez Macgregor, corresponden a la intermediación antidialéctica, pues anteponía los fines a los medios utilizados.

Torrijos continuó la construcción de alianzas que le permitieran lograr un nuevo tratado respecto al Canal. Él nos narra cómo eligió apoyarse en el Movimiento de los Países No Alineados:

Una tarde de agosto del año de 1972 [...] me vi ubicado en Brioni, frente a Josip Broz Tito, me sentí disminuido, desarticulado, emocionalmente impactado. No estaba frente a un dirigente, estaba frente a la Historia [...] Después de la cena [...] y al plantearle que sólo me quedaban dos alternativas para liberar a mi país: la ruta de Gandhi o la de Ho Chi Min, y que por no tener

³⁴ Omar Torrijos Herrera, "Discurso en Colombo, Sri Lanka, ante la reunión cumbre del Movimiento de los Países no alineados", en *Nuestra revolución. Discursos fundamentales del General Omar Torrijos Herrera*, pp. 301-304.

³⁵ *Idem.*

las virtudes pacifistas del Mahatma, me decidía por las guerras del héroe vietnamita, él me contestó [...] “Mire, joven Presidente, en estos tiempos existen mecanismos de paz que en mi época no existían, y que son capaces de propiciar la erradicación del colonialismo. Tenga fe, que yo lo ayudaré. Y prométame que no cometerá ningún exceso emocional. El Movimiento de los Países No Alineados es la organización que por su naturaleza le dará respuestas a su problema sin costo social.”³⁶

Torrijos asegura que siguió el consejo de “Tito” para utilizar los mecanismos internacionales de paz para enfrentar el colonialismo, pues representaba la vía con el menor costo social. Hay que recordar que Panamá solicitó su ingreso formal a la Organización de Países No Alineados cuando el Congreso de Estados Unidos estaba cerrando las vías para la negociación; por lo que estas alianzas representaban un avance fundamental en la construcción de un contrapoder.

La Conferencia reafirmó el apoyo de los Países no Alineados “a la causa del control panameño en la Zona del Canal” y subrayó “su firme adhesión a todas las iniciativas que la República de Panamá tome en los organismos internacionales y, especialmente, en los órganos de las Naciones Unidas”.³⁷

Los Tratados Torrijos-Carter de 1977

A pesar de que Panamá se había fortalecido con el respaldo de las alianzas internacionales, en particular con el Movimiento de los Países No Alineados, las circunstancias sociales y económicas internas debilitaron esta estrategia para la negociación.

La “unidad nacional” o tregua de clases solicitada por Torrijos para enfrentar la lucha canalera, estaba a punto de desmoronarse por la agitación de las clases trabajadoras [...] El financiamiento externo, que había sustentado la actividad estatal, se encontraba en franco agotamiento, por lo cual las expectativas de recuperación del gobierno estaban cifradas exclusivamente en la firma de los nuevos convenios. Esta situación hizo atenuar el tono de la

³⁶ *Idem.*

³⁷ Pizzurno, *op. cit.*, p. 570.

política tercermundista panameña e influyó decisivamente en los resultados finales de las negociaciones.³⁸

Las pláticas entre ambas naciones continuaron y el 10 de agosto de 1977, Panamá y Estados Unidos anunciaron que habían llegado a un acuerdo en torno a un nuevo tratado que debía reemplazar al Hay-Bunau-Varilla de 1903. Una semana después, como anotamos al inicio de este artículo, Omar Torrijos se dirigió a la Asamblea Nacional de Representantes de Corregimientos.

Este tratado fue posible conseguirlo gracias a que desde hace mucho tiempo, después del escándalo moral de Watergate de los Estados Unidos, se vino configurando en las altas dirigencias políticas de esa nación [...] un equipo de hombres que le daban un profundo fundamento de fuerza a lo moral [...] que creen y que creían y que saben, que son unos convencidos de que no hay código jurídico que legalice un enclave colonial. Se vino configurando un equipo de hombres con un profundo sentido de vergüenza, lo que equiparó la correlación de las fuerzas entre una Nación grande y una Nación pequeña. Porque equiparó la correlación de fuerzas no porque aquella Nación se hiciera militarmente fuerte y ésta es una Nación militarmente débil, sino porque la conciencia, el honor, y la moral, llegaron a sus límites iguales [...] el Presidente Carter ha demostrado que no ha sido un Presidente electo sólo para que le tocaran el himno sino para tomar decisiones y evitar que su país del Norte siguiera viviendo la vergüenza de mantener un enclave colonial [...] y decirle a su pueblo que seguir tratando a Panamá en esas condiciones es algo que debe avergonzar a cada uno de los 200 millones de ciudadanos norteamericanos.³⁹

Torrijos reconoce que en la negociación jugó un papel destacado la moral, pues inclusive Estados Unidos reconoció finalmente que no era posible mantener el enclave colonial. De manera extraordinaria un líder latinoamericano reconocía que la nación colonizadora no era la personificación del “mal”, ya que estaba en la disposición aceptar que había cometido una injusticia.

Torrijos exponía por primera vez su pensamiento acerca de la “altura moral del enemigo”. El acercamiento entre moral y política habría hecho posible llegar

³⁸ Anayansi Turner Yau, *Panamá: crisis, soberanía y el carácter de sus relaciones con México 1978-1986*. México, CIDE, 1986, pp. 39-40.

³⁹ Omar Torrijos Herrera, “Discurso ante la Honorable Asamblea de Representantes de Corregimientos el 19 de agosto de 1977”, en *Nuestra Revolución. Discursos fundamentales del general Omar Torrijos Herrera*, pp. 305-310.

a un entendimiento entre las dos naciones. La negociación se habría convertido en el medio idóneo para alcanzar la descolonización.

Los nuevos Tratados se firmaron, finalmente, en septiembre de 1977 en la sede de la Organización de los Estados Americanos (OEA). De acuerdo con Ricaurte Soler:

Muchos equívocos de sus textos hacían prever que nos encontrábamos frente a instrumentos jurídicos que requerían una interpretación permanente y por tanto una permanente negociación; pero algunos acuerdos sí eran inequívocos:

- Desaparecía el enclave colonial.
- Se legalizaban las bases militares, pero más reducidas.
- El 60% de las tierras y aguas de la ex Zona del Canal se revertirían a la jurisdicción panameña cuando los Tratados entraran en vigor.
- Estados Unidos aceptaba el principio de la soberanía panameña sobre todo su territorio.
- A partir de 1990, sería un panameño el administrador de la Comisión del Canal.
- A partir del 31 de diciembre de 1999 habría de cesar totalmente la presencia militar de Estados Unidos en Panamá.⁴⁰

En su discurso, Torrijos expuso ante el foro continental de la OEA su reconocimiento a la actitud moral del gobierno de Estados Unidos:

En el fondo lo que alimentaba la esperanza en el hombre panameño y fortalecía su paciencia durante todos estos años era la firme convicción de que el pueblo norteamericano no tiene vocación colonialista porque ustedes fueron una colonia y lucharon heroicamente por su liberación. Consideramos que Ud., Señor presidente Carter, al enarbolar la moralidad como bandera en nuestras relaciones está representando el verdadero espíritu de su pueblo.⁴¹

Más adelante, el general expuso las ideas de “verdad lógica” y “verdad agradable” para hablar del Tratado de Neutralidad que justifica la intervención militar de Estados Unidos en el Canal en caso de que esa nación considere que la vía interoceánica está en riesgo.

⁴⁰ Soler, *op. cit.*, p. 90.

⁴¹ Omar Torrijos Herrera, “Discurso en la ceremonia de la firma de los Tratados Torrijos-Carter”, 7 de septiembre de 1977, en *Nuestra Revolución. Discursos fundamentales del general Omar Torrijos Herrera*, pp. 311-313.

Estimado Señor Presidente Carter: Hay dos clases de verdades: la verdad lógica y la verdad agradable. En nombre de la verdad lógica quiero manifestarle que este tratado que firmaremos dentro de poco y, que deroga el tratado que ningún panameño firmó, no cuenta con un total consenso en nuestro pueblo y no cuenta con un total consenso porque 23 años acordados como período de transición son 8,395 días. Porque permanecen en este tiempo bases militares que convierten a mi país en un posible objetivo estratégico de represalia. Y porque estamos pactando un tratado de neutralidad que nos coloca bajo el paraguas defensivo del Pentágono, pacto éste que de no ser administrado juiciosamente por las futuras generaciones, puede convertirse en un instrumento de permanente intervención [...] Sin embargo, lo pactado es producto del entendimiento entre dos dirigentes que creen en la pacífica convivencia de sus pueblos y que reclaman el valor y, liderazgo de enfrentarse a sus pueblos sin más armas que la verdad y su profunda convicción de lo justo.⁴²

Para comprender estos planteamientos de Torrijos, retomaremos el análisis que realiza José de Jesús Martínez sobre su pensamiento:

La realidad le planteaba al General un problema moral, no artístico..., político, no teórico. Y nunca escatimó instrumento para transformarla. Por ejemplo, y éste es otro punto fundamental para entender su pensamiento, el concepto de “verdad agradable”, opuesto muchas veces al de la verdad objetiva, que él, contrariando los textos académicos, llamaba “lógica”. El General Torrijos, más amigo de la realidad y su transformación, que de la verdad objetiva y de la consistencia teórica, muchas veces decía las cosas no como son, sino como deberían ser, precisamente con el propósito de que lo fueran, de que se movieran en esa dirección.⁴³

La verdad objetiva le plantearía a Torrijos un escenario donde los acuerdos alcanzados no serían los mejores, muestra de ello es que no había un consenso favorable en Panamá acerca de ellos. No obstante, en el futuro podría construirse un proyecto de convivencia pacífica que tendría como base la moral y la justicia, mismas que hicieron posibles los nuevos tratados.

Sánchez Macgrégor enfatiza la necesidad de que la “razón de Estado”, en la que el afán de poder se impone, sea sustituida por “el obrar llevado por la

⁴² *Ídem.*

⁴³ Martínez, *op. cit.*, p. 35.

responsabilidad ética”. El antagonismo entre eficacia y bondad ética (*cratos* y *ethos*), debiera ser superado por una razón de Estado *sui generis*, inclinada a la historia ejemplar:

Su dinamismo, eminentemente antidialéctico, procura tender puentes de negociación y conciliación, de respeto al Otro, de tolerancia, todo bajo el signo del código unificador. Esto es el arte de la política que respondería a paradigmas antimaquiavélicos, una excepción que se produce en circunstancias y decisores “excéntricos”, si se permite el uso etimológico de esta palabra.⁴⁴

Torrijos, ante las circunstancias en que debió enfrentar las negociaciones del canal reconoció la calidad moral del Otro y además comenzó a tender los puentes para una futura convivencia pacífica con Estados Unidos. Independientemente de los acontecimientos posteriores (como la invasión de 1989), Torrijos se muestra en el curso histórico como un decisor ejemplar, a pesar de sus contradicciones, cuyas acciones políticas habrían dado inicio al proceso de descolonización.

Ricaurte Soler hace la siguiente reflexión acerca de la importancia de los Tratados Torrijos Carter en la historia de Panamá:

Los Tratados, a nuestro juicio, significan un avance real en la tarea histórica de consolidar al Estado Nacional panameño. Ciertamente, el Protocolo de Neutralidad confiere a Estados Unidos el “derecho” a intervenir después de 1999 si el Canal es amenazado. Sostenemos que, no obstante ese “derecho”, los Tratados dejan un saldo positivo para Panamá. En primer término porque no hay derecho que legitime el “derecho a la intervención”, en segundo porque el hecho de la descolonización progresiva es real. Y sólo un juridicismo idealista puede sacrificar al “derecho a la intervención” los *hechos de la descolonización*.⁴⁵

Soler asegura que hay una continuidad en la consolidación del Estado nacional panameño. El régimen de Torrijos habría impulsado esta continuidad. La construcción de un contrapoder anticolonialista en el que los valores universales habrían prevalecido sobre los valores particulares.

Los decisores que se guían por la “razón de Estado” y el paradigma maquiavélico enfrentan limitaciones históricas, por lo que sus acciones no resultarían

⁴⁴ Sánchez Macgrégor, *Dialéctica de la unidad y la diferencia...*, p. 90.

⁴⁵ Soler, *op. cit.*, pp. 90-91.

trascendentes. No obstante, los Tratados Torrijos Carter, y las negociaciones que los hicieron posibles, sí implicaron transformaciones históricas para Panamá, ¿por qué?

La respuesta está en la dicotomía colonialismo/soberanía. A pesar de que el régimen utilizó, en diversas ocasiones, medios inmorales durante el ejercicio del poder, al enfrentarse a un poder más grande y a una situación histórica injusta, el colonialismo, las acciones anticolonialistas permitieron la construcción de un contrapoder, a través de las alianzas y la negociación, lo que tuvo como resultado el inicio del proceso de descolonización.

Bibliografía

- ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE, *Constitución de la República de Panamá, 1946*, Panamá, Editora Panameña, 1965.
- _____, *Constitución Política de la República de Panamá*, Panamá, Editora de la Nación, Gaceta Oficial de la núm. 17210, martes 24 de octubre de 1972.
- CENTRO DE ESTUDIOS TORRIJISTAS, *Omar Torrijos. Comandante de los pobres*, Panamá, Centro de Estudios Torrijistas, 1984.
- ESCOBAR Bethancourt, Rómulo, *Torrijos: ¿colonia americana, no!*, Bogotá, Carlos Valencia Editores, 1981.
- GONZÁLEZ, Emilio, Simeón H., *Sociología del "Torrijismo" (mito y realidad de un proceso)*, Panamá, Ediciones Formato 16, 1990.
- GOROSTIAGA, Xabier, "Diez Tesis sobre los tratados del Canal de Panamá", *Estudios Centroamericanos*, Centroamérica, mayo 1978, núm. 355, vol. 33, pp. 295-308.
- GREEN, Graham, *El general*, México, FCE, 1985.
- HUGHES, William e Iván Quintero, *¿Quiénes son los dueños de Panamá?*, Panamá, S.E., 2000.
- MARTÍNEZ, José de Jesús, *Mi general Torrijos*, México, Presencia Latinoamericana, 1988.
- MÉNDEZ Dávila, Leonel, "El discurso de Omar Torrijos", *Polémica*, Panamá, nov-dic 1983, núm. 12, pp. 56-69.
- MONTIEL, Miguel, "El límite crítico del proceso panameño", *Tareas*, Panamá, jul-sept de 1979, núm. 45, pp. 295-308.
- MORA Martínez, Roberto, *El pensamiento filosófico de Joaquín Sánchez Macgrégor*, México, CI-ALC-UNAM/Bonilla Artigas Editores, 2015.
- ORTÚZAR, Ximena, "General Omar Torrijos: en el canal y en la historia", *Convergencia*, Internacional, ago-oct 1981, núm, pp. 99-106.
- PÉREZ Janson, Brittmarié, *Panamá protesta: 1968-1989*, Panamá, Instituto de Estudios Políticos e Internacionales, 1998.
- PIZZURNO Gelós, Patricia y Celestino Andrés Araúz, *Estudios sobre el Panamá republicano (1903-1989)*, Colombia, Manfer, 1996.

- ROUQUIÉ, Alain y Stephen Suffern, "Los militares en la política Latinoamericana desde 1930", en Leslie Bethel, *Historia de América Latina, Tomo 12*, Barcelona, Editorial Crítica, 1997, pp. 281-341.
- SÁNCHEZ MACGRÉGOR, Joaquín, *Colón y Las Casas. Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana*, México, FFyL-UNAM, 1991.
- _____, *Tiempo de Bolívar. Una filosofía de la historia latinoamericana*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM, 1997.
- _____, *Ideologías Políticas y Poder Moral. Una crítica para el contexto latinoamericano*, Coordinación de Humanidades-UNAM, México, 2000.
- _____, *Dialéctica de la unidad y la diferencia en un contexto latinoamericano*, México, Plaza y Valdés Editores / Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM, 2003.
- SELSEY, Gregorio, *Panamá, érase un país a un canal pegado*, México, Universidad Obrera de México, 1989.
- SOLER, Ricaurte, *Panamá, historia de una crisis*, México, Siglo XXI, 1989.
- TORRIJOS Herrera, Omar, *Nuestra Revolución. Discursos fundamentales del general Omar Torrijos Herrera*, Panamá, Ministerio de Relaciones Exteriores de Panamá, 1974.
- _____, *Papeles del general*, Panamá, Centro de Estudios Torrijistas, 1984.
- _____, *El pensamiento del General Omar Torrijos Herrera*, Panamá, Biblioteca de la Nacionalidad, Autoridad del Canal de Panamá, 1999.
- TURNER Morales, Jorge, "Panamá: un siglo de la fundación de la pseudo República", *Estudios Latinoamericanos*, México, Centro de Estudios Latinoamericanos- FCPyS-UNAM, jul-dic 2003, núm. 20, vol. 10, pp. 213-232.
- TURNER Yau, Anayansi, "Jorge Turner, el patriota panameño latinoamericanista", *Jorge Turner In Memoriam (1922-2011)*. <<https://jorgeturner.blogspot.com/2011/10/jorge-turner-el-patriota-panameno.html>> (consulta: 15 abril 2019).
- _____, *Panamá: crisis, soberanía y el carácter de sus relaciones con México 1978-1986*, México, CIDE, 1986.

Conclusiones

La presente obra inició con el intercambio de ideas entre los participantes del proyecto: *Poder y contrapoder: Análisis sobre las caracterizaciones de lo humano desde el ámbito de la filosofía política* (PAPIIT-DEGAPA IN402119). Así, para establecer una base de ideas comunes en torno al tema del contrapoder o poder alternativo, debido a que este resulta central, se revisaron las ideas de tres filósofos latinoamericanos quienes abordaron el tema: “Joaquín Sánchez Macgrégor, Arturo Andrés Roig y Luis Villoro, pensadores que señalaron los problemas y avatares de la concepción del poder y el contrapoder y las mediaciones dialécticas”.

Así, se concluyó que la noción de poder se tenía que abordar en los trabajos, de manera central en su empleo político, en el cual se destaca que la imposición de la voluntad de una persona o grupo sobre la mayoría social, ha generado reacciones sociales de los afectados, quienes se han organizado para defenderse, a lo cual se ha llamado contrapoder. Sin embargo, en un número significativo de ocasiones, al interior de dichos grupos, en no pocos casos, se han registrado pugnas por la obtención del liderazgo, por lo que se actúa de la misma manera que el poder, sólo que, en distinta situación, ya que en dicha asociación humana se representa a un grupo que, en principio, se considera democrático e integrador.

De tal modo que surgió la pregunta, ¿qué impulsa a algunas personas a buscar el control y la dominación de sus semejantes? Sin embargo, también se destacó que un número significativo de dirigentes sociales no se dejan corromper,

muestra de ello son los múltiples asesinatos de dirigentes de organizaciones sociales, así como la persecución y hostigamiento que padecen aquellos, que no son pocos, quienes no se venden y se mantienen trabajando y luchando por el bienestar social. Debido a la diversidad de actitudes que se presentan a lo largo de la historia, se establecieron los ejes temáticos que, de acuerdo con los intereses de los integrantes del proyecto, se incluyeron en el presente libro: 1. Análisis sobre las nociones de sujeto, movimientos sociales en torno al poder y contrapoder. 2. Apreciaciones sobre el sujeto y los movimientos sociales a partir de la dimensión estética. 3. Concepciones sobre la constitución humana.

Una vez establecidos los temas centrales se llegó a la dificultad de establecer el orden en el que deberían de ir. Para establecer la manera cómo se tenían que organizar los trabajos se recurrió a la revisión de las reflexiones de Joaquín Sánchez Macgrégor, debido a que mantienen su validez, pues este pensador señalaba que poder y contrapoder, históricamente, forman parte de un juego diádico, en el que las instituciones de unos y otros intercambian posiciones. Sin embargo, se destacó que en otras maneras de concebir el poder, éste no siempre recaía en el ámbito de la política, ni era considerado impositivo. Por lo cual, cobraron importancia las reflexiones de Michel Foucault, quien señaló que, entre las nociones de poder, se debe destacar que en sí misma no es negativa, ya que también alude a la capacidad de hacer, con el ejercicio de la voluntad. Por tanto, en los debates que se presentaron sobre las posturas de los diversos autores del libro, se señaló la necesidad de puntualizar el empleo de cada una de las nociones apuntadas, conforme a los autores y temas abordados.

Una de las dificultades que se presentaron en los debates en torno al empleo de las nociones de poder y contrapoder, fue la necesidad de considerar la problemática humana, esto es, se expuso la importancia de considerar al ser humano de carne, hueso y espíritu. Por lo que se hizo alusión, al subtítulo del proyecto que es: “Análisis sobre las caracterizaciones de lo humano desde el ámbito de la filosofía política”. En este sentido, la investigación de Stefano Santasilia permitió organizar el índice del presente libro, ya que en su trabajo señala que sin la existencia humana no hay ética, porque es su *conditio sine qua non*, pero principalmente se manifiesta como “exigencia” de cualquier forma de liberación. De ahí que este autor se haya planteado la pregunta: ¿la liberación es algo contingente, enlazado a cuestiones históricas o es algo estructural que pertenece al sujeto mismo? Para responder retoma ideas de la filosofía de la liberación y de la interculturalidad, para señalar que la identidad se debe percibir como proceso abierto de perfectibilidad del ser humano, tanto en lo personal como en lo comunitario, que evita a la vez el peligro del hibridismo inconsistente y del fundamentalismo provinciano.

El trabajo de O. Buatu Batubenge, es un claro ejemplo de considerar la importancia de la identidad, ya que, con base en la filosofía bantú, la perfectibilidad como señaló Santasilia o en el caso del filósofo congolés, la integridad humana se conforma con la comunidad. Empero para ello es necesaria la espiritualidad, en tanto facultad humana de trascender la materialidad y encontrar su propio sentido y el de la vida en general en lo oculto, lo místico. Se trata de cualquier experiencia cotidiana que supere la simple percepción sensible y se viva en el interior de manera profunda para que toda la existencia cobre sentido. Por tanto, se trata de un espacio convivencial por excelencia, ya que es el punto de encuentro entre los vivos y entre éstos y los ancestros dadores de la fuerza vital, la cual debe transmitirse a los demás miembros de la familia.

El trabajo del pensador africano abrió el camino para la investigación de Roberto Mora Martínez, quien expone que emociones, razón y espíritu son componentes inseparables de la unidad corporal humana. Así, para señalar su indivisibilidad, se recurrió a las ideas del filósofo hispano José Ortega y Gasset, quien desde una postura raciovitalista, apunta que el espíritu como las voliciones y la razón, surgen de lo más profundo de lo orgánico. De tal modo que lo espiritual forma parte de la vida misma, por lo que impulsa a los seres humanos a preferir aquello que favorece a la existencia, por sobre aquellas tendencias que buscan destruirla. Por tanto, concebir la convivencia, a partir de una concepción tripartita, permite afirmar que la unidad humana es la tendencia que ha predominado a lo largo de la historia humana. Por otra parte, la percepción de otra realidad, diferente a lo material cotidiano, en donde predomina la concepción de lo largo, ancho y profundo de las cosas, no es fantasía, sino algo existente, que como todo se expresa a través de interpretaciones divergentes que, en lugar de promover enfrentamientos, debería suscitar una mejor convivencia social.

Así, la investigación de Edgar M. Monreal se integró en la primera sección de trabajos debido a que expone, con base en las ideas de Ignacio Ellacuría, que los seres humanos, desde su forma de estar en la realidad, se hacen cargo de una determinada situación. Así, dicha situación es histórica, por lo que el ser humano es público y social, ya que sus apropiaciones de las posibilidades y la concreción de las mismas, en tanto sucesos, implican un carácter político, esto es la dimensión social. Por ello, es posible señalar que el carácter antropológico-filosófico de la politización, denota no sólo las implicaciones que se vislumbran en el accionar de los políticos, pues no se reduce a ellos, sino que permite verificar que la impronta del poder en las vicisitudes históricas radicadas en un cuerpo social, está completamente ligada a la capacitación. Así, las posibilidades optadas, apropiadas, actualizadas y realizadas producirán otras, las cuales estarán determinadas por las anteriores, heredando capacidad para

cargar, asumir y hacerse responsable de la realidad, lo cual no es otra cosa que la politización.

Después se organizó el segundo bloque de trabajos, los cuales tenían aspectos en común, los análisis de las condiciones sociales con base en puntos de vista estéticos. Por ello se tituló: “Apreciaciones sobre el sujeto y los movimientos sociales a partir de la dimensión estética”. Así, el trabajo de Alberto Torres, quien aborda los sucesos históricos y las ideas atingentes a los movimientos sociales de México, Guatemala y Chile, con base en una apreciación de estética moderna, esto es articular coincidencias, consonancias, intereses, esfuerzos, proyecciones y tentativas implementadas, aunque ferozmente repelidas y desplazadas por el “invisible cordón umbilical” que liga a la sociedad en su conjunto, que en palabras del Che Guevara es: la ley del valor. De tal modo, que el poder, en tanto capacidad de hacer, de las poblaciones, fue concebido en tanto su capacidad de establecer una retaguardia guerrillera en toda la región. Así, la figura del Che, sus ideas, cobran efectivo sentido-dimensión estética, por su capacidad de albergar y constituir una dialéctica multicultural en la cual disenso y contravenciones abonen a una síntesis emancipatoria diversa e inclusiva, que se ha de realizar en el trabajo colectivo y voluntario.

La segunda investigación en el bloque de la estética fue la de Aldo Martín Santiago, quien señaló que las reflexiones de José Carlos Mariátegui, en cuya obra se encuentran ideas estéticas. En el *Amauta* se leen respuestas frente a mecanismos discursivos de poder, que se cubren bajo un velo cientificista plagado de fórmulas racionalistas que en apariencia nada tienen que ver con lo político. Mariátegui encuentra en categorías estéticas como: mito, arte y revolución, una propuesta discursiva de contrapoder que se coloca de frente a la pretendida objetividad cientificista del progreso como nuevo mito que fundamenta a la modernidad capitalista. Apunta instancias estéticas a partir de las cuales se establece una crítica a un sistema político-económico basado en la lógica del valor, que pondera a éste como único criterio de realización de lo “humano”. Es ésta la razón por la cual alude en ciertos momentos de su obra a problemáticas como lo ancestral de la cultura inca, que se renueva en nuestra contemporaneidad mediante la enunciación de otras formas posibles de organización de la vida social. Por otra, el arte como detonante de la dimensión creadora en el humano, donde su realización plena ocurre mediante el libre juego de las facultades que no se somete exclusivamente al intercambio mercantil. Así, la revolución como forma estética total, donde el tiempo histórico estaría cercano a un tiempo utópico siempre posible de acontecer. Por ello, este autor afirma que la obra de Mariátegui rescató la dimensión estética al enunciar estas problemáticas como formas de contrapoder frente a esquemas de un racionalismo encubierto, donde

aparentemente lo político no tendría cabida. El *Amauta* logra apuntar lo político en las diferentes dimensiones de la vida social.

Como capítulo final del segundo bloque, se ubicó la investigación de Miguel Ángel Esquivel, quien toma como tema central la relación intelectual entre Alberto Híjar y David Alfaro Siqueiros. Intercambio, en donde expresa la experiencia del primero de la clandestinidad vivida como integrante de las Fuerzas de Liberación Nacional, su secuestro y tortura, así como su liberación durante los días de febrero de 1974. Con esa base, Esquivel, pone énfasis en la Circular Morelia #8, en donde se leen las atrocidades policíacas, realizadas en nombre de la ley. Por ello escribe que dicha dirección, hoy en día, es un centro oficial de memoria. Hay una museografía y es implícita la factibilidad de una unidad de documentación y archivo. Antes hubo una investigación universitaria y de trabajo directo del investigador como profesional en ejercicio sin el debido reconocimiento a su contribución. Afuera –y dentro de un pequeño jardín público que está enfrente del inmueble– hay una placa en que se marca la fecha y funciones de lo que Circular Morelia #8 fue como lugar en el pasado. Es una segunda placa. (La primera fue destruida por una acción lumpen. Esto es: una acometida que, incluso, no requiere la orden de un autor intelectual). Pero es marca y –como tal– lograda denotación del espacio requerido de señalamiento. Circular Morelia #8, lugar de tortura. Sincrónico con la apertura como centro se realizó un acto de comunicación por parte de la presidencia de la República en turno. Alberto Híjar fue portavoz de ese signo de la historia abierta y no concluida. Y del lado de la prensa hubo textos editoriales y de opinión como el de Pedro Salmerón. En él se asienta la deuda que se tiene con la escritura de la historia del país con ese pasado. (Específicamente abierto. Es decir, un proceso de exigencia de justicia, castigo, fin de la impunidad y de trabajo intelectual para el presente y futuro). Pedro Salmerón semanas después, aunque no exactamente en alusión a este evento, acabaría siendo obligado a separarse de su función como director del Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México luego de la publicación de una efeméride concerniente a la alusión de jóvenes guerrilleros integrantes de la Liga 23 de Septiembre.

El tercer bloque de investigaciones: “Análisis sobre las nociones de sujeto, discursos y movimientos sociales, en torno al poder y contrapoder”, abrió un interesante debate, ya que entre las dificultades que se encontraron en torno a la noción de contrapoder, al aplicarlo únicamente al análisis de las movilizaciones sociales, dejaba afuera otras ideas que se esgrimieron en torno al poder alternativo. Para ser claros, este tercer bloque inicia con la investigación de Sofía Reding, quien al abordar la figura de Calibán, trabajó la postura de Joaquín Sánchez Macgrégor sobre el estudio del curso/discurso. Esto es, que

para comprender las alocuciones de los personajes clave de la historia, es decir, de los seres humanos cuyas ideas contribuyeron a moldear el pensamiento de una época, se debe entender el recorrido de los acontecimientos que los tocó en turno experimentar, ya que sólo así se podrá interpretar de una manera más confiable el sentido de sus palabras. El trabajo de esta investigadora empleó los discursos de Bartolomé de Las Casas como un ejemplo del poder alternativo.¹ Muestra que las labores emprendidas por el religioso en defensa de los indígenas comenzaron con sus declaraciones en el púlpito, conduciéndolo a llevar a cabo acciones de contrapoder, por lo que no se trata de organizaciones sociales o de ámbitos ligados directamente a las políticas públicas, ya que a pesar de que sus acciones influenciaron las decisiones de los reyes de España, partieron de una concepción religiosa, que en su opinión, tenía que ser respetada. Por otra parte, no está de más señalar que en el capítulo aportado por Sofía Reding se analiza la figura de Calibán, desde su origen en las descripciones colombianas, que por los acontecimientos posteriores condujo al diseño de un artificio antropológico, esto es, discurso sobre el otro, dando origen a una cartografía en la que las representaciones de la alteridad colocaron a los indígenas al margen de la civilización, condenándolos a sufrir violencia y despojo. Así, los sucesos citados, dieron lugar al anticolonialismo lascasiano.

Entre los temas propuestos, por parte de los integrantes del proyecto, se dejó en claro que se tenía que analizar la formación de lo que se conoce como poder, así como del contrapoder. En este sentido giró la investigación de Carlos Ham Juárez, quien expuso cómo la revolución de Independencia fue un movimiento social en el que intervinieron un gran número de fuerzas, cada una de ellas con peculiares intereses, lo que dio lugar a una diversidad considerable de subjetividades, obviamente con propósitos distintos unos de otros. Por lo que entonces, señalar la noción de poder sin especificar las características históricas de conformación social, no permite vislumbrar las dificultades concretas, por ejemplo, la revuelta social que incidió en los cambios posteriores de México y América Latina fue traicionada en sus ideales y manipulada por las élites criollas. Ahora bien, el trabajo de Ham Juárez, se sustentó en las ideas del filósofo mexicano Luis Villoro, por lo que se echa de ver que sus reflexiones giraron en torno a la manera cómo se representa la noción de sujeto, en tanto que a éste, específicamente en el movimiento independentista de México, se le debe concebir como de transformación, como parte constitutiva de todo movimiento revolucionario, ya sea como detonante, dirigente o seguidor de un proceso de lucha armada. Por lo que, la necesidad de cambiar el “haber”, como lo define Villoro, que es

¹ Como se indicó, otra manera de nombra al contrapoder.

la creencia de las clases encumbradas hispanas, de que todo estaba bien, que la sociedad es algo dado, establecido, que no necesita cambio, cuya concepción era distinta para los grupos criollos, quienes consideraban que vivían en una etapa de crisis y falta de oportunidades para un óptimo desarrollo y, por otra parte, las poblaciones, en las que se percibía una notoria ausencia, esto es, que no habían tomado conciencia de las características de la dominación a la que estaban sujetas, por lo que su malestar se podía dirigir a cualquier lado o grupo. Así, la figura de Miguel Hidalgo resalta ya que él representa emblemáticamente la independencia y las contradicciones del movimiento mismo, iniciando así el instantaneísmo independentista y de la lucha de unos contra otros. Por lo que finalmente, el sujeto revolucionario es colectivo, a pesar de que Hidalgo se haya colocado, en un principio, a la cabeza.

Finalmente, la investigación de Felipe de Jesús Castillo, quien expuso con base en las ideas de Joaquín Sánchez Macgrégor en torno a la noción de contrapoder, la manera cómo, a pesar de que la justicia social que se proyectó en Panamá, que era el objetivo primario del torrijismo, enfrentó muchas dificultades económicas y contradicciones internas (poder/contrapoder). Así, para valorar el resultado de las acciones de Omar Torrijos, analiza la propuesta de la “razón de Estado”, que para diversos dirigentes sociales, es útil para justificar los sacrificios que imponen a la población. Tendencia, esta última que debe ser sustituida por el obrar llevado a cabo con responsabilidad ética. En ese sentido al valorar, las acciones del expresidente panameño, concluyó que el *corpus* discursivo de Omar Torrijos fue congruente con la lucha por la soberanía en el curso histórico de Panamá. Finalmente, el acercamiento entre moral y política como base para la negociación de los Tratados de 1977 muestra en este militar panameño los rasgos de un decisor ejemplar.

Semblanza curricular de los autores incluidos en este libro

Omer Buatú Batubenge

Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Profesor e investigador de tiempo completo en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Colima, líder del cuerpo académico “Filosofía de la convivencia” con línea de investigación: “Alternativas histórico-sociales para la filosofía política en América Latina y los pueblos originarios”. Miembro del SNI: Nivel I. Actualmente dirige el proyecto “Análisis de la migración indígena en el Estado de Colima”. Sus últimas publicaciones: 1. “Filosofía de la convivencia e historia de las ideas: una propuesta metodológica desde México”, *Revista Diálogo* (Indizada: ISSN: 2238-9024), Universidad Lasalle, Brasil, núm. 44, agosto 2020, pp. 105-114. (Co-autoría con Roberto Mora y Adriana Mancilla). 2. “Cualificación y sometimiento ideológico para el cambio social”, *Protrepis. Revista de filosofía*, año 8, núm. 15, noviembre 2018-abril 2019, pp. 107-124. (ISSN: 2007-9273). 148.202.6.72/ojs/index.php/prot/article/download/198/166.

Felipe de Jesús Castillo Ruiz

Latinoamericanista en proceso de titulación con el trabajo “Omar Torrijos Herrera: poder y contrapoder en Panamá (1968-1981)”. Actualmente se dedica a la docencia en las áreas de Historia y Ciencias Sociales a nivel bachillerato. Par-

ticipó en el proyecto de Telesecundaria, de la Secretaría de Educación Pública, en el que elaboró guiones de contenido para integrar recursos audiovisuales de Historia Universal dirigidos a los estudiantes y a los docentes. Ha sido coautor de cinco libros de texto para secundaria en las asignaturas de Historia Universal e Historia de México.

Miguel Ángel Esquivel Bustamante

Doctor en Estudios Latinoamericanos. Profesor de Estética e Historia del Arte Latinoamericano en la Licenciatura de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras y del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, de la UNAM. Su ámbito de investigación es la historia de las ideas estéticas de marxistas no ortodoxos y procesos artísticos en América Latina. Entre sus publicaciones se encuentran los libros: *David Alfaro Siqueiros: poéticas del arte público*; *Siqueiros en sus términos: breviario de un ideario estético*; *Alberto Híjar: lucha de clases en la imaginación. Estética y marxismo en América Latina*. Fue integrante del Taller de Arte e Ideología.

Carlos Ham Juárez

Realizó estudios de licenciatura, maestría y doctorado en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente es profesor de tiempo completo en el Colegio de Estudios Latinoamericanos. También ha impartido diversas materias y ha colaborado en el Colegio de Filosofía; sus líneas de investigación se refieren a temas de filosofía contemporánea, filosofía política, ética, metafísica, hermenéutica, sobre los cuales ha publicado artículos en algunas revistas especializadas. Su más reciente publicación ha sido *La construcción moral del sujeto desde Levinás*, editorial Palabra en vuelo. Igualmente ha editado el artículo “Nietzsche, el humanismo y la voluntad de poder”, en la *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, núm.1, octubre, 2018.

Aldo Martín Limón Santiago

Licenciado y Maestro en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Ha realizado trabajo de investigación en las áreas de arte latinoamericano, filosofía política y estética en América Latina. Asimismo, ha participado en coloquios y encuentros

nacionales e internacionales sobre arte, filosofía y estética. Ha colaborado en proyectos de investigación PAPPIT, en lo correspondiente a la investigación y trabajo editorial. En los últimos años ha concentrado su labor de investigación en el Tercer Cine, denominado también como cine político latinoamericano.

Edgar Manuel Monreal Molina

Doctor en Filosofía por el Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana, indaga la implicación de lo político y la política en el acto de la *tékhné*. Maestro y Licenciado en Estudios Latinoamericanos con temas de filosofía política en torno a la situacionalidad y la politización; y aproximaciones a la pobreza material desde la teología y filosofía de la liberación latinoamericana, CIALC, UNAM. Ha impartido cursos y conferencias en El Salvador, Estados Unidos y España y actualmente es catedrático en la Universidad de Guanajuato, México.

Roberto Mora Martínez

Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, Investigador titular de T. C. en el Centro de Investigaciones Sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM. Entre sus publicaciones se encuentran: *La fuerza del mito del gaucho*, México, CIALC-UNAM, 2010; *Temas y problemas de filosofía latinoamericana*, CIALC-UNAM/Eón, 2012; *El pensamiento filosófico de Joaquín Sánchez Macgrégor*, CIALC-UNAM/Bonilla Artigas Editores, 2015. Es profesor en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Actualmente es responsable del proyecto: “Poder y contrapoder: Análisis sobre las caracterizaciones de lo humano en el ámbito de la filosofía política” (PAPIIT-DGAPA 402119). Ha escrito diversos artículos sobre el tema del Contrapoder, así como de Antropología filosófica en revistas nacionales e internacionales de países como Argentina, Colombia, Corea del Sur, Hungría, Italia y Polonia. Su línea de investigación se desarrolla en el ámbito del Contrapoder en la filosofía política de América Latina.

Sofía Reding Blase

Doctora en Estudios Latinoamericanos. Investigadora titular del CIALC-UNAM. El SNI le reconoce el nivel 2. Investiga sobre la construcción simbólica del enemi-

go, y sobre etnofagia y multiculturalismo. Su último libro es *La mirada caníbal. Testimonios del Nuevo Mundo (1492-1512)*, México, CIALC-UNAM, 2019. Recientemente publicó “Hartos de sobrevivir: queremos vivir”, en Ricardo Salas Astraín (comp.); *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos*, Santiago, Ariadna, 2020; y “El imaginario tras la pandemia”, en Mayte Romo (coord.), *Covid19: Apuntes desde el timeout*, Pachuca, Elementum/Códex, 2020.

Stefano Santasilia

Doctor en filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid), con una tesis sobre el pensamiento de Michel Henry, y en Estudios Latinoamericanos por la Università di Napoli “L’Orientale”, con una tesis sobre el pensamiento de Eduardo Nicol. Actualmente es profesor de Metafísica en la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Sus estudios se centran en la filosofía intercultural (con específica atención a la filosofía latinoamericana), en la fenomenología y hermenéutica de la religión, y en la filosofía de la paz. Es autor de tres libros: *Tra metafisica e storia. La idea del hombre in Eduardo Nicol*, Florencia, 2010; *Simbolo e corpo. A partire da Eduardo Nicol*, Nápoles, 2013; e *Introduzione alla filosofia latinoamerican*, Milán, 2017; y varios artículos y capítulos de libros.

Alberto Torres Díaz

Dr. en Estudios Latinoamericanos, por parte del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Actualmente investiga las ideas de lo indígena en los imaginarios guerrilleros latinoamericanos a partir de los años sesenta. Cuenta con experiencia periodística en el diario mexicano *La Jornada* y en la multiestatal *teleSUR*. Entre sus trabajos recientes están, junto con Sonia Moret “De la compleja constitución de un hito literario en México: Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil”, *Tema y variaciones de literatura*, UAM-Atzacapotzalco, núm. 50, 2018; y “Memorias en pugna: La lucha armada en los seriadados de televisión del siglo XXI (el caso chileno)”.

Vicisitudes, aportes y dilemas del contrapoder
se terminó de imprimir en octubre de 2022
en los talleres de Bonilla Artigas Editores
en Hermenegildo Galeana 111, Barrio del Niño Jesús,
Tlalpan, 14080, Ciudad de México.

La edición consta de 300 ejemplares impresos mediante offset
en papel bond ahuesado de 90 g. y la portada en cartulina couché de 300 g.
En su composición se utilizó la tipografía
ITC Berkeley Oldstyle Std (8.5 y 10.8 pts.).

Poder (ciencias sociales) / Poder (filosofía) / Revolucionarios

La presente obra reúne los avances de investigación de los integrantes del proyecto: “Poder y contrapoder: Análisis sobre las caracterizaciones de lo humano en el ámbito de la filosofía política” (DGAPA-PAPIIT 402119). El tema central es el contrapoder que, como es obvio, está estrechamente relacionado con uno de los conceptos más importantes en filosofía política: el poder, ya que inicialmente remite a la capacidad de llevar a cabo algo.

El ser humano está atravesado de relaciones de poder, por lo que dichas tendencias de controlar de imponer la propia voluntad, también se presentan en las organizaciones sociales del poder alternativo. Por tanto, a lo largo de la historia se vislumbran acciones, intenciones, tendencias o específicamente actitudes, esto es, comportamientos habituales, a pesar de las diferentes circunstancias, cuya intencionalidad expresa es la de ostentar el poder, como se dijo, a pesar de luchar en contra de una perjudicial imposición política.



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

dgapa

